



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Die erzähltechnische Inszenierung von Ritterheiligkeit unter
Rückgriff auf weibliche Akteurinnen

verfasst von | submitted by

Gregor Kodym BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Deutsche Philologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer M.A.

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	3
1. „DER HEILIGE GEORG“ DES REINBOT VON DURNE – VORBEMERKUNGEN.....	7
1.1 Historischer Hintergrund – Zur (gattungstypologischen) Sonderstellung des „Heiligen Georg“ von Reinbot von Durne	7
1.1.1 „Ritterheiligkeit“ als Sonderfall	11
1.1.2 Die historische Entwicklung und Verbreitung der Georgslegende – Die Kreuzzüge als sinnstiftender Faktor	13
1.2 Georg als Teil der <i>Communio Sanctorum</i> und seine Integration in die Heilige Familie	17
1.2.1 Georgs patrilineare adelige Abstammung, sein Kreuzrittertum und die erste Erwähnung der Mutter	17
1.2.2 Heiligkeit durch Verwandtschaft I: Die Brüder.....	20
1.2.3 Heiligkeit durch Verwandtschaft II: Die Einführung des „Geburtsmythos“ durch Georgs Bruder Demetrius und die Rolle der Mutter	22
1.2.4 Heiligkeit durch Verwandtschaft III: Die Wiedererzählung des Geburtsmythos durch Reinbot von Durne und die endgültige Integration des Ritterheiligen in die Heilige Familie	27
1.2.5 Zwischenfazit: Die Konstruktion von Georgs Heiligkeit über seine Anbindung an die Gottesmutter Maria im „Geburtsmythos“	29
1.3 Die irdische Königin Alexandrina und ihre Parallelisierung mit der Himmelskönigin Maria	39
1.4 Georgfazit: <i>imitatio Christi</i> und <i>imitatio Mariae</i> – Die Auswirkungen einer möglichen mariologischen Rezeption des „Heiligen Georg“ des Reinbot von Durne	62
2. DER „WILLEHALM“ DES WOLFRAM VON ESCHENBACH.....	69
2.1 Wolfram, sein „Willehalm“ und dessen Fragmentstatus.....	69
2.2 Die Vivianzhandlung des „Willehalm“ – Eine Einführung in die narrative Inszenierung von Heiligkeit und ihre Problematiken	73
2.2.1 Vivianz und Noupatriis – Eine erste Annäherung an Identitätskonstruktion über Parallelisierung im „Willehalm“	74
2.2.2 Vivianz als „Minneritter“? – Eine kritische Analyse einiger Forschungspositionen.....	76
2.2.3 „Multiperspektivisches Erzählen“ – Vivianz’ Heiligkeit unter Rückgriff auf Willehalm	78
2.2.4 Die Todesszene des Vivianz und ihre Relevanz für die narrative Inszenierung von Willehalm’s Heiligkeit.....	83
2.2.5 Umstrukturierung und Neufokussierung – Die Vivianzhandlung im Vergleich zur Vorlage	90

2.3	Willehalm im Prolog – Heiligkeit durch Verwandtschaft?	93
2.3.1	Die Einführung eines religiösen Verwandtschaftskonstrukts im Prolog und der Enterbungsszene	95
2.3.2	Eine kritische Betrachtung der Forschungsmeinungen zur Enterbungsszene	99
2.4	Willehalm und Gyburc – Heiligkeit durch <i>minne</i> ?	108
2.4.1	Die „trinitären Figuren“: Vivianz, Willehalm und Gyburc	110
2.4.2	Willehalms und Gyburcs Wiedervereinigung in Orange im Kontext der Heiligkeit	113
2.5	Wolframs Versuch der narrativen Parallelsetzung Vivianz’ und Willehalms und ihrer jeweiligen Handlungsstränge	123
2.5.1	Die Wiedererzählung der Tötung der heidnischen Minneritter Arofel und Tesereiz als Mittel der narrativen Parallelisierung Willehalms mit Vivianz	129
2.5.2	Eine Frage des Alters – Die Parallelisierung des Markgrafen mit Vivianz über die Altersproblematik	133
2.6	Willehalmfazit – Der Abbruch des Fragments und der narrative Inszenierungsversuch von Willehalms Ritterheiligkeit über Vivianz und Gyburc	135
3.	GESAMTFAZIT: NARRATIVE INSZENIERUNGSFORMEN VON RITTERHEILIGKEIT UND IHRE ABHÄNGIGKEIT VON WEIBLICHEN AKTEURINNEN	141
	BIBLIOGRAFIE	153
	ANHANG	161

Einleitung

Den Analysen dieser Arbeit liegen zwei mittelhochdeutsche Werke zu Grunde, die sich sowohl hinsichtlich ihres Entstehungszeitraumes als auch ihrer unklaren Gattungszugehörigkeit ähneln. Reinbots von Durne „Der Heilige Georg“ entstand wohl zwischen den Jahren 1231 und 1256 im Auftrag des Wittelsbachers und bayrischen Herzogs Otto II. und dessen Frau Agnes.¹ Wolframs von Eschenbach „Willehalm“ wurde wohl zwischen den Jahren 1209 und 1226 verschriftlicht.² Beide Werke entstanden also in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und sind dementsprechend geprägt von den historischen Umständen ihrer Zeit. Vor allem die Kreuzzüge sind in den Texten ein wichtiges Motiv und dienten den beiden Verfassern wohl als Grundlage für die Konstruktion ihrer jeweiligen Protagonisten als Ritterheilige.

Die Inszenierung dieser Ritterheiligkeit ist es auch, die im Fokus dieser Arbeit steht. Dabei fällt auf, dass es vor allem weibliche Figuren sind, deren Handlungen und Reden eine fundamentale Auswirkung auf den Verlauf der Erzählung, aber vor allem auch auf den Lebensweg der Heiligen aus der Sphäre der Immanenz und in die Sphäre der Transzendenz haben. Es soll vor allem herausgefunden werden, wie die Autoren über die weiblichen Akteurinnen die Ritterheiligkeit der beiden Protagonisten, Willehalm und Georg, inszenieren und ob, beziehungsweise welche Abhängigkeiten hierbei bestehen. Insofern sind die Figurenkonstellationen, deren jeweilige Beziehungen zueinander und vor allem ihre funktionelle Anlage von besonderem Interesse. Ausgehend von der Annahme, dass in beiden Werken ähnliche Figurenkonstellationen Verwendung finden, soll herausgefunden werden, ob vergleichbare narrative Mittel genutzt werden, um die Ritterheiligkeit der Protagonisten zu konstruieren und inszenieren. Ein abschließender Vergleich der jeweiligen Inszenierungsformen soll zeigen, ob ein generelles Muster zur Förderung, Darstellung und Inszenierung der Ritterheiligkeit unter Rückgriff auf oben genannte Erzählmuster feststellbar ist, sowie ob und wie sich dieses historisch erklären lassen könnte.

Die methodische Vorgehensweise wird die einer Literatuarbeit sein, bei welcher mit Hilfe eingehender Lektüre von Sekundärliteratur zu den jeweiligen Werken die Thesen und Fragenstellungen der Arbeit verifiziert oder falsifiziert werden sollen.

¹ Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Werner: Reinbot von Durne. In: Verfasserdatenbank: Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 2012; <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/VDBO/entry/vdbo.killy.5297/html>. (zuletzt aufgerufen am 17.02.2024 um 10:51).

² Vgl. GREENFIELD, John / MIKLAUTSCH, Lydia: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, S. 19.

Ausgangspunkt der Analysen ist der „Heilige Georg“. Dies liegt zum einen darin begründet, dass es sich bei Georg, im Gegensatz zum Willehalm, um einen kanonisierten christlichen Heiligen handelt und zum anderen in der Tatsache, dass Reinbot sich im Prolog seines Werkes nicht nur mit Wolfram vergleicht, sondern auch explizit auf dessen Werk „Willehalm“ Bezug nimmt (vgl. Georg, V.34-43). Gleichzeitig aber behauptet Reinbot, besser über die *fröude* berichten zu können als dies Wolfram oder Hartmann von Aue je gekonnt hätten, da er seine Lehren direkt von Gott empfangen hätte (vgl. Georg, V.694-700).

Dieser selbstbewusste Kommentar Reinbots veranlasste bereits einige Wissenschaftler*innen die Bezüge zwischen den Werken zu untersuchen.³ Dabei lag der Fokus bislang allerdings eher auf der unklaren gattungstypologischen Zugehörigkeit und vereinzelt auch auf stilistischen Ähnlichkeiten oder Besonderheiten.⁴ Die Inszenierung der Ritterheiligkeit durch weibliche Akteurinnen bildet für beide Werke eine Forschungslücke, welche durch diese Arbeit geschlossen werden soll.

Um die Vergleichbarkeit der Ergebnisse gewährleisten zu können wird sowohl für den „Heiligen Georg“ als auch für den „Willehalm“ eine ähnliche Vorgehensweise gewählt. Dabei gilt es, die Besonderheiten in der Figurenkonstruktion zu berücksichtigen, die durch die Identität als Ritterheilige entsteht. Eine Erörterung der mit dieser Identität verbundenen Unterschiede und Ähnlichkeiten zur „normalen“ Heiligkeit, muss deshalb den inhaltlichen und figurenbezogenen Analysen zu beiden Werken vorangehen

Während im „Heiligen Georg“ vor allem die Frau des Heidenherrschers Dacian, Alexandrina, sowie ihre spätere Beziehung zu Georg im Fokus der Analysen stehen wird, nimmt diesen Platz im „Willehalm“ Gyburc, die ehemalige Frau des Heidenherrschers Tybalt, ein. Die Analyse der jeweiligen Beziehung dieser beiden Frauenfiguren ist essentiell für das Verständnis und die Konstruktion der Ritterheiligkeit der Protagonisten. In beiden Werken ist die Störung eines bestehenden heidnischen Liebes-, beziehungsweise Eheverhältnisses durch die Bekehrung der jeweiligen Ehefrau zum Christentum entscheidend für den Verlauf der Handlung und die Heiligkeit der beiden Ritter.

³ Besonders zu erwähnen wären hierbei etwa die Arbeiten von BRINKER, Klaus: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneppen des 12. und 13. Jahrhunderts. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität 1968, S. 112-117; WYSS, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneppik. Erlangen: Verlag Palm & Enke Erlangen 1973 (Erlanger Studien; 1), S. 131-133 und BERTAU, Karl: Deutsche Literatur im Europäischen Mittelalter. Band II. 1195-1220. München: Verlag C.H. Beck 1973, S. 1168-1170.

⁴ Hervorzuheben wären hier etwa die stilistischen Analysen der Prologe beider Werke, die durch Gisela Vollmann-Profe durchgeführt wurden (vgl. VOLLMANN-PROFE, Gisela: Der Prolog zum ‚Heiligen Georg‘ des Reinbot von Durne. In: Klaus GRUBMÜLLER u.a. (Hrsg.): Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1979).

Die inhaltlichen Analysen zum „Heiligen Georg“ beginnen mit einer kurzen historischen Einordnung und einigen Informationen zum Entstehungshintergrund, bevor die verwandtschaftliche Verortung des Protagonisten analysiert wird. Dabei soll mit Verweis auf Georgs Brüder der Geburtsmythos und die darin erfolgende Eingliederung des Ritterheiligen in die Heilige Familie einer genaueren Untersuchung unterzogen werden. Die sich darin bereits abzeichnende Marienfrömmigkeit setzt sich schließlich in der Analyse der Alexandrinafigur und ihrer besonderen Beziehung zu Georg fort. Das Motiv der himmlischen Hochzeit und Krönung in Verbindung mit dem Hohen Brautlied, oder auch Hohelied wird für das Verständnis und die Einordnung dieser Beziehung, aber vor allem auch der Heiligkeit des Protagonisten von großer Relevanz sein. Schließlich erfolgt ein Fazit über die Ergebnisse der Untersuchungen zum „Heiligen Georg“, bevor mit den Untersuchungen zum „Willehalm“ fortgesetzt wird.

Der analytische Zugang zu Willehalm als Ritterheiligen wird, parallel dazu, über die Figur der Gyburc/Arabel genommen. Nach einer kurzen Einführung zum Entstehungshintergrund und Fragmentstatus des Werkes beginnt die inhaltliche Analyse. Ausgangspunkt für die Untersuchungen zum „Willehalm“ ist die Vivianzhandlung. Über sie soll ein erster Annäherungsversuch an die narrative Konstruktion von Heiligkeit und die damit verbundenen Probleme genommen werden. In diesem Zusammenhang wird auch analysiert, ob und inwiefern der Märtyrerheilige Vivianz, der Neffe des Willehalm, in Abhängigkeit zu seiner Ziehmutter Gyburc steht. Wie schon zuvor, liegt der Fokus hierbei vor allem auf der Inszenierung und Konstruktion von Heiligkeit im Text.

Auf die Ambivalenz der Gyburcfigur wurde in der Forschung schon mehrmals verwiesen. So vereint sie die Motive Minne, Religion und Sippe in sich.⁵ Dass die Figur der Arabel für den Weg Willehalms in die Heiligkeit ähnlich wichtig ist wie schon Alexandrina für Georg, lässt Schauer bereits erahnen, wenn sie von Gyburc als „Objekt des Konflikts“ spricht, welche die Handlung nicht nur initiiert, sondern dazu auch aktiv als Handelnde in Erscheinung tritt.⁶ Gyburc erhält ihre Legitimation von Gott selbst und in der Liebe zu Jesus Christus ist ihre Liebe zu Willehalm mitenthalten.

Um die Beziehung zwischen Gyburc und Willehalm, aber auch zwischen Vivianz und seiner Ziehmutter richtig einordnen und deuten zu können, ist es ebenso unerlässlich die verwandtschaftlichen Strukturen und Verhältnisse innerhalb des Werkes zu analysieren. Hierbei spielt vor allem das Konzept der „religiösen Verwandtschaft“ eine wesentliche Rolle,

⁵ Vgl. FEICHTENSCHLAGER, Martina: Entblössung und Verhüllung: Inszenierungen weiblicher Fragilität und Verletzbarkeit in der mittelalterlichen Literatur. Göttingen: V&R unipress 2016.

⁶ Vgl. SCHAUER, Ingrid: Dialoge in Wolframs von Eschenbach Willehalm. Diplomarbeit. Universität Wien 2013, S. 7 (direktes Zitat ebda.).

mit dessen Hilfe, so meine These, Gyburc in die christliche Gemeinschaft integriert wird. Schließlich muss die inszenierte Minnebeziehung zwischen Gyburc und Willehalm (sowie zwischen ihr und Vivianz, wenn auch nur im religiösen Sinne) und das Konzept von Minne im Allgemeinen in den Analysen dieser Arbeit Berücksichtigung finden. Denn vor allem dieses Minnekonzept scheint, wenn es auch einige Abweichungen gibt, der größte und wichtigste Schnittpunkt zwischen den beiden Werken des Reinbot von Durne und des Wolfram von Eschenbach zu sein.

In einem abschließenden Vergleich gilt es die Frage zu klären, ob beide Werke und beide Autoren ein ähnliches Modell von „Ritterheiligkeit“ vertreten und dieses in ähnlicher Art und Weise mittels der Frauenfiguren zu inszenieren verstehen.

1. „Der Heilige Georg“ des Reinbot von Durne – Vorbemerkungen

Die Untersuchungen und Analysen zum „Heiligen Georg“ des Reinbot von Durne basieren auf den Ergebnissen und Erkenntnissen einer Seminararbeit des Verfassers aus dem Sommersemester 2021 mit dem Titel: „Ein geteiltes Ganzes: Untersuchungen zur Struktur und Inhalt des ‚Heiligen Georg‘ von Reinbot von Durne“. Diese Arbeit wurde im Rahmen des Seminars „Der heilige Georg“, abgehalten von Univ.-Prof. Dr. Stephan Müller, verfasst und beschäftigt sich primär mit inhaltlichen und strukturellen Merkmalen des Textes. Dabei galt es die These zu verifizieren oder zu falsifizieren, dass eine konsequente Zweiteilung des Werkes und dementsprechend auch der Georgsfigur (in seine Existenzformen als Heidenkämpfer und Märtyrerheiliger) – wie sie etwa Peter Strohschneider vornahm⁷ – zu kurz greife, um den Text in seinen vielfältigen Sinndimensionen zu erschließen. Dementsprechend argumentierte ich – aufbauend auf der dazu fundamentalen Forschung Stephanie Seidls⁸ – für einen stärkeren Zusammenhalt der beiden Textteile und dadurch auch der beiden Existenzformen, des überregional beliebten Heiligen. Wenngleich sich die Thematik dieser Arbeit von der vorangegangenen Seminararbeit in einigen Punkten grundlegend unterscheidet, wird es nichtsdestotrotz zu Überschneidungen kommen, die jedoch nichts an der Eigenständigkeit der damals entwickelten und nun weiterverfolgten Gedankengänge ändern.

1.1 Historischer Hintergrund – Zur (gattungstypologischen) Sonderstellung des „Heiligen Georg“ von Reinbot von Durne

Bevor eine tiefergehende Beschäftigung mit den behandelten Werken vonstatten gehen kann, bedarf es einer kurzen Einführung in die gattungstypologischen Besonderheiten und den sich daraus eventuell entwickelnden Problemen, die sich aus einer Auseinandersetzung mit den mittelalterlichen Texten (hier der „Georg“ Reinbots von Durne und der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach) ergeben können. Beide Texte können, in Umlegung auf die in der heutigen

⁷ Genannt sei hierbei besonders folgender Aufsatz: STROHSCHNEIDER, Peter: Georius miles – Georius martyr. Funktionen und Repräsentationen von Heiligkeit bei Reinbot von Durne. In: Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002, S. 781–811, auf dessen Thesen ich meine argumentative Gegenführung aufbaute.

⁸ Stephanie Seidl veröffentlichte im Jahr 2012 eine Überarbeitung ihrer Dissertationsschrift aus den Jahren 2008/2009 und lieferte damit die wohl umfangreichste Analyse zu den deutschsprachigen Georgslegenden – unter anderem auch zum Werk Reinbots von Durne – welche die jüngere Forschung zu dieser Thematik bislang hervorbrachte. Auch sie argumentierte in ihrer Dissertation gegen die strenge strukturelle inhaltliche und figurative Zweiteilung des Textes, wie sie Peter Strohschneider vornahm (vgl. SEIDL, Stephanie: Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2012 [Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 141]).

literaturwissenschaftlichen Praxis geläufigen Gattungskonzepte, im weitesten Sinne der „Bibel“- beziehungsweise „Legendenepik“ zugeordnet werden. Wenngleich eine solche (eindeutige) Gattungszugehörigkeit in der Forschung zu diesen Texten immer wieder kritisch hinterfragt und oft in Abrede gestellt wurde, bleibt festzuhalten, dass sich beide Werke mit den Thematiken der „Heiligkeit“ und auch der „Ritterlichkeit“ auseinandersetzen, dementsprechend also zweifelsohne einen geistlichen Aspekt in sich tragen. Die Diskussion um die Gattungszugehörigkeit der Texte liegt größtenteils in der Tatsache begründet, dass mittelalterlichen Menschen derartige Konzepte zur Einordnung und Unterteilung literarischer Produkte, wie sie in der modernen literaturwissenschaftlichen Forschung Usus und unumgänglich sind, nicht vertraut waren, beziehungsweise gänzlich anders kategorisiert wurde. Eine klare Trennung geistlich beeinflussten Schreibguts von solchem, welches heute unter den Gattungstypus der „Legendenepik“ fallen würde, war im Mittelalter schlichtweg nicht möglich, da die literarischen Grenzen eine hohe Flexibilität aufwiesen.⁹ Ein Fokus in der literaturwissenschaftlichen Forschung auf gattungstypologische Eigenheiten und Diskrepanzen erscheint zwar, angesichts der Hybridität der beiden mittelalterlichen Werke (u.a. mit Einflüssen aus der „Heldenepik“ oder dem „höfischen Roman“), naheliegend, gleichzeitig aber auch nicht sehr zielführend.

Fest steht jedenfalls, dass eine Beschäftigung mit geistlichen, beziehungsweise religiösen Inhalten, den Autor und die Autorin vor nicht zu unterschätzende Herausforderungen stellte. Die Ausrichtung und Ordnung des Lebens der mittelalterlichen Menschen im europäisch-christlichen Raum unterlag einem strengen Werte- und Regelkanon, der von der Kirche vorgegeben wurde. Da besonders bei Texten mit religiösem Bezug nicht zwischen Wahrheit und literarischer Fiktion unterschieden wurde – es galt der uneingeschränkte Wahrheitsanspruch des göttlichen Heilsplanes – waren auch die jeweiligen Verfasser*innen beim Gebrauch seiner, beziehungsweise ihrer poetisch-literarischen Fähigkeiten stark eingeschränkt, wenngleich eine sinndeutende Bearbeitung des Stoffes, der einer verständlicheren Vermittlung desselben an die jeweiligen Rezipient*innen zuträglich ist, durchaus erwünscht war. Dabei ist entscheidend, dass ein Großteil der literarischen Werke im Mittelalter unter das Konzept der „Auftragsdichtung“ fielen und zudem den persönlichen Ansprüchen ihrer Auftraggeber*innen und des zu erreichenden Publikums genüge tun sollten. Ein motivierender Nebeneffekt einer derartigen Dichtung für die Verfasser*innen war die

⁹ Vgl. MASSER, Achim: Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1976 (Grundlagen der Germanistik; 19), S. 7.

Zuträglichkeit zur Erlangung des eigenen Seelenheils und selbstverständlich auch für deren Auftraggeber*innen.¹⁰

Dass der Wahrheitsanspruch im Falle des „Heiligen Georg“ Reinbots von Durne, im Vergleich zum „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, ungemein höher ausfällt, erscheint nicht weiter verwunderlich, bezieht sich der Autor in seinem Text doch auf einen kanonisierten Heiligen der römisch-katholischen Kirche.¹¹

Wie der Verfasser des Textes uns wissen lässt, handelte es sich auch beim „Georg“ um eine Auftragsdichtung, in diesem Falle des Herrscherhauses der Wittelsbacher, namentlich Ottos II. und dessen Ehefrau Agnes. Reinbot von Durne offenbart dabei gleichzeitig dessen Nähe zu Wolfram von Eschenbach und dessen Werk „Willehalm“. Siehe dazu die folgenden Verse:

von Dürngen lantgrâf Herman
in franzois geschriben vant
daz er in tiutsche tet bekannt
von Wilhalm von Naribôn. (Georg, V.34-37)
[...]
sô wirt ditz buoch hie vernommen
vom herzogen Otten. (Georg, V.44-45)¹²

Durch die Gleichsetzung, beziehungsweise den Vergleich des bayrischen Herzogs Otto II. mit dem Landgrafen Hermann von Thüringen, welcher von Reinbot in korrekter Wiedergabe der historischen Faktenlage als des *buoches urhap* (Georg, V.39) des „Willehalm“ bezeichnet wird, setzt sich Reinbot in Parallele zu Wolfram von Eschenbach. Dieser Kunstgriff des Dichters diene wohl nicht nur als Gönnerlob, sondern auch der Selbstinszenierung und zeugt nicht gerade von der Zurückhaltung und Besonnenheit, die idealerweise wichtige Eigenschaften eines mittelalterlichen Legendendichters sind, welche sich in der Regel, ganz im Sinne der Schlüsselfunktion der Legende, als Vermittler und Förderer der „narrative(n) Stabilisierung von Heilsgewissheit“¹³ verstanden wissen mochten. Reinbots Vorliebe für die narrativen Inszenierungsformen ebenjener mittelalterlichen Dichter (allen voran Wolfram von Eschenbach) sind konstitutiv für seine Erzählung über den Heiligen Georg, wenngleich er eine deutliche Abgrenzung im Prolog seines Werkes versuchte:

¹⁰ Vgl. ebda., S. 11-15.

¹¹ Vgl. HAUBRICHS, Wolfgang: Georg, Heiliger. In: Gerhard Krause u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 12. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 1984, S. 380-384. Es gilt jedoch festzuhalten, dass Georgs Status als Heiliger im Mittelalter nicht gänzlich unumstritten war und auch eine daraus folgende zeitweise Entfernung aus dem Kanon christlicher Heiliger resultierte (vgl. ebda., S. 382).

¹² Zitiert wird nach folgender Ausgabe: Reinbot von Durne, Der Heilige Georg. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar und Materialien zur Stofftradition herausgegeben von Christian BUHR, Astrid LEMBKE und Michael R. OTT. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2020.

¹³ KÖBELE, Susanne: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 134/3 (2012), S. 365-404, hier: S. 366.

*ich enbin der witze niht sô laz
ich enkünne ez doch verre baz
tihten unde zieren,
mit lüegenen florieren beide her unde dar:
nu hât ez mir verboten gar
von Beiern diu herzogin,
der ich underhoeric bin. (Georg, V.49-56)*

Diese Textstelle ist gerade deshalb so bedeutsam für die Analysen dieser Arbeit, da sie explizit auf die Gattin Ottos II. Bezug nimmt, und zwar in Zusammenhang mit dem universalem Wahrheitsanspruch, welcher der Heiligenlegende zugrunde liegt und eine literarische Ausschmückung des Geschehens mit Hilfe fiktiver Elemente untersagt. Meiner These nach wird hier bereits ein grundlegendes narratives Muster angelegt, in welchem weibliche Figuren (seien sie fiktional oder real, aktiv am Geschehen beteiligt, oder lediglich passive Zuschauerinnen) vom Erzähler derart angelegt sind, dass sie die Heiligkeit des Protagonisten sichern, fördern und inszenieren. Gleichzeitig zeugen die zitierten Verse von einem mehr oder weniger gleichberechtigten Einfluss der Eheleute auf die Ausgestaltung der Erzählung in ihrem Sinne. Die explizite Nennung der Gattin des bayrischen Herzogs und ihres Einflusses auf die narrative Gestaltung des Werkes, verdeutlicht gleichermaßen die Hybridität und vor allem Ambiguität der Legendengattung und ihrer Protagonist*innen.

Achim Masser schrieb dazu etwa, dass die Protagonist*innen der meisten Heiligenlegenden im christlichen Kontext nicht ohne weiteres als individuelle Figuren oder Personen charakterisiert werden können. Vielmehr unterliegt ihrer Darstellung ein gewisses narratives Muster, wodurch man vielmehr von einem „Typus“ sprechen müsste. Demgegenüber verweist er auf das Verhältnis der Auftraggeber*innen dieser Werke zu „ihren“ Heiligen, welches keinesfalls unterschätzt werden dürfe.¹⁴ Dazu schreibt er folgendes:

Da ist der Heilige dann keineswegs nur mehr Vertreter seines Typs. Die Verehrung des persönlich gemeinten Heiligen ist ein wesentlicher Antrieb für die literarische Gestaltung seiner Legende, für die Propagierung seines Kultes. Wir erleben es besonders da, wo für einen nicht sehr bekannten, vielleicht noch ganz 'neuen' Heiligen geworben werden soll oder wo es darum geht, die Verehrung des Lokalheiligen in die Lande zu tragen.¹⁵

Die Verehrung Georgs als persönlicher Schutzpatron erscheint angesichts der zuvor zitierten Verse recht eindeutig, doch warum war die Betonung des Verbots der literarischen und fiktiven Ausschmückung durch die Herzogin so wichtig, dass Reinbot sie gleich zu Beginn seines Werkes erwähnte? Dies liegt wohl maßgeblich darin begründet, dass es sich beim Protagonisten dieses Werkes (und auch jenem des „Willehalm“) um einen „Ritterheiligen“ handelt.

¹⁴ Vgl. MASSER: Bibel- und Legendenepik, S. 155-156.

¹⁵ Ebda., S. 156.

1.1.1 „Ritterheiligkeit“ als Sonderfall

Markus Greulich wies in der Druckfassung seiner Dissertationsschrift auf die gleichzeitige Verortung Georgs im höfisch-ritterlichen und auch im religiösen Kontext, gleich zu Beginn des Werkes hin. Kennzeichnend hierfür sind etwa die Prädikate *edeler herre* (Georg, V.71) und *edler fürste* (Georg, V.75), aber auch seine Bezeichnung als Schirmherr der gesamten Ritterschaft: *daz alliu werde riterschaft | an ruofet dîne grôze kraft. | du bist ir schermaere* (Georg, V.93-95). Die mehrfache Verortung Georgs setzt sich fort und durchzieht die gesamte Erzählung wie ein roter Faden. Greulich verweist zudem auf die hohe Importanz der genealogischen Eingliederung Georgs in den Adelsstand durch seinen Vater, der selbst unter dem Namen Georg bekannt war und zudem das Amt des Markgrafen von Palästina bekleidete: *Ein margrâf was von Palastîn* (Georg, V.105).¹⁶

Was Greulich an dieser Stelle aber unberücksichtigt lässt, ist die, für die Untersuchungen dieser Arbeit unerlässliche, zunächst seltsam verklärt erscheinende Darlegung seiner mütterlichen Abstammung, die in weiterer Folge mehrmals aufgegriffen wird und zur Entstehung seines „Geburtsmythos“¹⁷ beiträgt. Dazu aber zu einem späteren Zeitpunkt mehr.

Einen großen Beitrag zur neueren Erforschung von „Ritterheiligkeit“ im Kontext der Georgslegenden lieferte Stephanie Seidl im Jahr 2012 mit ihrem Werk „Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in den deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters“. Passend zum Titel ihres Werkes, bezeichnet sie Ritter und Heilige als „Überblendungsfiguren“¹⁸ und erläutert anhand des „Parzival“ von Wolfram von Eschenbach (neben dem „Willehalm“ das wohl am häufigsten zitierte Werk in Reinbots „Georg“) die ähnlichen Definitionsmerkmale der beiden Lebensformen als Ritter und Heiliger. In beiden Fällen tauchen Attribute wie *lieht*, *schîn* oder *glast* auf, um das äußere Erscheinungsbild der Protagonisten (im Falle dieser Arbeit sind diese männlich) zu charakterisieren. Wolframs Spiel mit diesen Darstellungsformen im „Parzival“ und, wie sich später noch zeigen wird, auch im „Willehalm“, führt zu einer Überblendungsleistung der Sphäre der Transzendenz, also jener in welcher der „Heilige“ agiert, mit der Sphäre der Immanenz, zu welcher der Ritter zuzuordnen ist. Damit einher geht ein bestimmtes Konzept der Körperdarstellung, die eine

¹⁶ Vgl. GREULICH, Markus: Stimme und Ort. Narratologische Studien zu Heinrich von Veldeke, Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2018 (Philologische Studien und Quellen; 264), S. 393-395.

¹⁷ Unter dem „Geburtsmythos“ wird der Versuch verstanden, Georgs herausgehobene Stellung gegenüber seinen Brüdern und den restlichen Akteur*innen der Erzählung genealogisch zu begründen. Dieser Versuch wird im Werk insgesamt zweimal unternommen (vgl. Georg, V.251-296 & V.4781-4825).

¹⁸ SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 15.

„Auratisierung“¹⁹ desselben zur Folge hat. Jedenfalls, und darin liegt der springende Punkt dieses Konzepts, geht es in erster Linie darum, sich von der restlichen Bevölkerung abzugrenzen und in weiterer Folge zu distanzieren. In der literaturwissenschaftlichen Forschung wird im Zusammenhang mit diesen Konzepten von einem bestimmten „Charisma“ gesprochen. Trotz allem dürfen und können die jeweiligen Merkmale der Ritter und der Heiligen nicht pauschal gleichgesetzt werden, sind sie doch unterschiedlich kontextualisiert. Während der *glast* und *schîn* des Ritters sich auf seine vorbildhafte Verhaltensweise in der Sphäre der Immanenz, also am herrschaftlichen Hof, bezieht und seine idealtypische Stellung markiert, ist der Glanz des Heiligen ein Zeichen der göttlichen Berufung desselben in der Sphäre der Immanenz, also ein „Einbruch des Transzendenten im heiligen Körper“.²⁰

Wie zuvor schon kurz angesprochen zeichnen sich die mittelalterlichen Legenden durch eine besonders hohe Kontextgebundenheit aus. Die heilige Idealfigur im Zentrum dieser Erzählungen ist gerade deshalb beim Publikum so beliebt, weil sie und ihre Eigenschaften in den unterschiedlichsten erzählerischen Formen und Variationen einsetzbar sind. Adel und Klerus waren im Mittelalter nicht immer einer Meinung, wie sich besonders am Beispiel der Wittelsbacher unter Otto II. und seinem schwierigen Verhältnis zum Heiligen Stuhl zeigt. Oft ging es um weltliche Machtansprüche, die mit den geistlichen Interessen der Kirche nicht konform gingen und deshalb zu Vorgängen führten, die eine gegenseitige Exklusion aus den jeweiligen Macht- und Einflussbereichen anstrebten und teilweise auch umsetzten. Nichtsdestotrotz standen Adel und Klerus in einem Abhängigkeitsverhältnis, um ihre Interessen umsetzen zu können. An jener teils schwierigen Kontaktstelle zwischen den beiden Ständen knüpft das Konzept des „Ritterheiligen“ an, welches beide Lebenssphären in sich zu vereinen versucht.²¹

Stephanie Seidl erklärt die Funktion des „Ritterheiligen“ mit Bezug zum Heiligen Georg und seiner Legendenbildung folgendermaßen:

Mittelalterliche Erzählungen über den heiligen Georg bewältigen im Rahmen je unterschiedlicher Konzeptualisierungen von Ritterheiligkeit einen Brückenschlag zwischen mittelalterlicher Klerikal- und Adelskultur. Dabei integrieren sie deren Idealbilder in Form einer unhinterfragbaren Vorbildfigur, welche profane wie klerikale Wertvorstellungen in sich vereinigt. Der ritterheilige Protagonist ist eine Projektionsfläche sowohl des weltlichen wie des geistlichen Kommunikationsraumes, er findet Einzug in höfische wie auch in monastische Erzähltraditionen.²²

¹⁹ Ebda., S. 16.

²⁰ Vgl. ebda., S. 15-17 (direktes Zitat auf S. 17).

²¹ Vgl. ebda., S. 6-10.

²² Ebda., S. 10.

Gerade die Instrumentalisierung und Neuinszenierung des höfischen Rittertums im Zuge der Kreuzzüge, offenbart die Exklusionsdynamik zwischen den Ständen des Adels und des Klerus. Der gewaltvolle und häufig rücksichtslos geführte Kampf um den „einzig wahren Glauben“ gegen andersgläubige Bevölkerungsschichten, die, ohne auf genauere Differenzierungen wert zu legen, schlichtweg als „Heiden“ bezeichnet wurden, widersprach grundsätzlich wichtigen christlichen Moralvorstellungen. Die Legitimierung des gewaltvollen Heidenkampfes fand ihr Zugpferd in Form des Kreuzritters und seines Kampfes im Auftrag Gottes.²³

Dass das Kreuzrittertum auch im „Heiligen Georg“ Reinbots von Durne eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt, wird anhand des nächsten Kapitels noch deutlicher werden.

Nichtsdestotrotz wies Stephanie Seidl in ihrer Arbeit darauf hin, dass dynamische Grundstrukturen in vor allem volkssprachigen, literarischen Werken des Mittelalters keine Seltenheit waren und dementsprechend auch zu verschwimmenden Grenzen zwischen weltlichen und religiösen Diskursen führten (als bekannte Beispiele hierfür erwähnt sie unter anderem auch den „Willehalm“ und den „Gregorius“). Es bleibt aber trotzdem hervorzuheben, dass die legendarischen Texte zum und über den heiligen Georg lange Zeit in einen anderen Kontext eingebunden waren, der grundsätzlich geistlich-religiöse Interessen bediente. Der „Heilige Georg“ Reinbots aktualisiert die Tradition rund um Georg und die Heiligenlegenden allgemein im Kontext der Kreuzritterzeit.²⁴

Einen kurzen Einblick in die Entstehung und Entwicklung der deutschsprachigen Georgslegende soll das nachfolgende Kapitel geben, wobei auch die Aktualisierung der Legende im Rahmen der Kreuzfahrerzeit nicht unberücksichtigt gelassen werden soll.

1.1.2 Die historische Entwicklung und Verbreitung der Georgslegende – Die Kreuzzüge als sinnstiftender Faktor

Die genaue Herkunft der Georgslegende ist in der Forschung umstritten. Lediglich auf ihre kulturellen Ursprünge im kleinasiatischen Gebiet um das vierte Jahrhundert konnte man sich einigen. Manche Forscher*innen wollen die Wurzel der Georgslegende sogar im Raum rund um Kappadokien verortet wissen, was angesichts des Herkunftslandes der heidnischen Königin Alexandrina²⁵ für die Analysen dieser Arbeit umso bedeutsamer erscheint. Festzuhalten bleibt außerdem, dass der ursprüngliche Text in griechischer Sprache abgefasst worden ist und von dort aus zahlreiche Übersetzungen erfuhr. Die Legende wurde im Laufe der Jahrhunderte

²³ Vgl. ebda., S. 10.

²⁴ Vgl. ebda., S. 10-11.

²⁵ Verwiesen sei hier u.a. auf folgende Textstelle: *er nimit mir Capadôciâ, | dann Allexandrînâ | mîn wîp diu künigin ist geborn* (Georg, V.515-517).

einmal mehr und einmal weniger stark verändert. So wurde der in Reinbots Text überlieferte Gegenspieler Georgs, nicht immer mit der Figur des Dacian identifiziert. Während der byzantinischen Zeit übernahm diesen Part der römische Kaiser und Christenverfolger Diokletian. Vom vierten bis ins neunte Jahrhundert konzentrierte sich die Georgsverehrung auf östliche Reiche (Palästina, Afrika etc.). Spätestens ab dem sechsten Jahrhundert wird er als Militär- und Soldatenheiliger verehrt (hier v.a. im byzantinischen Gebiet). Ab dem siebten und achten Jahrhundert setzt eine allmähliche Aristokratisierung des Heiligen Georg ein. Ungefähr um diese Zeit dürfte zudem das Motiv des Drachenkämpfers in die Legende Einzug gehalten haben, das vor allem zur Zeit der Kreuzzüge ein wesentliches Merkmal des Heiligen war (Reinbots Werk ist in dieser Hinsicht eine Ausnahmeerscheinung). In der westlichen Hemisphäre scheint die Georgslegende bis ins fünfte Jahrhundert zurückzureichen. Hier finden sich zwei lateinische Versionen der Georgslegende.²⁶ Dass der Heilige und seine Legende aber nicht immer unumstritten waren, bezeugt seine kurzzeitige Aufnahme in die Apokryphen im sechsten Jahrhundert. Der Georgskult im bayrischen Raum (und damit auch im Herrschaftsbereich Ottos II.) geht wohl auf die Agilolfinger zurück, wie zahlreiche Darstellungen Georgs in Kirchen derselben bis heute bezeugen. Nachdem die Verehrung des Heiligen etwas an Tempo verloren hatte, erfuhr sie im neunten Jahrhundert mit der Entstehung und Verbreitung des „Georgsliedes“ in der Volkssprache einen neuen Aufschwung. Er entwickelte sich vom „Geschlechtsheiligen“ zum „Militär- und Soldatenheiligen“ und wurde zunehmend von adeligen Schichten instrumentalisiert. Generell hält Haubrichs fest: „Die Militarisierung und Feudalisierung des Georgsbildes ist allgemein abendländisch.“ Spätestens ab dem ersten Kreuzzug im Jahre 1099 ist der Heilige Georg als Militär- und Soldatenheiliger ein fixer Bestandteil der abendländischen Tradition und beliebter Patron für diverse Herrscher- und Adelshäuser. Im späten Mittelalter tritt er hauptsächlich als Nothelfer und Schutzpatron in Erscheinung.²⁷

Obwohl das Motiv des Drachenkampfes²⁸, welches vor allem im Zuge der Kreuzzüge Einzug in die Georgslegenden fand, in Reinbots Version des Stoffes nicht in gewohnter Form zu finden ist, bleibt der Text politisch motiviert und hoch brisant (die Instrumentalisierung des

²⁶ Eine genauere Darstellung und Untersuchung zu den verschiedenen Varianten der Georgslegende findet sich u.a. bei HAUBRICHS, Wolfgang: Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. Königstein/Ts: Scriptor 1979 (Theorie - Kritik - Geschichte; 13).

²⁷ Vgl. HAUBRICHS: Georg, Heiliger, S. 380-384 (direktes Zitat auf S. 383).

²⁸ Andreas Hammer wies etwa darauf hin, dass es sich bei besagter Motivik um eine spätere Ergänzung des Erzählstoffes handelt, die zunächst vor allem durch bildliche Darstellungen in Europa Bekanntheit erlangte. In schriftlichen Werken erfuhr sie spätestens nach ihrer, sehr weit verbreiteten, Darstellung in der „Legenda aurea“ ab dem zwölften Jahrhundert einen großen Aufschwung (vgl. HAMMER, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2015 (Literatur/Theorie/Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik; 10), S. 370-371).

Drachenkampfs im Rahmen politischer Differenzen, auch innerhalb des westlichen Kulturraumes, war ein beliebtes Stilmittel in mittelalterlichen Texten auch außerhalb der Georgstradition).²⁹

Das Werk Reinbots ist stark durch die Kreuzzüge und die Kreuzritterschaft Georgs kontextualisiert, wie zahlreiche Textstellen zeigen, ganz deutlich etwa kurz vor seinem ersten Martyrium: *swaz ich noch strîte ie gestreit | durch dîn gotlîch êre* (Georg, V.3659-3660). Ein Umstand, der sich nur allzu leicht dadurch erklären ließe, dass vor allem (Kreuz-)Ritter, adelige Burgherren und Militärangehörige die Hauptrezipienten der Georgslegende im zwölften Jahrhundert waren.³⁰ In Reinbots Fall ist die Wahl des „hybriden Ritterheiligen“ als Protagonisten jedoch etwas differenzierter zu betrachten: „In poetischer wie anscheinend auch in kommunikationspragmatischer Hinsicht gehen im „Heiligen Georg“ also Sakrales und Profanes, Legendarisches und Romanhaftes, gehen Erzählsujet und Erzählformen eine hybride Verbindung ein. Und Entsprechendes gilt schließlich auch für die Protagonistenfigur selbst.“³¹ Strohschneider sieht in der Identität Georgs als „Ritterheiligen“ einen Versuch der Harmonisierung zweier Existenzformen, die zudem fundamental mit der Religions- und Heiratspolitik der Wittelsbacher in Verbindung steht.³² Der „Heilige Georg“ Reinbots entstand wohl als Reaktion auf politische und religiöse Unstimmigkeiten zwischen den Wittelsbachern und der katholischen Kirche.

Eine genauere Analyse zum Entstehungszeitraum des „Heiligen Georg“ (zwischen 1231 und 1256) im Kontext der Kreuzzüge unternahm Alan Murray in seinem Aufsatz: „Reinbot von Durne's "Der heilige Georg" as Crusading Literature“. Mit Ottos II. Machtübernahme, nach dem Tod seines Vaters im Jahr 1231, der in enger Verbindung zum römisch-deutschen König Friedrich II. stand, wurde die imperialistische Politik des Bayern-Herzogs zunächst fortgesetzt. Erst als eine versprochene Heiratsallianz zwischen den Hohenstaufnern und den Wittelsbachern, durch die Verlobung des Sohnes Friedrichs II. mit einer Tochter Ottos II, im Jahr 1235 scheiterte, wandte sich Otto zunehmend gegen die Krone und hin zum Papststuhl. Dies führte sogar so weit, dass Otto sich für eine Absetzung und Neuwahl des römisch-deutschen Königs aussprach. Im Jahr 1237 wurde Otto schließlich zum ersten Mal durch den Bischof von Freising,

²⁹ Vgl. MAISURADZE, Giorgi: Der Heilige Georg – Ein Held christlicher politischer Theologie. In: Sigrid Weigel (Hrsg.): Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Krieger. München: Wilhelm Fink Verlag 2007, S. 95-99, hier S. 98.

³⁰ Vgl. SCHWARZ, Monika: Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit. Inaugural-Dissertation. Universität Köln 1972, S. 55-56.

³¹ STROHSCHNEIDER, Peter: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift Beiheft 55 (2014), S. 295-305, hier S. 296.

³² Vgl. ebda., S. 296.

der ein treuer Anhänger Friedrichs II. war, exkommuniziert. Papst Gregor IX. hob die Exkommunikation kurze Zeit später wieder auf, da sie ohne dessen Zustimmung erfolgt war. Die zunehmende Isolierung Ottos II. auf der Seite der Kirche und die mangelnde Unterstützung, die ihm durch die römisch-katholische Kurie zuteilwurde, führten schließlich dazu, dass er sich wieder dem römisch-deutschen Herrscherhaus zuwandte. Nach dem Tod Gregors IX. im Jahr 1241 und dem frühen Tod seines Nachfolgers nach weniger als drei Wochen im Amt, kam es zu einer Zeit der Unsicherheit innerhalb der Kirche. Im Jahr 1246 wurde die Allianz zwischen den Wittelsbachern und den Hohenstaufnern durch die Verheiratung Elisabeths, der Tochter Ottos, mit dem Thronerben Konrad erneuert. Im Jahr 1249 wurde Otto schließlich erneut exkommuniziert und erst zwölf Jahre nach seinem Tode im Jahr 1253 wurde ihm ein kirchliches Begräbnis gewährt. Alan Murray sieht in der Verschriftlichung des „Heiligen Georg“ durch Reinbot von Durne einen Versuch zur Schadensbegrenzung. Trotz der ständigen Unstimmigkeiten war sich Otto II. der Importanz einer guten Beziehung zur römisch-katholischen Kirche durchaus bewusst.³³

Inwiefern sich die Heiratspolitik der Wittelsbacher im Werk Reinbots wiederfinden lässt und welche Rolle das Stifterpaar selbst für das Verständnis des Werkes spielen, wird etwas später noch thematisiert werden.

³³ Vgl. MURRAY, Alan: Reinbot von Durne`s "Der heilige Georg" as Crusading Literature. In: Forum for Modern Language Studies 22/2 (1996), S. 172-183, hier S. 172-176.

1.2 Georg als Teil der *Communio Sanctorum* und seine Integration in die Heilige Familie

1.2.1 Georgs patrilineare adelige Abstammung, sein Kreuzrittertum und die erste Erwähnung der Mutter

Monika Schwarz verwies in ihrer Dissertation zum „Heiligen Georg“, wie zuvor auch schon erläutert, auf seine große Bedeutung für die Kreuzritter, sodass Reinbots Inszenierung von Georg als einen Kreuzzugpatron und auch als einen Kreuzritter, zur Voraussetzung und Vorbedingung für das Verständnis des Textes gemacht werden muss. In der mittelalterlichen Gesellschaft war die Zugehörigkeit zu einem gewissen Stand, unter anderem auch zur Ausübung einzelner Tätigkeiten, an bestimmte Bedingungen geknüpft. Um ein Ritter zu werden, sollte man im besten Falle adeliger Abstammung sein.³⁴

Da adelige Abstammung im Mittelalter vorwiegend über die männliche Vererbungslinie weitergegeben, beziehungsweise inszeniert wurde,³⁵ reihte auch Reinbot seinen Protagonisten in diese Tradition ein, wobei die Namensgebung bereits die Importanz in der genealogischen Reihenfolge vorausdeutet, beziehungsweise neu kombiniert. Im „Georg“ heißt es zur Vorstellung der Söhne des Markgrafen mit Namen *Geori der Mezzaere* (Georg, V.108) folgendermaßen: *Der êrste hiez Theodôrus, | der mittel Demetrius, | der jungist nâch im Georîs* (Georg, V.119-121). Dass der Löwenanteil des adeligen und damit auch des ritterlichen Ansehens letztlich auf Georg übergehen wird, legt Reinbot in den nachfolgenden Versen mit ebenjenem Elan dar, mit dem er auch nicht müde wird, dessen adelige Herkunft und vor allem Ritterschaft zu betonen: *Dô der alt margrâve starp, | der ie vil manig êre erwarp, | dô wurden si ze ritter sâ* (Georg, V.131-133). Während Schwarz einige Beispiele dafür anführt, mit welchen höfischen Anredeformen Georg versehen wird,³⁶ vergisst sie darauf, zu betonen, dass ebenjene Titulaturen für den Markgrafen nicht ausschließlich von weltlichen Figuren hervorgebracht werden, wodurch die Hybridität des Ritterheiligen nochmals hervorgehoben wird. So bezeichnet ihn sogar Gott selbst gleichzeitig als *lieber friunt Georî* (Georg, V.1786) und als *der edeln liute herre* (Georg, V.1787). Kurze Zeit darauf, äußert sich auch der Engel

³⁴ Vgl. SCHWARZ: Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter, S. 60-61.

³⁵ Dies wird etwa auch am Beispiel der Gottesmutter ersichtlich, die nicht nur im „Passional“, sondern auch im „Heiligen Georg“, genealogisch dem Hause König Davids zugeordnet wird. Dieser wiederum war von Gott selbst als König von Israel und als Stammvater der Juden eingesetzt worden. Maria wird dabei, wie im „Passional“ deutlich gemacht, in erster Linie über ihren Vater Joachim an das Haus König Davids angebunden. Für Jesus war die patrilineare Abstammung aufgrund der jungfräulichen Empfängnis Marias nicht über Joseph möglich, weshalb die Problemlösung über Marias Genealogie gefunden werden musste, um den höfisch-herrschaftlichen Konventionen des Mittelalters genüge zu tun (vgl. HAMMER: Erzählen vom Heiligen, S. 126-131).

³⁶ Vgl. SCHWARZ: Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter, S. 61.

Cherubin zur Minderwertigkeit der Unterbringung Georgs im Haus der armen Witwe mit folgenden Worten: *welch marschalc herbergt dich hie? | der geherbergt keinen fürsten nie. | diu herberge ist dir ze schwach* (Georg, V.1999-2001). Die Ritterheiligkeit Georgs, die auf seiner Instrumentalisierung als Kreuzritter beruht, bleibt bestimmendes Charakteristikum für seine beiden Existenzformen sowohl in der Sphäre der Immanenz als auch in der Sphäre der Transzendenz.

Entgegen der Thesen Peter Strohschneiders, der von einer strikten Zweiteilung der Heiligenlegende in einen Heidenkämpfer- und Märtyrerteil ausgeht, welche zwangsläufig auch mit einer strengen Differenzierung zwischen seinen Daseinsformen einherginge,³⁷ wies unter anderem Monika Schwarz schon darauf hin, dass Georgs Kreuzritterdasein keinesfalls mit der Aufnahme seiner Märtyrertätigkeit endet. Wesentlich für diese Behauptung ist unter anderem die Bedeutung, die Reinbot Georgs Brüdern beimisst, denn Georg wäre sogar bereit gewesen seinen heilsmäßigen Weg zu verlassen, um seinen Brüdern ihr Leben zu retten (siehe dazu V.4830-4912). Viel wichtiger für die Analysen dieser Arbeit, ist allerdings die ständige Präsenz der Himmelskönigin und Gottesmutter Maria, welche Schwarz damit erklärt, dass diese als Patronin der Kreuzritter in Reinbots Werk in Erscheinung tritt. Georgs Minne sei dieser Frau zugewandt, wie man anhand der zahlreichen mariologischen Anspielungen erkennen könne. Zudem kämpfe Georg nicht alleine um die Gunst seines Gottes Christus, sondern zugleich auch um jene der Gottesmutter Maria.³⁸

Eine ähnliche Konstellation zeigte sich schon im Verhältnis Reinbots zu seinen Auftraggebern. Auch hier schrieb er nicht nur für seinen Mäzen Otto II., sondern vor allem auch für dessen Gattin Agnes, die entscheidenden Einfluss auf die Gestaltung des Werkes nahm. Maria kann, der These dieser Arbeit nach, als Schlüsselfigur für die Inszenierung von Georgs Heiligkeit angesehen werden. Sie dient nicht nur dazu, Georg, in Form der Konstruktion eines Geburtsmythos, in die Heilige Familie zu integrieren, sondern auch dazu, in der Parallelisierung mit der Frau des heidnischen Herrschers Dacian, die Heiligkeit Georgs systematisch im Bewusstsein zu halten und seinen Weg zum Heil vorzuzeichnen.

Wie Reinbot diesen Geburtsmythos rund um Georg erzeugt und welche Auswirkungen dies auf das weitere Verständnis des Textes hat, soll Gegenstand der nun folgenden Ausführungen sein.

³⁷ Vgl. STROHSCHNEIDER: *Georius miles – Georius martyr*, S. 781–811.

³⁸ Vgl. SCHWARZ: *Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter*, S. 66-67.

Georgs Integration in die Heilige Familie und die Gemeinschaft der Heiligen ist von Reinbot von langer Hand geplant. Gleich nach der ersten Geburtsschilderung³⁹ durch Reinbot, die Georgs patrilineare adelige Abstammung klärt und wohl zunächst das Ziel verfolgt, ihn und seine Brüder in die höfische Sphäre und auch jene des Kreuzrittertums einzubinden, werden seine Aktivitäten in der Sphäre der Immanenz mit Verweis auf den göttlichen Auftrag gerechtfertigt: *und ouch durch gotlîch êre | wâgt er den lîp sô sêre* (Georg, V.127-128). Eine Motivik, die zweifelsfrei mit dem Kreuzrittertum in Verbindung zu bringen ist. Während Georgs väterliche Abstammung im Text eindeutig geklärt wird und auch sein Vater durch seine namentliche Erwähnung identifizier- und erfahrbare ist, bleibt die mütterliche Herkunft der drei Ritter weitestgehend im Dunkeln. Dort heißt es folgendermaßen: *die drî helde ûz erkorn | wâren muoterhalp geborn | für wâr von Antioche* (Georg, V.147-149). Die Mutter verbleibt ohne Namen, und es ist außerdem nicht klar feststellbar, aus welchem adeligen Geschlecht sie stammt, beziehungsweise ob sie überhaupt adeliger Herkunft ist. Entgegen der Behauptung Stephanie Seidls, ist dem Text zunächst nicht zu entnehmen, dass es sich bei der Verbindung zwischen Georgs Eltern um eine ebenbürtige Adelsheirat handelte.⁴⁰ Nähere Informationen, beziehungsweise Mutmaßungen zur Mutter Georgs finden sich erst einige Verse später, als Georgs Bruder Demetrius dessen Geburtsmythos konstruiert. Angesichts der Bedeutung, die Reinbot der Namensgebung zuweist (wie man etwa auch an der Benennung Georgs nach seinem Vater sieht, in der gleichermaßen dessen Stellung innerhalb der Familie, unabhängig von der Reihenfolge der Geburt, vorausgedeutet wird) erscheint die Namenlosigkeit der Mutter nicht dem Zufall zu entspringen. Die Verklärung der Mutter durch Reinbot, aber auch die Verwendung der Naturmetaphorik für die Beschreibung der Brüder während des Heidenkampfes⁴¹ im Zusammenhang mit der Mutter, bereiten den später durch Demetrius erzeugten Geburtsmythos und die Identifizierung der Mutter Georgs mit der Gottesmutter Maria vor. Bevor das Hauptaugenmerk allerdings auf Georgs Mutter gelenkt werden kann, ist es notwendig, die Bedeutung der Brüder näher zu untersuchen, denen Reinbot in seinem Werk besonders große Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt.

³⁹ Im Text wird der Geburtsmythos des Georg insgesamt zweimal wiedergegeben (einmal durch Georgs Bruder Demetrius und einmal in der Wiedererzählung durch Reinbot), ausgründdessen wird hier von der „ersten“ Geburtsschilderung gesprochen.

⁴⁰ Vgl. SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 89.

⁴¹ Verwiesen sei hier auf folgende Verse: *als drî wilde valken | under kleinen vogelînen* (Georg, V.144-145), wobei die Falken metaphorisch für die drei Brüder stehen und die kleinen Vögel für die Heiden. Interessant für die Analysen dieser Arbeit ist zudem der Umstand, dass die drei Brüder in Reinbots Werk häufig zusammen genannt werden (vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 252). Dies spricht wohl auch für ihre enge Verbundenheit, die bis zum Ende des Werkes handlungsbestimmend bleibt.

1.2.2 Heiligkeit durch Verwandtschaft I: Die Brüder

Edith Feistner verwies unter anderem darauf, dass die Vorgeschichte der drei Brüder, in den uns sonst bekannten Überlieferungen der Georgslegende nicht vorhanden ist. Trotz allem geht sie davon aus, dass diese wahrscheinlich in wesentlichen Zügen in einer nicht überlieferten Vorlage enthalten war. Gleichwohl ist es jedoch der Umfang, beziehungsweise die Länge und Ausführlichkeit der Vorgeschichte, die Reinbots Werk von der übrigen Tradition abhebt und die Importanz der Episode und vielmehr noch der Brüder hervorhebt. Außerdem weist gerade dieser Erzählabschnitt besondere Ähnlichkeit mit dem „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach auf.⁴²

Jedenfalls bleibt unbestritten, dass die Brüder Georgs, neben der Gottesmutter Maria, den größten Stellenwert in Reinbots Legende einnehmen. Genauso wie der Ritterheilige selbst, entziehen sie sich einer eindeutigen Zuordnung zur Sphäre der Immanenz, oder zu jener der Transzendenz. Ihre besondere Präsenz zu Beginn der Erzählung, die noch von der Schilderung seiner Existenz als Heidenkämpfer dominiert wird, verhaftet sie zunächst in der immanenten Realität. Gleichzeitig nehmen auch die Erläuterung der genealogischen Hintergründe der Familie einen nicht unwesentlichen Raum und Stellenwert am Anfang des Werkes ein. Ihre direkte Verwandtschaft zu Georg und auch die Konstruktion des Geburtsmythos, die noch dazu durch Georgs Bruder erfolgt, offenbaren ihre aktive Teilhabe an der Sphäre der Transzendenz. Um den Status von Georgs Brüdern gegenüber dem Ritterheiligen zu klären, muss zunächst der Begriff der „Heiligkeit“ näher erläutert werden.

Andreas Hammer definiert Heiligkeit als etwas, das nur überindividuell fassbar ist. Er spricht Heiligen den Status als Individuen ab, da dies ein Merkmal der Immanenz wäre. Unterschiede würden vor Gott gänzlich an Bedeutung verlieren.⁴³ Hammer versucht den komplexen Status eines Heiligen folgendermaßen zu erklären:

[...] doch innerhalb der Sphäre der Transzendenz, innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen sind Differenzen nicht mehr möglich. Aus diesem Grunde ist es für die Heiligen nötig, sich schon zu Lebzeiten von der übrigen, menschlichen Gesellschaft zu exkludieren, um die Inklusion in die himmlische vorzubereiten. Die radikale Abkehr von der Welt spiegelt schon zu Lebzeiten ihre eigentliche Zugehörigkeit zur transzendenten Gemeinschaft der Heiligen wider.⁴⁴

Diese Abkehr von allen weltlichen Bezügen bedeutet letztlich auch eine Abkehr von der eigenen Familie, denn „[...] immanente Zusammenhänge wie Ehe, Familie, Geschlecht usw.

⁴² Vgl. FEISTNER, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt; 20), S. 137.

⁴³ Vgl. HAMMER: Erzählen vom Heiligen, S. 225-226.

⁴⁴ Ebda., S. 226.

sind unwichtig geworden.“⁴⁵ Auf den ersten Blick mag dieser Umstand in Hinblick auf den „Heiligen Georg“ Reinbots diffizil erscheinen und sogar eine Gefahr für die Integrität des Heiligen in der Sphäre der Transzendenz und in seinem Status als Heiliger selbst darstellen, fordert er doch während seines Martyriums durch den heidnischen König Dacian seine ritterlichen Attribute zurück, um seine Brüder vor dem tödlichen Vergeltungsschlag des Heidenkönigs beschützen zu können: *gebt mir schilt unde sper, | harnasch unde ros her; | und mîn swert lieht gemâl* (Georg, V.4907-4909). Auch in der Forschung wurde diese Textstelle viel diskutiert und bot nicht selten Anlass dazu, die Ambivalenz seiner Heiligkeit hervorzuheben.⁴⁶ Selbst in seiner Todesszene denkt er noch daran, für seine Brüder bei Gott Fürbitte zu leisten: *und lâ dir bevolhen sîn | die vil lieben bruoder mîn* (Georg, V.6107-6108).

Die Tatsache, dass eine vollkommene Exklusion Georgs aus der Gesellschaft und vor allem Familie nicht vollzogen wird, liegt nicht zuletzt an einem literarischen Kunstgriff Reinbots, der sich wiederum unter anderem in der Namensgebung der Brüder zeigt. Mit Demetrius und Theodorus integriert Reinbot die wohl bekanntesten und bedeutsamsten griechisch-byzantinischen Militärheiligen in Georgs Familie und macht sie zu vollwertigen Mitgliedern seiner Sippe.⁴⁷ Während Julia Weitbrecht in ihren Besprechungen zu Stephanie Seidls Werk „Blendendes Erzählen“ die Relevanz der Brüder bis zum Ende des Werkes als „spezifisch höfische Signatur des ‚Georg‘ Reinbots“⁴⁸ identifizierte, widerspricht ihr bekannter Status als Militärheilige und ihre Bedeutung für die Inszenierung von Georgs Identität als Ritterheiliger, in Reinbots Werk, dieser These. Sie sind also, ebenso wie Georg, wenngleich nicht in derselben Dimension, schon am Beginn des Werkes sowohl in der Sphäre der Transzendenz als auch in jener der Immanenz verortet. Auf die Frage, wie die Brüder die andauernden Heidenkämpfe unbeschadet überstehen konnten, antwortet Reinbot sich selbst: *daz ir keiner ie genas, | daz was daz groezest wunder | daz got ie schuof besunder*. (Georg, V.338-340). Eine etwaige Loslösung von ihnen im Zuge von Georgs Ankunft an Dacians Hof muss, obwohl die höfische Inszenierung und Aufmachung in eine andere Richtung zu weisen scheint, unter diesem Blickwinkel betrachtet werden.

⁴⁵ Ebda., S. 312.

⁴⁶ Einen Überblick hierzu bietet etwa BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 95 und S. 125-126, oder auch SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 142-144.

⁴⁷ Vgl. STROHSCHNEIDER: Georius miles – Georius martyr, S. 785.

⁴⁸ WEITBRECHT, Julia: Besprechungen zu Stephanie SEIDLs: Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters. Berlin u. Boston: de Gruyter 2012, X, 267 S., 4 Abb. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 141) und Astrid LEMBKE: Erzählte Heiligkeit. St. Georg in mittelalterlicher Dichtung. Berlin: trafo Wissenschaftsverlag 2008, 146 S. (Reihe Hochschulschriften; 23), S. 520.

Nicht nur Georg ist heilig von dem Zeitpunkt seiner Geburt an, sondern auch seine Brüder. Aber auch diese These erscheint auf dem ersten Blick nicht unproblematisch, findet doch einer Hierarchisierung zwischen den Figuren statt, welche innerhalb der Sphäre der Transzendenz nicht existieren dürfte.⁴⁹ Diese wird von seinen Brüdern selbst konstruiert, indem sie Georg in einen, sie überragenden, Status erheben, wenn sie von seinen Heldentaten berichten und hingegen über ihre eigenen Taten folgendes feststellen: *und bejagt wir prîss und êren iht, | des giht man uns ietwedern niht* (Georg, V.199-200). Außerdem wollen sie ihrem Bruder Georg ihre eroberten Ländereien überlassen (vgl. Georg, V.201-237). Diese Hierarchisierung ist ein Zeichen der Hybridität der Heiligkeit Georgs, die in seinem Status als Ritterheiliger festgeschrieben scheint. Gleichzeitig ist sie aber auch notwendig, um die herausgehobene Stellung innerhalb der Erzählung in Abgrenzung von seinen Brüdern zu konstruieren. Umso bedeutender ist in dieser Hinsicht die Tatsache, dass gerade Georgs Bruder Demetrius, die Entstehung seines Geburtsmythos einleitet, der an späterer Stelle in Reinbots Werk von Reinbot selbst vollendet, beziehungsweise fortgeführt wird.

1.2.3 Heiligkeit durch Verwandtschaft II: Die Einführung des „Geburtsmythos“ durch Georgs Bruder Demetrius und die Rolle der Mutter

Interessant für die Analysen dieser Arbeit ist vor allem jene Stelle, als Demetrius die Rolle der Mutter bei Georgs Geburt hervorhebt und gleichzeitig auf Gottes Präsenz bei ebenjener verweist, wenn er sagt:

*ich waene nie zer werlde wîp
trüege sô gar vollkommen lîp.
ich hânz dâ für, sunder spot,
daz ieman lebe âne got,
der daz geprüeven kunde
wie süeze waer diu stunde
dâ sîn von êrste wart gedâht
und diu liebe zesamen brâht.
do gesât wart sîn sâme,
dâ was mit voller âme
diu werlt mit fröuden übersât.*(Georg, V.251-261)

Wie unter anderem Klaus Brinker in seinen Untersuchungen zu Reinbots „Heiligen Georg“ feststellte, wird Georg unter anderem mit Hilfe seines Geburtsmythos derart in die Erzählung eingeführt, dass ihm der Status eines Heiligen schon seit der Geburt zugestanden wird. In dieser Hinsicht stehe er, neben zahlreichen anderen Heiligenlegenden, etwa dem „Servatius“

⁴⁹ Vgl. HAMMER: Erzählen vom Heiligen, S. 226.

Heinrichs von Veldeke nahe, auf den Reinbot explizit Bezug nimmt, nicht aber dem „Gregorius“ Hartmanns von Aue, dessen Status als Heiliger erst am Ende der Erzählung gefestigt erscheint. Brinker erwähnt zudem, dass die adelige Abstammung Georgs, aber auch die besondere Tugendhaftigkeit und Gottesfürchtigkeit des heiligen Kriegers über die Eltern konstruiert und an den Ritterheiligen weitergegeben werden. Reinbot folge in dieser Hinsicht den gängigen Methoden der mittelalterlichen Hagiographen. Brinker hebt zwar hervor, dass Reinbot, was die Inszenierung der Herausgehobenheit Georgs betrifft, Heinrich von Veldeke um ein Vielfaches übertreffe, vergisst aber auf jene Besonderheit einzugehen, die aus der unterschiedlichen Verteilung und Gewichtung der elterlichen Rollen erwächst.⁵⁰

Insbesondere über seine Eltern wird, wie ich behaupte, Georgs „doppelte Identität“ als Ritterheiliger markiert. Während Georg schon in der, einige Seiten zuvor geschilderten, Darlegung seiner genealogischen Verhältnisse, durch seinen Vater in der adeligen Schicht verortet wurde und damit ein Zeichen für seine besondere Auserwähltheit setzte, wird er, wie ich behaupte, hauptsächlich über seine Mutter in der Sphäre der Transzendenz verortet.⁵¹

Die Rolle der Mutter bei der Identitätskonstruktion Georgs, wird vor allem bei der Beschreibung des Geburtsmythos deutlich und soll nun näher dargelegt werden.

Interessant für die Analysen dieser Arbeit, ist vor allem der hierarchische Aufbau der verschiedenen Geburtsschilderungen Georgs, die sich im weiteren Verlauf von Reinbots Werk bis zu seinem unanzweifelbaren Status als „Heiligen“ potenzieren.

Klaus Brinker wies in seinen Analysen zur Geburtsschilderung des Heiligen Georg durch dessen Bruder Demetrius darauf hin, dass diese stark an die Geburt Christi erinnere, wie sie im Lukasevangelium der Bibel geschildert werde. Besonders augenfällig sei auch die Betonung der Freude, die mit Georgs Geburt einhergeht und welche Brinker mit einer kosmischen Freude identifiziert.⁵²

In der Tat scheint die Freude über Georgs Geburt allumfassende Ausmaße angenommen zu haben. So ist etwa von einer *werlt mit fröuden übersât* (Georg, V.261), einem „Lager der Freude“ (V.265), der Freude verschiedener Blumen (darunter explizit der Rosen, vgl. V.269

⁵⁰ Vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 104-105.

⁵¹ Vgl. ANGENENDT, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 1997, S. 99. Dabei gilt es zu beachten, dass der Adel, beziehungsweise die adelige Abstammung von den mittelalterlichen Hagiograph*innen zu einer der wichtigsten Kriterien gemacht wurde, um göttliche Auserwähltheit zu markieren. Die Durchsetzung der merowingischen Hagiographie führte schließlich dazu, dass die adelige Herkunft sogar zur Voraussetzung für die Erlangung von Heiligkeit wurde. Allgemein kann für das gesamte Mittelalter festgehalten werden, dass die überwiegende Mehrheit der Hagiograph*innen ihre Heiligen aus Adeligen bezogen. Diese Praxis diene nicht zuletzt auch dazu, das adelige Geschlecht der Auftraggeber*innen zu legitimieren und deren Herausgehobenheit zu markieren (vgl. ebda., S. 99-100).

⁵² Vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 105-106.

und V.273), der Freude aller Tiere (vgl. V.286-287) und schließlich auch aller Angehörigen der Sphäre der Transzendenz (vgl. V.288-294), die Rede. Die Geburt Georgs erweise sich schließlich, so Brinker, „als eine Nachbildung der Sendung des Gottessohnes“, wofür unter anderem die Verwendung des Adjektivs *süeze* (V.256) stehe, welche den geistlichen Gehalt der Textstelle zusätzlich betone.⁵³

Diese Interpretationsmöglichkeit Brinkers wird schließlich gestützt durch die letzten Verse der Geburtsschilderung, in welchen es heißt: *sich fröut got und die muoter sîn | des fürsten klâr ûz Palastîn* (Georg, V.293-294). Klaus Brinker sieht in der Verwendung des Wortes *fröut*, welches in der Präsensform des Mittelhochdeutschen steht (zuvor wurde auf das Präteritum zurückgegriffen), gerade in dieser Tatsache einen Beweis dafür, dass Gott und Maria auch seine militärischen Taten gutheißen. Georg erscheint also auch in dieser Hinsicht als „Gotteskrieger“, beziehungsweise Krieger im Dienste Gottes und dessen Mutter.⁵⁴

In der neueren literaturwissenschaftlichen Forschung zum „Heiligen Georg“ wird diese Lesart Brinkers weniger euphorisch geteilt. Buhr, Lembke und Ott weisen demzufolge auf die Möglichkeit hin, dass es sich bei *fröut* in diesem Zusammenhang lediglich auch um eine verkürzte Form des Präteritums handeln könnte, wenngleich Brinkers Interpretationsmöglichkeit nicht in Abrede gestellt wird.⁵⁵ Die Mehrdeutigkeit des Textes tritt an dieser Stelle besonders deutlich zu Tage. In der Forschung blieb allerdings unberücksichtigt, dass auch die Rolle der *muoter* hier vieldeutig bleibt. Im Text wird nicht genau definiert, ob es sich bei dieser um die Mutter Georgs, oder die Gottesmutter Maria handelt. Ähnlich wie bei der vorangegangenen Textstelle, in welcher Georgs genealogisch-adelige Abstammung von seinem Vater erläutert wurde, bleibt auch hier die Mutter namenlos und eröffnet verschiedene neue Interpretationspotentiale für den Text.

Dennoch liefert die Textstelle gewisse Anhaltspunkte, die darauf schließen lassen, dass die Leserschaft Reinbots dazu bewogen werden sollte, die hier genannte *muoter* mit der Gottesmutter zu identifizieren. Maria selbst bleibt dabei in all diesen Versen, trotz zahlreicher Parallelen und Anspielungen auf ihre Person, namentlich ungenannt. Zudem wird die höfisch-ritterliche Sphäre auch im Geburtsmythos, trotz der starken Transzendierung, aufrecht und

⁵³ Vgl. ebda., S. 106 (direktes Zitat: ebda.). Brinker verweist diesbezüglich auf die Bedeutung des Wortes als „heilsbringend“, sowie auf das Vorkommen des Begriffs in ebenso religiöser Konnotation bei Bernhard von Clairvaux (als Vertreter der mittelalterlichen Mystik), wo es das „sanfte Einströmen der Gnade Gottes“ versinnbildliche (vgl. ebda., S. 248, direktes Zitat: ebda.). Auf die (religiöse) Bedeutung des Begriffs bei Wolfram wird in den Analysen zum „Willehalm“ noch eingegangen.

⁵⁴ Vgl. ebda., S. 106.

⁵⁵ Vgl. BUHR, Christian/LEMBKE, Astrid/OTT, Michael R. (Hrsg.): Reinbot von Durne: Der Heilige Georg. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar und Materialien zur Stofftradition. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2020, S. 161.

präsent gehalten, wie der Verweis auf die umhergehenden Ritter und Damen bezeugt. Bei genauerer Analyse fällt allerdings auf, dass ebendiese höfischen Akteure in einem Atemzug mit den Rosen genannt werden, die besonders im Kontext des Märtyrertums, aber vor allem auch der Marienverehrung stark symbolisch aufgeladen sind. So heißt es in besagten Versen: *sich fröuten die rôsen, | und stolzen unde lösen | begunnen riter und frouwen* (Georg, V.269-271). Reinbot kombiniert hier, so behaupte ich, zum ersten Mal die religiöse Sphäre mit der weltlich-höfischen Minnethematik. Die religiöse Aufladung des Minnerittertums, das sich hier in den umherspazierenden Rittern und Damen wiederfindet, ist umso bedeutender, wenn man berücksichtigt, dass die Rose als Synonym für die Gottesmutter im „Heiligen Georg“ des Öfteren Verwendung findet. Generell erweckt die Naturmetaphorik, die Demetrius nutzt, um das Geburtswunder Georgs zu beschreiben, einen paradiesischen Eindruck. Um diesen Eindruck zu bekräftigen, spielen auch die Blumen eine entscheidende Rolle.

Die (roten) Rosen, welche symbolisch den Märtyrern zugeordnet wurden, waren gemeinsam mit den (weißen) Lilien die bedeutendsten Pflanzen, die im Paradies zu finden seien. Beide Blumen stehen aber nicht nur für das Paradies, sondern sind auch Symbole für die Keuschheit und die Reinheit. Besonders die Lilie⁵⁶ wird den Jungfrauen gerne und oft zugeordnet und ist im Mittelalter, neben der Rose, ein beliebtes Synonym für die Gottesmutter Maria.⁵⁷

Die Beschreibung der allumfassenden Freude über Georgs Geburt, dient einerseits, so meine These, der Inszenierung von Georgs Jungfräulichkeit, die im Mittelalter viel mehr war als die schlichte Enthaltensamkeit von körperlicher Sexualität und andererseits, wie sich später noch zeigen wird, der Anbindung an die „Freudenkönigin“ Maria.

Die Jungfräulichkeit selbst erweist sich im Mittelalter als eine Art „performativer Status“, der erreicht werden kann und häufig auch soll, sowie eine geistige Einstellung, welche auch eine körperliche Verfassung inkludiert.⁵⁸ Wenngleich der Status der Jungfräulichkeit bezüglich Georgs Rittertum und der Darstellung seiner expliziten Männlichkeit, die im Laufe der Erzählung immer wieder hervorgehoben wird, zunächst verwundern möchte, so ist dennoch eine starke Tendenz innerhalb der Legendentradition rund um den Heiligen Georg zu erkennen, die den Ritterheiligen in die Nähe zu seinen jungfräulichen, weiblichen Leidensgenossinnen führt. Sichtbar wird dieser Umstand etwa an den vielgestaltigen Foltermethoden, denen Georg

⁵⁶ Verwiesen sei hierbei auf die Wiedererzählung des Geburtsmythos durch Reinbot, in welcher die Lilie nochmals explizit erwähnt wird, um die keusche Abstammung des Markgrafen zu exemplifizieren und seine Parallelisierung mit Jesus Christus voranzutreiben: *der sâme ist balsam, liljen bluot. | dar ûz wart der degen fruot, | der ûz erkoren markîs.* (Georg, V.4795-4797).

⁵⁷ Vgl. ANGENENDT: Heilige und Reliquien, S. 119-120.

⁵⁸ Vgl. RICHES, Samantha J.E.: St. George as a male virgin martyr. In: Samantha J.E. Riches und Sarah Salih (Hrsg.): Gender and Holiness. Men, Women and Saints in Late Medieval Europe. London/New York: Routledge 2002, S. 79-99, hier S. 71.

während seines Martyriums ausgesetzt wird. Während männliche Märtyrer in der Regel nur einer tödlichen Folterung unterzogen werden, erleiden Märtyrerinnen häufig vielfältige Foltermethoden (hervorzuheben wären diesbezüglich die Martyrien der Heiligen Barbara, Lucia oder Margareta).⁵⁹ Samantha Riches hob diesbezüglich in ihren Untersuchungen zur Georgslegende folgendes hervor: „It is notable that St. George, with his litany of tortures, seems to fit into the archetype of the female virgin martyr far more easily than that of the stereotypical male martyr.“⁶⁰ Nichtsdestotrotz zielen diese narrativen Muster aber nicht darauf ab, Georg mit weiblichen Märtyrerinnen zu parallelisieren, sondern sie dienen primär der Entlehnung eines diesen Märtyrerinnen inhärenten Figurenmerkmals, nämlich der Jungfräulichkeit.⁶¹ Die Konstruktion von Georgs Jungfräulichkeit scheint dadurch verstärkt zu werden, dass Georg, neben allgemeinen Kategorien des irdischen Lebens, vor allem die Freude der Rosen besonders hervorhebt, welche, wie zuvor schon erwähnt wurde, gern als Synonym für die Gottesmutter Maria verwendet wurden. Damit einher geht auch Georgs Identität als Kreuzritter im Dienste Gottes und vor allem aber auch im Dienste Marias. Samantha Riches meint dazu:

St. George`s standard emblem, the red cross on a white field, asserts him as a miles Christi, a knight of Christ, which would seem to imply a chaste state, but of potentially far greater significance is his other role, as the champion of the Virgin Mary, for the virginal Queen of Heaven would surely require a virginal champion.⁶²

Gleichzeitig jedoch widersprechen die Formulierungen, welche für Georgs Geburtsschilderung gebraucht werden, den gängigen Vorstellungen einer christlichen Wundergeburt, die sich neben der Betonung der besonderen Schönheit und Auserwähltheit des Markgrafen doch vor allem auch durch den Verzicht auf Sexualität auszeichnet.⁶³ So heißt es etwa: *do gesât war sîn sâme, | dâ was mit voller âme | diu werlt mit fröuden übersât* (Georg, V.259-261) und kurze Zeit darauf ist vom Westwind die Rede, der eine Bettstatt der Freude errichtete: *der süeze wint westen | und kunden unde gesten | mit fröuden waer gebette* (Georg, V.263-265). Diese Formulierungen erzeugen eine erotische Atmosphäre und begünstigen die etwas später erfolgende „Erotisierung des heiligen Körpers“⁶⁴, von welcher Andreas Krass in seinem Aufsatz „Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters“ spricht. Gleichzeitig sind diese Formulierungen das Ergebnis der ambivalenten

⁵⁹ Vgl. ebda., S. 68-71.

⁶⁰ Ebda., S. 71.

⁶¹ Vgl. ebda., S. 71.

⁶² Ebda., S. 77.

⁶³ Vgl. ANGENENDT: Heilige und Reliquien, S. 22.

⁶⁴ KRASS, Andreas: Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters. In: Andreas Krass und Thomas Frank (Hrsg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 2008, S. 153.

Identität Georgs als Ritterheiliger, der nicht nur die Gottesliebe und die damit verbundene literarische Tradition in seine Person und seinen Körper inkorporieren muss, sondern auch die weltliche Liebe und speziell die höfische Minne. In diesem Zusammenhang erinnere die durch Demetrius geschilderte Szenerie zum Zeitpunkt der Geburt Georgs an einen *locus amoenus*, wie Andreas Krass feststellt, also jenem (paradiesischen) Ort, der von den höfischen Dichtern des Mittelalters besonders gern zur Schilderung von Liebesszenen verwendet wurde.⁶⁵ In weiterer Folge verweist Krass auch auf die sexualisierten Naturschilderungen, die im Zuge des Aufgreifens dieses literarischen Ortes der höfischen Dichtung unvermeidbar sind, verabsäumt aber einen Zusammenhang mit dem „Hohelied“ herzustellen, welches, wie später noch deutlicher erscheinen wird, aber von eminenter Bedeutung für ein tiefergehendes Verständnis des Textes ist. Dazu aber später mehr.

Ebenso wie Brinker, verweist Krass auf den Umstand, dass diese Schilderung stark an die Ankunft Jesu Christi in Jerusalem erinnere,⁶⁶ wodurch letztendlich eine Parallelisierung Georgs mit Jesus Christus vorbereitet wird, ähnlich wie dies auch mit Georgs Mutter und der Gottesmutter Maria geschieht.

1.2.4 Heiligkeit durch Verwandtschaft III: Die Wiedererzählung des Geburtsmythos durch Reinbot von Durne und die endgültige Integration des Ritterheiligen in die Heilige Familie

Um die vorangegangenen Ausführungen und Interpretationen nachvollziehen zu können, ist es notwendig, die Geburtsschilderung Georgs durch Demetrius mit jener zu vergleichen, die im sogenannten „Märtyrerteil“ der Erzählung durch Reinbot von Durne, in Form eines fiktiven Erzählerdialogs, wiedergegeben wird. Jene Textstelle bildet das inhaltliche Zentrum des Märtyrerteils, der sich aus vier aufeinanderfolgenden Martyrien des Georg zusammensetzt. Nach dem zweiten Martyrium, bei welchem er in vier Stücke zersägt worden war und anschließend von den Engeln Cherubin und Michael wiedervereint und ins Leben zurückgeholt wird, lässt Reinbot eine*n fiktive*n Leser*in folgende Feststellung tätigen:

*sol allez dinc daz ie wart
gelîchen rehte sîner art,
sô muoz diu liehte rôse sîn
muoter des von Palastîn.
„der sunne der vater ouch dar zou.
swenn er an dem morgen fru
sunder allez wolken stât*

⁶⁵ Vgl. ebda., S. 152-153.

⁶⁶ Vgl. ebda., S. 153-157.

und alsô brehende ûf gât,
sô bricht sîn klâr liehter schîn
in der rôsen kämerlîn;
dâ brüet der sâme inne
von ir zweier minne [...]‘ (Georg, V.4783-4794)

Durch diesen geschickten Kunstgriff Reinbots, versucht er die Rezeption seiner Leserschaft in eine gewisse Richtung zu lenken. Nach den vorangegangenen Schilderungen von Georgs Aussehen, Gemüt und Charakter, ließe der Text, sofern man der christlichen Lehre folge, gar keine andere Interpretationsmöglichkeit zu als diejenige, Georg als Sohn Marias (hier mit Hilfe ihres Synonyms als *liehte rôse* bezeichnet) und damit letztlich als Sohn Gottes zu identifizieren. Wenngleich letzterem eine geringere Bedeutung für das Textverständnis und mehr noch für seinen Geburtsmythos zugesprochen werden kann, was nicht zuletzt daran erkennbar ist, dass Gott erst nach Maria genannt wird und auch die nachfolgenden Ausführungen eher bemüht sind, die Bedeutung der weiblichen Abstammungslinie für Georgs Auftreten im Text zu verdeutlichen. Auch in der Forschung blieb dieser Umstand nicht unberücksichtigt.

Klaus Brinkers Lesart dieses, zunächst seltsam anmutenden, Dialogs Reinbots mit einem oder einer idealen Leser*in (vgl. Georg V.4781-4825), beeinflusst das weitere Textverständnis. Während der oder die Leser*in lediglich auf die Identifikation von Georgs Mutter mit Maria eingeht, verweist Reinbot, nach Brinkers Lesart, erst danach auf die Rolle des Vaters.⁶⁷

Interessanterweise bleibt dabei festzustellen, dass Gott selbst durch die Verwendung des Synonyms *sunne* immanent ungreifbar bleibt. Er wird lediglich durch seine Auswirkungen auf die *liehte rôse*, also Maria, und schließlich auch auf den *degen frou*t (Georg, V.4796), also Georg, erfahr- und wahrnehmbar. Die Himmelskönigin selbst wird zum Mittelpunkt des Geschehens stilisiert und ist neben Georg die wichtigste Figur, der selbst wiederum über sie definiert wird. Dies tritt besonders deutlich zu Tage, wenn Reinbot auf die zehn Himmelschöre⁶⁸ verweist, denn der himmlische Gesang tritt in Reinbots Werk besonders häufig im Zusammenspiel mit der Gottesmutter Maria in Erscheinung⁶⁹ und scheint nicht zuletzt auch auf das „Hohelied“ oder „Hohe Brautlied“ zu verweisen, dass im „Heiligen Georg“ eine

⁶⁷ Vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 107.

⁶⁸ Gemeint sind hier die neun himmlischen Chöre (die sich aus Engeln zusammensetzen), welche gleichzeitig eine himmlische Hierarchie konstituieren (siehe dazu BUHR/LEMBKE/OTT (Hrsg.): Stellenkommentar zum „Heiligen Georg“, S. 171, Stellenkommentar zu V.1001). Unklar bleibt, wer oder was den zehnten Platz in Reinbots Hierarchie einnimmt. Denkbar wäre beispielsweise, angesichts der Stilisierung und Instrumentalisierung des Ritterheiligen als ambivalente Figur an der Schwelle zwischen Weltlichkeit und Heiligkeit, aber auch zwischen Engelsdasein und Ritterlichkeit, dass dieser Platz mit den Ritterheiligen besetzt ist. An etwas späterer Stelle spricht er jedenfalls vom neunten Himmel als dem höchsten Himmel und damit als Aufenthaltsort Gottes: *höher künic Altissimus | in dem niunden himel oben* (Georg, V.3818-3819).

⁶⁹ Verwiesen sei hierbei auf folgende Textstellen: V.958-962; V.979-980; V.1001-1004; V.1009-1013; V.2784-2785; V.3942-3943; V.3951-3952; V.4804-4806).

entscheidende Rolle zu spielen scheint: *so ist er in solhem werde | in dem klâren himel oben: | dâ muoz in mit gesange loben | die zehen koere über al* (Georg, V.4802-4805).

Auch der weitere Dialog zwischen dem, beziehungsweise der fiktiven Rezipient*in, ist durch einen starken Bezug auf die Gottesmutter gekennzeichnet. So fragt diese*r nach der Art und Weise von Georgs kindlicher Ernährung und ob Georg, das *rôsen kint* (Georg, V.4807), gestillt worden sei. Reinbot verneint diese Frage und spricht stattdessen von *muskâtblout und nâgelîn* (Georg, V.4810) als dessen Nahrungsmitteln.

Dazu verweist Klaus Brinker ebenfalls auf einen Zusammenhang mit Maria, da in der „Erlösung“, einer geistlichen Dichtung aus dem 14. Jahrhundert,⁷⁰ ebenjene beiden Dinge in Bezug auf Marias „adeligen“ Geruch bei ihrer Himmelfahrt genannt werden. Auch der *vîol wâz*, welchen der Ritterheilige zu trinken pflege (vgl. Georg, V.4812), tritt in der mittelalterlichen Dichtung als Sinnbild für die Demut und in enger Anbindung an die Gottesmutter und Jesus Christus vermehrt in Erscheinung.⁷¹ All diese Sinnbilder und sprachlichen Symbole legen in ihrer Anwendung auf Georg und in erster Linie dessen Mutter, schließlich dann aber auch seinen Vater, eine Identifikation Georgs mit Jesus selbst nahe, die jedoch, so Brinker, nicht in einer völligen Auflösung der Unterschiede und damit in einer Gleichsetzung der beiden Figuren mündet, sondern die besonders stark potenzierte „imitatio Christi“ Georgs vor Augen führen soll.⁷²

Auch Reinbot dürfte diese Konsequenz seiner literarischen Überhöhung durchaus bewusst gewesen sein, weshalb er auch innerhalb dieser Textstelle nicht müde wird, die Ambivalenz hervorzuheben, die in der Natur des Ritterheiligen liegt, wenn er etwa betont, *daz im kann niht genôzen | uf der breiten erde* (Georg, V.4800-4801), oder in der Schlusspassage des Dialogs die göttliche Berufung Georgs im Turmgefängnis König Dacians in Erinnerung ruft, in welcher Gott selbst zur Rettung Georgs erschienen war (vgl. Georg, V.4816-4825).

1.2.5 Zwischenfazit: Die Konstruktion von Georgs Heiligkeit über seine Anbindung an die Gottesmutter Maria im „Geburtsmythos“

Wie sich an den vorangegangenen Ausführungen gezeigt hat, ist die Genealogie und ihre literarische Konstruktion von entscheidender Bedeutung für die Inszenierung der Heiligkeit des Protagonisten. Dabei können vor allem Georgs Brüdern Demetrius und Theodorus, aber auch

⁷⁰ Vgl. Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung aus dem 14. Jahrhundert. Mittelhochdeutscher Text aufgrund der sämtlichen Ausgaben zum ersten Mal kritisch herausgegeben von Friedrich MAURER. Leipzig: Reclam 1934 (Deutsche Literatur: 2. Geistliche Dichtung des Mittelalters; 6).

⁷¹ Vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 249.

⁷² Vgl. ebda., S. 107.

seiner Mutter, in ihrer literarischen Verklärung als Gottesmutter Maria, ein großer Stellenwert beigemessen werden. Georgs noch lebender und immanent wie transzendent greifbarer Familie, in Form seiner Brüder,⁷³ wurde in den vorangegangenen Ausführungen deshalb so viel Raum zugestanden, weil sie (insbesondere Demetrius) in ihrer literarischen Gestaltung durch Reinbot, die Konstruktion und Inszenierung von Georgs Heiligkeit über weibliche Figuren (erstinstanzlich über die Mutter der drei Heiligen), sowie die Rezeption der Leserschaft, maßgeblich beeinflussen. Dieser Umstand wird nicht zuletzt in der Wiedererzählung des Geburtsmythos durch Reinbot selbst deutlich vor Augen geführt. Genauso wie die strikte Trennung der Erzählung in zwei Teile und damit auch zwei Daseinsformen Georgs, wie sie Strohschneider vornahm, abzulehnen ist, so bedürfen auch die neueren Argumente Stephanie Seidls einer Aktualisierung. Entgegen ihrer Behauptung, dass beide Elternteile der drei Ritter, durch ihre Abstammung von hochadeligen Geschlechtern, ihre Tugenden und ihre höfische Vollkommenheit an ihre Kinder weitervererben und sie somit in der höfisch-adeligen Welt verorten, scheint die Situation im „Heiligen Georg“ des Reinbot von Durne etwas komplexer zu sein. Indem die Mutter der drei Ritter namenlos bleibt und lediglich ihr Herkunftsort Antiochia⁷⁴ angegeben wird, eröffnen sich neue Interpretationsmöglichkeiten. Meiner These nach, werden die drei Heiligen zunächst vorwiegend über ihren Vater an die adelig-höfische Sphäre angebunden, wohingegen der Mutter, vor allem rund um die Konstruktion von Georgs Geburtsmythos, durch ihre Parallelisierung mit der Gottesmutter Maria, eine hohe Wirkmächtigkeit für die Sphäre der Transzendenz zugeschrieben werden kann. Über sie wird Georgs Heiligkeit erstmals in Szene gesetzt. Demetrius beginnt seine Ausführungen zu Georgs Geburt mit einem Lob seiner Mutter, welche sich von anderen Frauen dadurch hervorhebe, dass sie mit einem so vollkommenen Menschen wie Georg schwanger wurde und legt damit gleich zu Beginn den Fokus auf eine weibliche Akteurin. Ausgehend davon konstruiert und inszeniert er Georgs Heiligkeit in Abhängigkeit von (geistlicher) Liebe, welche mit einer ausgeprägten Naturmetaphorik beschrieben wird, und vor allem von der Betonung der *fröude*⁷⁵, welche kosmische Ausmaße anzunehmen scheint. In der Forschung gab es zum gehäuftem Auftreten

⁷³ Während der Vater durch seinen Tod aus der Familie ausgeschieden, und damit immanent ungreifbar geworden ist, bleibt das Schicksal der Mutter der drei Brüder (wohl bewusst) im Dunkeln. Sie ist nur in der Sphäre der Transzendenz durch ihre Verklärung als Maria erfahrbar, wenngleich sie auch hier, im Gegensatz zu Gott, nicht aktiv ins Geschehen eingreift, sondern nur in ihren Auswirkungen auf den Ritterheiligen erfahrbar wird.

⁷⁴ Dies ist insofern von Bedeutung, als Antiochia jener Ort ist, in welchem die Jünger Jesu Christi erstmals als Christen bezeichnet wurden (vgl. BULL, Klaus-Michael: 3. Die Apostelgeschichte (Apg). Bibelkunde des Neuen Testaments. Die kanonischen Schriften und die Apostolischen Väter. Überblick – Themakapitel – Glossar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸2018. In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): Digitale Bibelkunde; <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/bibelkunde/bibelkunde-nt/apostelgeschichte-apg> (zuletzt aufgerufen am 11.02.2024 um 21:27).

⁷⁵ In den Versen 230-296 findet sich das Verb *fröude* in verschiedenen, abgewandelten Formen insgesamt zehn Mal (V.261; 265; 269; 274; 278; 282; 285; 287; 288; 293).

dieses Verbs unterschiedliche Erklärungsansätze. Während Klaus Brinker eine Parallele zur „Freude bei der Geburt Christi (Luk. 2,10)“⁷⁶ zieht und damit einen rein geistlichen Ansatz verfolgt, weist Stephanie Seidl auf die weltlich-höfische Komponente hin, welche in der Szene mitschwingt, wenn explizit die Freude der *riter und frouwen* (Georg, V.271) von Demetrius hervorgehoben wird. Das Vorkommen der Freude in doppelter Konnotation in dieser Textstelle, also sowohl in deren geistlich-religiösen als auch weltlich-höfischen Aufladung, spiegelt sich, so meine These, in der ambivalenten Identität des Ritterheiligen selbst wider und verdeutlicht, dass eine Trennung seiner Person in zwei Daseinsformen nicht zielführend sein kann. Georg ist Ritter und Heiliger immer schon, also von seiner Geburt an. Stephanie Seidl fasst die Bedeutung der *fröude* für diesen Textausschnitt folgendermaßen zusammen: „Höfische wie heilige Idealbilder werden somit in dieser Textpassage im Konzept der *fröude*, die hier zugleich aus höfischer Vollkommenheit wie aus göttlicher Auserwähltheit resultiert, überblendet.“⁷⁷

Seidl lässt dabei allerdings Reinbots indirekte Anspielung auf das Minnerittertum außer Acht, welches, meiner Meinung nach, ebenso durch die *riter und frouwen* repräsentiert wird. Die religiöse Stilisierung ebendieses Minnerittertums ist insofern von großer Bedeutung, als dass sie Georgs Parallelisierung mit Jesus Christus und die himmlische Hochzeit, nach welcher der Ritterheilige strebt, vorausdeutet.

Was sowohl Brinker als auch Seidl jedoch in ihren Analysen unberücksichtigt lassen, ist der Dialog zwischen den Brüdern (diesmal zwischen Demetrius und Georg, bei der Schaffung des Geburtsmythos um Georg handelte es sich um ein Gespräch zwischen Demetrius und Theodorus), in welchem der *fröude* erstmals wieder seit der Geburtserzählung ein besonderer Stellenwert zukommt. Es handelt sich um jene Stelle, welche auf die Klage des Demetrius über Georgs Aufbruch an den Hof Dacians folgt. In Georgs Antwort auf die Klage seines Bruders, offenbart sich nicht nur die Bedeutung seiner Brüder für den Markgrafen, welcher sich sogar bereit zeigen würde sein Leben zu geben, um das Leiden seines Bruders zu verkürzen, wenn er dadurch nicht sein ewiges Leben im Himmel aufs Spiel setzen würde: *dar umb wolt ich den lîp geben, | daz ich daz êwige leben | dâ mite niht verworhte* (Georg, V.863-865), sondern auch die enge Anbindung an die Sphäre der Transzendenz über die Gottesmutter Maria. In besagter Textstelle spricht Georg zunächst über den unabwendbaren Tod, bevor er einen Exkurs über die himmlisch-göttliche Freude anschließt, die er eng mit Maria in Bezug setzt, indem er Folgendes zu seinem Bruder über die Heilige Jungfrau behauptet:

⁷⁶ Vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 106.

⁷⁷ Vgl. SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 94 (direktes Zitat ebda.)

*diu ist aller fröude frouwe.
als diu rôse in dem touwe
sich entsliuzet gên der sunne,
als fröut sich gên der wunne
allez himmlischez her
daz sie die maget sunder wer
sulen schouwen unde sehen,
und mit gesanges lobes jehen* (Georg, V. 955-959)

Maria wird in dieser Textstelle zur „Herrin aller Freuden“, wohingegen Gott die Bezeichnung *himelkunic* (Georg, V.932) zukommt. Auch die verwendete Lexik erinnert stark an den von Demetrius konstruierten Geburtsmythos. Während man bei Demetrius Folgendes über den himmlischen Tau erfährt: *von dem himel viel der trôr | und übersuozt die werlde gar, | daz si nâch fröuden wart gevar* (Georg, V.280-282), liest man bei Georg, wie in der zitierten Textstelle ersichtlich, von der Rose, die sich im Morgentau in Richtung Sonne öffnet und weiters von der Freude der ganzen Himmelschar über den Anblick der heiligen Jungfrau, die auch hier mit ihrem Synonym als *rôse* (Georg, V.956) bezeichnet wird. Noch offensichtlicher wird die Analogie, wenn man Reinbots Wiedererzählung des Geburtsmythos mit besagter Stelle vergleicht, denn auch dort ist von der Sonne (als Synonym für Gott) die Rede, welche früh am Morgen in das Kämmerlein der Rose scheint und diese zum Erblühen bringt (vgl. weiter oben; Georg, V.4783-4794). In letzterer Textstelle erfolgt schließlich die endgültige Parallelisierung von Georgs Mutter mit der Heiligen Jungfrau Maria. Auch findet sich in allen drei Ausführungen ein Verweis auf den göttlich-himmlischen Lobgesang, der besonders häufig in Verbindung mit der Gottesmutter auftritt. Werden nun alle drei Textstellen, also jene der Einführung des Geburtsmythos durch Demetrius, der Exkurs über die himmlische *fröude*, die schließlich in einem Marienlob endet und die Wiedererzählung des Geburtsmythos zusammen analysiert, so wird die Bedeutung, welche der Mutter Gottes für die Konstruktion und Inszenierung von Georgs Heiligkeit zukommt, offensichtlich.

Besonders wichtig für das weitere Textverständnis ist vor allem jener Exkurs über die *fröude*, der durch seine Stellung relativ am Anfang des Textes nicht nur zu einer Rezeptionshilfe für Georgs Geburtsschilderungen wird, sondern auch gleichermaßen den Schlüssel für den roten Faden bildet, der sich durch die ganze Erzählung in Form der Heiligen Jungfrau hindurchzieht. Gleichzeitig markiert er das erste große Marienlob im Text, das sich über etwas weniger als 100 Verse zieht (Georg, ~V.934-1022). In diesem Exkurs wird Maria explizit als *des hern Dâvîds künigin* (Georg, V.949) eingeführt und damit bewusst in einem spezifisch höfisch-adeligen Kontext verortet. Die Gründe für den expliziten Verweis auf ihre adelige Herkunft sind wohl im historischen Kontext der Kreuzfahrerzeit zu finden, der nicht zuletzt für Georgs Identität als Ritterheiliger von entscheidender Bedeutung ist. Wieso aber entschied

Reinbot sich gerade für Maria, um Georg an die Sphäre der Heiligkeit und Transzendenz anzubinden?

Die Gründe für diese Wahl sind wohl vielfältig, wobei in einem ersten Annäherungsversuch anzumerken ist, dass Georgs transzendente Identität, wie zuvor schon des Öfteren erwähnt wurde, eine ambivalente ist. Seine höfisch-adelige Verortung bleibt, wenn sie auch manchmal in den Hintergrund rückt, immer präsent und wird als solche vor allem auch von Partizipant*innen an der Sphäre der Transzendenz stetig in Erinnerung gerufen. Was Maria entscheidend mit Georg verbindet, ist wohl die in ihrer Figur festgeschriebene Mehrdeutigkeit, die Claudia Opitz mit folgenden Worten zusammenfasst:

Die Gestalt der Jungfrau und Mutter Gottes [...] entzieht [...] sich jedem naiven Versuch, sie losgelöst von ihrem konkreten gesellschaftlichen Kontext auf *eine* Bedeutung festzulegen. Mehr noch als dies für die übrige Schar mittelalterlicher Heiliger gilt, ja mehr noch als für ihren Sohn – mit dem sie bald ergänzend, bald konkurrierend gewachsen war – lässt sich schließen, daß gerade ihre polyseme Natur der Schlüssel ihres „Erfolgs“ – d. h. ihres theologischen und gesellschaftlichen Aufstiegs, ihrer Dauerhaftigkeit und Funktionsbreite – darstellte. Ihre Anpassungsfähigkeit aber stand – und das erscheint uns unstrittig – über die Jahrhunderte hindurch im Dienste von Herrschaftsinteressen [...].⁷⁸

Grundsätzlich lässt sich mit Blick auf die narrativen Konzeptionsformen und Inszenierungsmöglichkeiten von Heiligkeit festhalten, dass Jesus Christus und seine Mutter Maria in mittelalterlichen Heiligenlegenden als Vorbildfiguren für die jeweiligen Protagonist*innen eine wichtige Vorrangstellung unter den möglichen geistlichen Akteur*innen einnahmen.⁷⁹ Dass gerade Maria im „Heiligen Georg“ Reinbots von Durne eine gesonderte Stellung zukommt, wird erst deutlich sichtbar, wenn man spezifische Textstellen, die durch bestimmte Motive in Verbindung zu stehen scheinen, miteinander verknüpft, beziehungsweise einer verknüpfend-analytischen Lektüre unterzieht. Wenngleich Stephanie Seidl vor allem hinsichtlich der gemeinsamen Interpretation der beiden Geburtsschilderungen, wie sie in der bisherigen Georgsforschung öfter zu finden ist, Vorbehalte zeigt, da sich Begründungsstrategien im Laufe der narrativen Entwicklung des Textes verändern können,⁸⁰ liegt darin doch der eigentliche Schlüssel zum Verständnis desselben und der Heiligenlegenden allgemein. Diese zeichnen sich, nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Eingriffe aus der Sphäre der Transzendenz in jene der Immanenz, durch eine nicht dem kausalen Handlungsverlauf folgende, narrative Erzählkonstruktion aus. Eine verknüpfende Lesart ist also insbesondere für

⁷⁸ OPITZ, Claudia und Gabriela SIGNORI: Metamorphosen einer Heiligen. Marienverehrung in sozial- und geschlechtergeschichtlicher Perspektive. In: Claudia Opitz, Hedwig Röckelein u.a. (Hrsg.): Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18.Jahrhundert. Zürich: Chronos 1993 (Clio Lucernensis; 2), S. 11-20, hier S. 17.

⁷⁹ Vgl. HAMMER: Erzählen vom Heiligen, S. 93.

⁸⁰ Vgl. SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 94.

dieses Genre von entscheidender Bedeutung für die sinnvolle Erschließung des Werks und der Heiligkeit der Protagonist*innen.⁸¹ Andreas Hammer äußerte sich dazu in Bezug auf bestimmte Erzählverfahren in Jesus- und Marienleben folgendermaßen: „Verschiedene Darstellungskonventionen, Motive und Handlungsmuster lassen sich entweder konträr oder symmetrisch aufeinander beziehen, so z.B. die Verkündigung der Geburt Marias und der von Jesus.“⁸² Die enge Anbindung der Figuren Georg und dessen Mutter (später auch die der Königin Alexandrina) mit Jesus und Maria legen eine Anwendung dieser Lesart auf den „Heiligen Georg“ nahe.

Im Falle von Jesus Christus war in der mittelalterlichen Feudalgesellschaft dringender Handlungsbedarf gegeben, wollte man ihn noch besser als Vorbild für eine adelige Gesellschaft nutzbar machen, die sich wesentlich an der Basis eines Machtsystems orientierte, das sich wiederum über genealogische Zugehörigkeiten differenzierte. Die jungfräuliche Empfängnis Marias, ohne aktive Beteiligung des Ziehvaters Joseph, stellte die mittelalterliche Feudalgesellschaft, die adelige Abkunft bevorzugt über die väterliche Abstammungslinie deklarierte, vor eine große Herausforderung. Die adelige Abkunft musste demzufolge über die Gottesmutter Maria beziehungsweise über deren Eltern Joachim und Anna erfolgen.⁸³

Während Maria, aufgrund ihrer Vieldeutigkeit, in manchen Texten als arme Magd oder sogar als Sklavin im Dienste Gottes inszeniert wurde, entschied sich Reinbot für die Betonung ihrer adeligen Abkunft aus dem Haus König Davids. Die königliche Abstammung Jesu war notwendig, um das Idealitätsbedürfnis des Adels zu befriedigen und die soziale Vorrangstellung Jesu als König der Juden und Messias festigen und unter Einhaltung der gesellschaftlichen Regeln überhaupt vermitteln zu können.⁸⁴ Die im „Heiligen Georg“ auf die Spitze getriebenen Parallelisierungen Georgs mit Christus und seiner namenlosen Mutter mit Maria spielen letztlich also auch bewusst in die genealogischen Verhältnisse des Ritterheiligen mit hinein und dienen meiner These nach dazu, Georgs Heiligkeit zu inszenieren und gleichzeitig über jene der Brüder zu stellen. Reinbot konstruiert mit Hilfe der Anbindung an die Gottesmutter etwas, was es in der Sphäre der Transzendenz gar nicht geben dürfte, eine Art „heilige Hierarchie“ zwischen den Brüdern.

⁸¹ Vgl. HAMMER: Erzählen vom Heiligen, S. 93.

⁸² Ebda., S. 93.

⁸³ Vgl. ebda., S. 126-130.

⁸⁴ Vgl. SCHREINER, Klaus: Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer: Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Adelsfrömmigkeit. In: Claudia Opitz, Hedwig Röckelein u.a. (Hrsg.): Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18.Jahrhundert. Zürich: Chronos 1993 (Clio Lucernensis; 2), S. 213-242, hier S. 213-216.

Die Potenzierung von Georgs Heiligkeit und Ritterlichkeit durch seine genealogischen Anbindungen, nicht zuletzt auch durch die Integration zweier wichtiger Soldatenheiligen (in Form seiner Brüder) in die Familie,⁸⁵ sorgt dafür, Georgs Identität als Heiligen in den Vordergrund zu rücken. Die eindeutige Anbindung an die adelige Gesellschaft und an ein namentlich bekanntes Adelsgeschlecht allein über den Vater, könnte zu Konflikten in Bezug auf Georgs Identität als Ritterheiliger führen, weshalb Reinbot hier auch die adelige Anbindung über Maria zu inszenieren suchte. Dieselbe Strategie der Konstruktion einer adeligen Genealogie nutzte bereits der anonyme Verfasser des „Passionals“ in Bezug auf Jesus Christus.⁸⁶ Reinbots Aufgreifen dieser Erzählstrategie fördert somit letztlich auch die Parallelisierung des Ritterheiligen mit dem Himmelskönig.

Die ausgeprägte Präsenz Marias in diesem Werk ist andererseits wohl auch der engen Anbindung an die Kreuzzüge und das Kreuzrittertum geschuldet. Die Nutzung von Zeichen und Symbolen, die mit Maria in Verbindung gebracht werden können, ist seit den Kreuzzügen weitgehend Usus geworden. Die Jungfrau und Gottesmutter genoss bei den Soldaten des Mittelalters nicht nur als Unterstützerin in diversen Schlachten, sondern auch als Helferin und Heilerin bei Krankheiten hohes Ansehen. Als solche wurde sie auch häufig, gemeinsam mit ihrem Sohn, aktiv bei Schlachten angerufen.⁸⁷

Diese Funktion der Himmelskönigin ist auch im „Heiligen Georg“ augenfällig, beispielsweise als der Ritterheilige Jesus als Schlachtenhelfer in seinem Kampf gegen den Salnecker anruft: *„Jêsus von Nazarêt“ ich schrei* (Georg, V.1377), nachdem er zuvor ein weißes Banner, welches mit einem roten Kreuz durchzogen ist, von einem Engel erhalten hatte (vgl. Georg V.1351-1377). Weiters auch am Hof König Dacians, wo er sich als *ritter kristân*⁸⁸ (Georg, V.1696) zu erkennen gibt und zur Konversion der heidnischen Bevölkerung im Namen von Jesus und Maria aufruft: *„alle die Marîen | und Jêsu ir sun welln gestân | die suln an disen rinc gân [...]“* (Georg, V.1648-1650).

⁸⁵ Vgl. SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 92.

⁸⁶ Vgl. HAMMER: Erzählen vom Heiligen, S. 126-131.

⁸⁷ Vgl. SCHREINER, Klaus: Siegbringende Marienbilder. Formen und Funktionen bildhafter Kommunikation in militärischen Konflikten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. In: Peter Strohschneider (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 2009 (DFG-Symposium 2006), S. 844-846.

⁸⁸ Erst einige Verse später gibt er sich auch namentlich zu erkennen: *„der margrâf Georî, daz bin ich“* (Georg, V.1703). Durch seine vorangehende Identifizierung als christlicher Ritter stellt er seine Kreuzritterschaft über seine genealogisch ererbte Identität als adeliger Lehensherr. Die Offenbarung seiner adeligen Abkunft ist aber notwendig, um Anschluss und Akzeptanz an und durch den heidnischen Herrscher Dacian zu erfahren, denn erst danach ist dieser gewillt, Georg freundlich und ebenbürtig zu begrüßen (Georg, V.1706-1709).

Klaus Schreiner fasst die Bedeutung Marias für die (Kreuz-)Ritter folgendermaßen zusammen: „Im Dienst für Maria erreichte der Ritterberuf seine höchste Stufe und wahre Erfüllung.“⁸⁹

Im Kontext der Kreuzritterschaft und der damit verbundenen Marienverehrung tritt außerdem immer wieder der „Deutsche Orden“ in Erscheinung, welcher sich, neben der historischen Anknüpfung an Otto II. und Agnes,⁹⁰ auch hinsichtlich einiger anderer Motive zum „Heiligen Georg“ Reinbots in Bezug setzen lässt. Die Gottesmutter und Jungfrau Maria war von zentraler Bedeutung für die Ritter des Deutschen Ordens, was sich in der Benennung ihrer Burgen und bei diversen Prozessionen zeigte. Aber auch Darstellungen des Abbildes der Gottesmutter waren häufig zu finden. Nicht nur auf der Ordensfahne, sondern auch auf den Siegeln des Deutschen Ordens war besonders die Krönung der Himmelskönigin ein beliebtes Motiv.⁹¹ Die ausgeprägte Marienverehrung der Angehörigen des Deutschen Ordens schlug sich auch in der zeitgenössischen Literatur nieder: „Geistliche Autoren des späten 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, die sich den religiösen und weltlichen Belangen des Ordens verbunden fühlten, nannten die Brüder des Deutschen Ordens ‚Marienritter‘ (*Marie ritter*, *Marien rittere*).“⁹² Eben jene Krönung Marias ist ebenso zentral für den Protagonisten von Reinbots Erzählung, wie sie es wohl auch für die Mitglieder des Deutschen Ordens war. Bei Reinbot wird sie zum zentralen Antriebspunkt für Georgs Gang in das Martyrium:

*ich will mînhalp dâ hin stegen
dâ ich den himelischen degen
sô minneklîchen vinde
mit sînem hofgesinde,
mit sîner massenê,
und dâ diu magt Marîe
gebluomet mit ir krône stê
neben im, sitze unde gê,
und in den zehen koeren
die engel müezen hoeren
singen alle wider strît
waz êren an der maget lît,*

⁸⁹ SCHREINER: *Nobilitas Mariae*, S. 226.

⁹⁰ Der Deutsche Orden stand in enger Verbindung zu Friedrich II., dessen Sohn Konrad IV. schließlich mit Elisabeth (der Tochter Ottos II.) verheiratet wurde. Der Ritterorden war ein maßgeblicher Unterstützer Kaiser Friedrichs II, bei seinem Kreuzzug nach Jerusalem (1228 und 1229), bei dem der Kaiser siegreich und als neuer König von Jerusalem hervorging. Aufgrund des Erfolges gewährte Friedrich II. dem Deutschen Orden die Lehensexemtion. Er wurde zu einem noch gewichtigeren Förderer des Ordens, was auch an der Integration desselben in seine politische Machtgestaltung (siehe etwa die Verleihung der Goldenen Bulle von Rimini im Jahr 1226) ersichtlich wird (vgl. SARNOWSKY, Jürgen: *Der Deutsche Orden*. München: C.H. Beck 2007, S. 20-36). Die Anbindung des „Heiligen Georg“ an die Traditionen des Deutschen Ordens, könnte demzufolge als finale Beilegung des Machtkonflikts zwischen den Herrschern (vgl. das Kapitel 1.1.2 Die historische Entwicklung und Verbreitung der Georgslegende) und besondere Würdigung und Anerkennung des römisch-deutschen Kaisers Friedrich II. durch Otto II. interpretiert werden.

⁹¹ Vgl. SCHREINER: *Nobilitas Mariae*, S. 227-229.

⁹² Ebda., S. 229.

*die got sô hât gekroenet,
über alle schoene geschoenet.
die engel singent her und dâ
êpitalamitâ:
daz betiutet ‚hôhiu brûtliet‘ (Georg, V.993-1009)*

Diese Textstelle ist insofern von besonderer Importanz, für das weitere Textverständnis, als dass verschiedene Motive aufgerufen werden, die dabei helfen können, Reinbots Figurenkonzeption besser zu verstehen.

Georg inszeniert Jesus Christus in dieser Textstelle als höfisch-ritterlichen Herrscher, der mit seinem Gefolge (wörtlich: *hofgesinde*) und seiner Dienerschaft im Himmelreich herrscht. An seiner Seite ist stets die Heilige Jungfrau Maria zu finden, die hier mit Verweis auf ihre *krône*, aber auch auf das ‚*hôhiu brûtliet*‘ als die Braut Jesu Christi und somit gleichermaßen als Himmelskönigin inszeniert wird.

Sowohl die Inszenierung Jesu Christi als höfischen Herrscher als auch die Fokussierung seiner Beziehung zu Maria im Sinne eines Bräutigams zu seiner Braut (vor ihrer Rolle als Gottesmutter), legen den Grundstein für die nachfolgende Interpretation des Verhältnisses zwischen Alexandrina und Georg. Zunächst aber soll kurz auf die Bedeutung des Hohelieds und seiner Interpretationsvarianten eingegangen werden.

Das Hohelied ist wohl jenes Buch der Bibel, das unter den Theologen am meisten umstritten ist, wenn es um seine Bedeutung und vor allem auch Deutung geht. Der besonders lyrische Charakter des Buches, aber auch die sexuell anmutenden Inhalte brachten ihm die Bezeichnung „Buch der Liebe“, oder auch „Urlied der Liebe“ ein und sorgten für Diskussionen um den kanonischen Status des Werks.⁹³

Das Hohelied beschreibt die Zusammenkunft zweier Liebender, ohne deren Namen zu nennen, oder anderweitige Hinweise auf ihre Identität zu liefern. Die besonders gefühlvolle und explizite Darstellung dieser Liebe ist in der Bibel einzigartig. Die Deutungsoffenheit des Textes, die durch die Namenlosigkeit seiner Protagonisten entsteht, eröffnete den christlichen Exegeten eine Vielzahl an Möglichkeiten bezüglich der Interpretationsweise und allegorischen Lesart des Hohelieds. Während die jüdischen Hoheliedausleger den Bräutigam als Jahwe und die Braut als das Volk Israel identifizierten, sahen die Christen in der Braut zunächst die Kirche und später dann die Seele, die mit Gott eine Beziehung eingingen. In beiden Fällen wurde die zunächst erotisch anmutende Liebesbeziehung religiös umgedeutet. Der Text wurde

⁹³ Vgl. OHLY, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1958 (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main Geisteswissenschaftliche Reihe NR. 1), S. 5. (direktes Zitat ebda.).

„entsexualisiert“, um den exegetischen Lebensentwürfen entsprechen und die Aufnahme in den christlichen Kanon rechtfertigen zu können.⁹⁴

Für die Analysen dieser Arbeit ist die im 12. Jahrhundert einsetzende mariologische Deutung des Hohelieds von besonderer Bedeutung. Rupert von Deutz ist es schließlich, der Marias Rolle als Gottesmutter zurückdrängt und ihre Brautschaft zu Jesu Christi hervorhebt. Seine Deutung des Hohelieds hält erstmals strikt an der Identifikation der Braut mit der Heiligen Jungfrau Maria fest und ebnet den Weg für immer exzessivere mariologische Exegesen des *Canticum Canticorum*, wie das Hohelied auch noch genannt wird.⁹⁵

In der Nachfolge Ruperts von Deutz gilt es Bernhards von Clairvaux Hoheliedauslegung (in Form von 86 Predigten zum Lied) hervorzuheben, der als erster bedeutender Mystiker des Mittelalters großes Ansehen und breite Rezeption genoss. Nach Bernhard verschränken sich die Loblieder auf Christus und Maria so eng, dass eine Unterscheidung gar nicht mehr möglich ist. Maria wird in Analogie zu Jesus Christus zur „Miterlöserin“. Die enge Verschränkung der Marienhymnik mit dem Minnesang, beziehungsweise der Minnedichtung, wird deutlich, wenn auf Marias Verkörperung der Liebe verwiesen wird. Dabei gilt es zu beachten, dass „die Sprache der Liebe nicht zwischen geistlicher und weltlicher Liebe unterscheidet“.⁹⁶

Die mariologische Deutung des Hohelieds und die Vorstellung einer Vereinigung zwischen Mensch, Gott, Seele und Kirche im Sinne einer *unio mystica*, also himmlischen Hochzeit, sind wesentlich für das Verständnis des „Heiligen Georg“. Der Schlüssel zum Verständnis des Textes und der darin inszenierten Figurenkonstellation bildet die Liebe selbst, die auch in der Anrede Georgs an Alexandrina nach deren Religionsgespräch deutlich wird.⁹⁷ Claudia Brinker fasst den Sachverhalt in Bezug auf Maria wie folgt zusammen: „Bestimmend für das Verhältnis von Mutter und Sohn von Braut Maria und göttlichem Geliebten, von Herrin der Welt und Menschen ist die unendliche Liebe.“⁹⁸

⁹⁴ SCHREINER, Klaus: Von der Geliebten zur himmlischen Schutz- und Siegesfrau. In: Drews, Wolfram und Bruno Quast (Hrsg.): Frühmittelalterliche Studien 42/1 (2008), S. 399-424, hier S. 399-400. Eine Zusammenfassung zur Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert bietet außerdem CESCUTTI, Eva: „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“. Begehren, Körper, Text - und das Lebensmodell Kloster: Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert. In: Krass, Andreas und Alexandra Tischel: Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe. Berlin: Erich Schmidt 2002.

⁹⁵ Vgl. BRINKER, Claudia: Marienbilder – Marienrollen. Das Marienlob des Pseudo-Gottfried von Straßburg. In: Claudia Opitz, Hedwig Röckelein u.a. (Hrsg.): Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18.Jahrhundert. Zürich: Chronos 1993 (Clio Lucernensis; 2), S. 53-80, hier S. 54.

⁹⁶ Vgl. ebda., S. 59-61 (direktes Zitat auf S. 61).

⁹⁷ Siehe dazu die Ausführungen im nachfolgenden Kapitel.

⁹⁸ BRINKER, C.: Marienbilder – Marienrollen, S. 59.

Inwiefern dieses Konzept und die Vorstellung über die himmlische Hochzeit für Alexandrina und ihre Beziehung zu Georg von Relevanz sein wird, werden die nachfolgenden Analysen zu klären versuchen.

1.3 Die irdische Königin Alexandrina und ihre Parallelisierung mit der Himmelskönigin Maria

Wie es für den Protagonisten in Reinbots „Heiligem Georg“, aber in erster Linie wohl für den Verfasser des Textes selbst, üblich ist, reicht die bloße Schau Gottes und seiner gekrönten Gemahlin, der Heiligen Jungfrau Maria nicht aus, um die herausragende Stellung Georgs unter der Gesamtheit der Ritterheiligen zu markieren. Er ist nicht nur, wie ich behaupte, ein *megalomartys*⁹⁹ sondern vor allem ein *megalo miles santis*. Um Georgs, aber vor allem Reinbots *imitatio*-Anspruch genüge zu tun, ist eine erneute Potenzierung von Georgs Heiligkeit vonnöten, die Reinbot letztlich über die starke Annäherung beziehungsweise Parallelisierung seiner Georgfigur mit jener von Jesu Christi vorbereitet hatte und zu erreichen suchte. Maria war hingegen nur in ihrer Abwesenheit und durch ihre Parallelisierung mit Georgs Mutter erfahrbar. Um Georgs Ziel der Schau der beiden gekrönten himmlischen Häupter und Reinbots Ziel der „Überblendung“ (in Anlehnung an Stephanie Seidls Begrifflichkeit) dieser Krönungsszene mit der lebensweltlichen, literarischen Realität zu verwirklichen, war es notwendig, Maria in der literarischen Welt greifbar und erfahrbar zu machen. Reinbot fand diese Möglichkeit in der Parallelisierung der heidnischen Königin und Gemahlin Dacians, Alexandrina, mit der Jungfrau, Gottesmutter und letztlich auch Braut Gottes, Maria. Wie sich zeigen wird, verwendet Reinbot dieselben, oder zumindest sehr ähnliche narrative Mittel (im Vergleich mit der Figur Georgs) um Alexandrinas ambivalenten Status an der Schwelle zwischen der Sphäre der Immanenz und jener der Transzendenz zu festigen und sie vor allem in der Heiligkeit zu verankern.

Alexandrinas Einführung in die Erzählung ist insofern von besonderer Bedeutung, als dass sie, beziehungsweise ihre weltliche Macht, ähnlich wie bei der Feststellung von Georgs Superiorität gegenüber seinen Brüdern, über ihre territorialen Besitzverhältnisse definiert wird. So behauptet Dacian an jener Stelle, als der Beschluss gemeinsam mit Maximian zum Kampf gegen Georg und seine christlichen Mitstreiter gefasst wird, folgendes: *er nimit mir Capadôciâ | dann Allexandrînâ | mîn wîp diu künigin ist geborn: | mir ist von rehte ûf in zorn* (Georg, V.515-518). Bei Georg stößt Theodorus, der älteste und damit eigentlich erbberechtigte Bruder,

⁹⁹ KRASS: Der heilige Eros des Märtyrers, S. 151.

die Idee an, Georg auch ihre (also der Brüder) Ländereien zu überlassen: *sîn lîp ist tûsent lande wert: | und bejagt wir prîss und êren niht, | des giht man uns ietwederem niht* (Georg, V.197-199) und etwas später weiter: *wir suln im lâzen unser lant, | daz ist dem helde reine | dennoch al ze kleine* (Georg, V.214-216).

Um die Bedeutung dieser Verse verstehen zu können, muss darauf hingewiesen werden, dass der höfisch-weltliche Aktionsraum, den Peter Strohschneider als Handlungsraum für den „ersten Teil“ der Erzählung des „Heiligen Georg“ ausmacht und in welchem diese Zitate zu finden sind, als ein solcher durch eine Fokussierung auf Repräsentation, Machtdemonstration und Sichtbarkeit zu definieren ist. Sichtbarkeit in diesem mittelalterlichen Bezugsrahmen ließ sich nun in Reinbots Fall vor allem mittels zweier Möglichkeiten literarisch inszenieren: einerseits durch den Fokus auf die herausragende Schönheit und Besonderheit des Körpers, des sichtbarzumachenden Protagonisten, und andererseits durch die Aufzählung und Präsentation territorialer Machtverhältnisse. Beides wird im „Heiligen Georg“ anhand des Protagonisten, aber auch an anderen, für die Handlung maßgeblichen Akteur*innen, wie etwa König Dacian und seiner Frau Alexandrina, vorgeführt. Peter Strohschneider untersuchte, in Anlehnung an Gahmuret, den Vater Parzivals aus dem gleichnamigen Werk Wolframs von Eschenbach, die spezifische Wirkung des höfisch-adeligen Körpers auf dessen Umgebung. In diesem Zusammenhang spricht er vom Ritterkörper als einem „auratisierten Körper“, also einem Körper, der sich dadurch auszeichnet, dass er sich über seine natürlichen, sprich physischen, Grenzen hinweg auf den (Erzähl-)Raum ausdehnt und dementsprechend auf diesen einwirkt. In diesem Sinne erzeugt er sich erst einen Raum, in welchem er sein Wirkungspotential möglichst voll ausschöpfen kann.¹⁰⁰

Der Körper selbst ist dabei aber nicht von seinen weltlichen, territorialen Besitztümern zu trennen. Strohschneider fasst dieses Phänomen in Bezug auf den Heiligen Georg wie folgt zusammen:

Der Ritter und Markgraf Geori hat einen auratisierten Körper, und dessen Herausgehobenheit wird nicht allein sichtbar im Prunk seines fürstlichen Auftretens und zuvor an den räumlichen Abständen, die er noch im Zentrum dichtesten Kampfgetümmels zwischen sich und alle anderen zu setzen im Stande ist. Die Aura des Heidenkämpfers wird zum Gegenstand sinnlicher Erfahrung vor allem auch deswegen, weil unter den kulturellen Bedingungen feudaladliger Machtdiskurse zwischen Herrenkörper und Herrenland Äquivalenz herrschen muss [...].¹⁰¹

Ausgehend von diesem „auratischen“ Körperkonzept und seiner Wirkmächtigkeit innerhalb der Erzählung sowohl für die christliche Welt als auch für diejenige der Heiden, ist eine

¹⁰⁰ Vgl. STROHSCHNEIDER: *Georius miles – Georius martyr*, S. 781-782 (direktes Zitat auf S. 782).

¹⁰¹ Ebda., S. 792.

Untersuchung desselben in Bezug auf die Königin Alexandrina von eminenter Bedeutung, vor allem wenn von der These ausgegangen wird, dass über ihre Figur die Heiligkeit Georgs eigentlich erst inszeniert und der Erzählszusammenhang kontextualisiert und gefestigt wird.

Eine ähnliche Wirkmächtigkeit ihres Körpers, bezüglich der Äquivalenz zwischen Herrenkörper und Herrenland, ließe sich nun anhand der zuvor zitierten Verse (Georg, V.515-518) bereits feststellen, wenngleich die Machtposition hier zunächst auf den männlichen Erfahrungs- und Herrschaftsbereich begrenzt zu sein scheint. Es ist an dieser Stelle nämlich König Dacian, der sich durch Georg in seiner Machtposition und seinen (durch Heirat erlangten) territorialen Besitzverhältnissen gefährdet sieht.

Dass ein enger Zusammenhang zwischen Georgs und Alexandrinas Körperkonzepten besteht wird an jener Stelle besonders deutlich, auf die sich Strohschneider bezieht, wenn er von „den räumlichen Abständen, die er noch im Zentrum dichtesten Kampfgetümmels zwischen sich und alle anderen zu setzen im Stande ist“¹⁰² spricht und in welcher Georgs Bruder Demetrius ihn nach seinen Beweggründen für seinen plötzlichen Sinneswandel fragt, wobei er gleichzeitig auf sein Körperkonzept Bezug nimmt: *swâ enge was, dâ wart ez wît: | swer dir iemer kom ze jagen, | der wart von dîner hant erslagen* (Georg, V.1312-1314). Daraufhin beginnt Georg eine Erzählung von seinem Kampf gegen den heidnischen Griechen Salnecker (vgl. Georg, V.1318-1420). Ebenjener Kampf trug sich vor Kappadokien zu, welches Georg sogleich mit Alexandrina in Verbindung bringt: *dann Alexandrîna | was geborn diu künigîn | (und anderhalp ein Franzôsîn)* (Georg, V.1322-1324). Die Nennung Alexandrinas im Zusammenhang mit dem, göttlich unterstützten, Sieg über den Salnecker und dessen darauffolgende Bekehrung zu einem frommen Christ, der sogar mit den besten Attributen bedacht wird: *er ist staeter denn ein adamant, | wert als der rubîn* (Georg, V.1410-1411), steht nicht nur sinnbildlich für Alexandrinas auratisches Körperkonzept, sondern kann auch als Vorausdeutung auf ihr Schicksal und ihren Wandel von der heidnischen Herrscherin zur *heilic frou* (Georg, V.2904) angesehen werden.

Gleichzeitig werden aber auch spezifische Verhaltensweisen Alexandrinas mit ihrer Abstammung gerechtfertigt. Denn gerade mit ihrer französischen Herkunft versucht Dacian das Handeln seiner Frau zu legitimieren, die Georg in ihre Kemenate einlädt, um ihn dort auf ihren Thron zu setzen und, nach den Regeln der höfischen Sitte, gebührend zu bewirten: *ez ist der Franzoiser sit, | dann ist mîn frouwe her geborn: | anders waere ez mir zorn* (Georg, V.2512-2514). Die französischen Gepflogenheiten seiner Frau akzeptierend, verlässt Dacian schließlich

¹⁰² Vgl. dazu Anm. 101.

die Kemenate Alexandrinas und ermöglicht somit ein Religionsgespräch¹⁰³ zwischen der Herrscherin und Georg, das letztlich in der Bekehrung der Heidenherrscherin zum Christentum und ihrer Parallelisierung mit der Gottesmutter Maria endet. Auf die Frage der Kaiserin: *wie ez geschaffen waere | umb juden kristen heiden* (Georg, V. 2530-2531), schließt Georg eine Erzählung über die vier Wundergeburten an, welche sich, wie schon an einigen Stellen zuvor, durch eine große Marienfrömmigkeit und -verehrung auszeichnet. Während Brinker an dieser Stelle den Fokus auf Jesus Christus selbst gelegt sieht: „Christus als das göttliche Wunderkind [...] tritt gegenüber Christus als dem Erlöser der Menschheit in den Vordergrund“¹⁰⁴, sieht Ulrich Wyss eine „Konversation höfischer Privatpersonen“ vonstattengehen, die sich möglichst kurz zu fassen sucht.¹⁰⁵ Brinker lässt die mariologische Komponente und die Fokussierung auf die christliche Trinitätslehre, die in der Erzählung über die vier Wundergeburten mitschwingt, vollkommen außer Acht. Zwar hebt er die Bedeutung der Erzählung für das Verständnis der Wundergeburt Christi hervor: „die Geburt Christi als der krönende Abschluß in der Reihe der vier großen Wunder oder wunderbaren Geburten“¹⁰⁶, verabsäumt aber gleichzeitig, auf die augenscheinliche Parallelisierung mit dem Geburtsmythos des „heiligen Georg“ hinzuweisen. Wyss hingegen weist auf beide Gegebenheiten hin, ohne näher auf mögliche Auswirkungen auf das weitere Textverständnis einzugehen.¹⁰⁷

Carl von Kraus lieferte folgende Zusammenfassung und Interpretation der vier Wundergeburten, wie sie im „Heiligen Georg“ geschildert werden:

1) gebiert eine jungfrau (die unbefleckte erde) einen mann (Adam). 2) gebiert ein mann (Adam) ein weib (Eva). 3) mann und weib zusammen erzeugen ein kind, dessen geburt nur dem weib schmerz bereitet (*als man noch hiut von wîben siht* 2596). 4) eine magd gebiert ein kind, das vom himmel kommt und ihr schöpfer ist, ohne verletzung der Jungfräulichkeit (Maria).¹⁰⁸

Wie schon bei Georgs Geburtsmythos wird die vierte und höchste aller Geburten mit Hilfe einer eindrucksvollen Naturmetaphorik beschrieben. So ist von einem Wind die Rede, der Bäume umstürzen lässt, von der Macht des Kindes, Türme und Felsen zu bewegen und auch die Sonne zu beeinflussen. Auch hier bleibt Reinbot seiner vorangegangenen narrativen Gewohnheit treu und lässt Georg die Geburtsszene Jesu Christi in enger Anbindung und in Abhängigkeit von dessen Mutter Maria schildern. Dabei ist es ihm wichtig, die Doppelnatur Christi zu betonen,

¹⁰³ Eine genaue Aufzählung aller Religionsgespräche inklusive spezifischer Stellenangaben findet sich bei BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 146.

¹⁰⁴ BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 149.

¹⁰⁵ Vgl. WYSS: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, S. 158 (direktes Zitat ebda.).

¹⁰⁶ BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 148.

¹⁰⁷ Vgl. WYSS: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, S. 158-159.

¹⁰⁸ Reinbot von Durne, Der Heilige Georg. Nach sämtlichen Handschriften herausgegeben von Carl von KRAUS. Heidelberg: Winter 1907 (Germanische Bibliothek: 3. Abteilung, Kritische Ausgaben altdeutscher Texte; 1), S. 54.

wenn er Maria als *dêi genitrix* (Georg, V.2640) bezeichnet, eine im Mittelalter beliebten Titulatur der Gottesmutter, welche Jesus' Existenzen als Gott und als Mensch gleichberechtigt nebeneinanderstellen soll.¹⁰⁹ Des Weiteren wird Reinbot nicht müde, über die Figurenrede Georgs, die Jungfräulichkeit Marias und ihre Verbindung zu König David zu betonen, der schon vor ihrer Geburt ihre Himmelsmitregentschaft voraussah:

*vor ir gebürte manic jâr
sach er die küniginne klâr
sitzen wunnicliche
bî got in sînem rîche,
an sîner zeswen sîten* (Georg, V.2659-2663)

Hier ruft Georg also jenes Motiv wieder in Erinnerung, welches ihn zu seinem Lebenswandel bewogen hatte, die Ansicht der himmlischen Krönung der Gottesmutter zur Rechten Gottes. Um die Bedeutung dieses Motivs zu verdeutlichen, lässt Reinbot seinen Protagonisten einen intertextuellen Bezug zu Konrads von Heimesfurt „Unser vrouwen hinvar“ setzen, indem er folgende lateinischen Verse zitiert, mit welchen der Erzengel Gabriel Maria über ihre Zukunft im Himmel aufzuklären sucht: *astitit regîna | â dextris tûis* (Georg, V.2666-2667). Dies sollte allerdings nicht der einzige Verweis auf die himmlische Hochzeit und die daraus erfolgende Krönung sein. Schon bevor Georg zur Erzählung über die vier Wundergeburten ausholt, verweist er bezüglich Marias jungfräulicher Empfängnis des heiligen Knabens auf eine verschlossene Pforte zu einem Weingarten: *ez kom durch ir beslozen tor | in ir wîngarten hêr* (Georg, V.2580-2581). Eine Metaphorik, die wohl unmissverständlich auf das Hohelied beziehungsweise ‚*hôhiu brûtliet*‘ (Georg, V.1009) verweist. Das gerade diese Verse für Alexandrinas Bekehrung zum Christentum ausschlaggebend sein sollten, weist auf die Bedeutung hin, die sie im weiteren Verlauf der Erzählung für die Inszenierung von Georgs Heiligkeit spielen wird. Nach dieser kurzen Marienhymnik bricht Georg das Gespräch mit der heidnischen Herrscherin abrupt ab, um sich schlafen zu legen, und schickt diese fort. Anders als sein zuvor geschlossener Plan, legt er sich aber nicht zur Ruh, sondern schließt sich in seinen Räumlichkeiten ein und stimmt einen Marienpreis an, welcher nur noch stärker zur Folge hat, die Rezipient*innen von Reinbots Werk hinsichtlich der Interpretation des gerade Gelesenen zu beeinflussen. Alexandrinas Bekehrung soll unmittelbar mit dem Wirken der Jungfrau und Gottesmutter Maria in Bezug gesetzt werden, was letztlich, wie sich noch zeigen wird, die wohl wichtigste Voraussetzung für die Parallelisierung ihrer Figur mit jener der Heiligen Jungfrau ist.

¹⁰⁹ Vgl. BUHR/LEMBKE/OTT (Hrsg.): Stellenkommentar zum „Heiligen Georg“, S. 191.

Georg beginnt seinen Marienpreis mit der wohl, nach ihrer Rolle als Gottesgebälerin, wichtigsten Funktion der heiligen Jungfrau, die der himmlischen, beziehungsweise göttlichen Botin:

*er sprach, ich hôrte sag ie,
swer guoten boten sende,
sîn gewerf er gâhes ende.
ein boten hân ich mir erkorn,
der ist von der hoehsten tugent erborn.
Der bot hât vier und zweinzec namen (Georg, V.2714-2719)*

Georgs Betonung der Botenrolle lässt den Rezipient*innen des Mittelalters gleich von Anfang an nicht viel Interpretationsspielraum, um wen es sich bei seiner Anrufung handeln könnte. Wie Claudia Brinker in ihren Ausführungen zu Rollen und Formen des Marienlobs anführt, ist „Marias Rolle als *mediatrix*“¹¹⁰ die wohl wichtigste Aufgabe der Gottesmutter, welche ihr von Gott persönlich zuerkannt worden ist. Im „Marienlob“ des Pseudo-Gottfried von Straßburg wird die Bedeutung ihrer Anrufung nochmals genauer erklärt. So können sich jene Menschen, welche sich vor ihr auf die Knie nieder lassen mit fast an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ihrer Fürbitte bei Gott sicher sein. Zudem sei eine Lobpreisung der heiligen Jungfrau generell Voraussetzung auf dem Weg zur Erlösung.¹¹¹

Wie erwartet werden die vorangegangenen Verse dann auch aufgelöst: *daz bist du, reine maget, al ein* (Georg, V.2729), bevor Georg zu einer Aufzählung ihrer vierundzwanzig Namen übergeht, die nicht nur ihre Ambivalenz verdeutlichen sollen, sondern auch wichtige Interpretationshilfen für das Verständnis der vorangegangenen und nachfolgenden Verse liefern. Von diesen seien nur einige kurz genannt: *hern Solomônîs trône* (Georg, V.2732) – der Thron Salomos – ist insofern von Bedeutung, als dass Salomon als Sohn von König David in direkter Verwandtschaft zu Jesus und vor allem seiner Mutter Maria steht.¹¹² Des Weiteren bringt der Thron Salomos auch den Tau wieder in Erinnerung, welcher im Geburtsmythos des „Heiligen Georg“ zitiert wird. Buhr, Lembke und Ott zitieren dazu aus dem Buch der Richter: „An geschorener Wolle, die in einer Nacht vom Tau benetzt wird und in der nächsten Nacht trocken bleibt, erkennt der Richter Gideon, dass Gott dem Volk Israel gegen seine Feinde beistehen wird (Ri 6,36-40).“¹¹³ Der Tau taucht wieder beim Vlies Gideons auf, was dessen starke Assoziation mit Maria verstärkt: *du touwic Gêdeônîs vel* (Georg, V.2733). Weiters sei auf den herrlichen Weingarten verwiesen, der einen starken Bezug zum „Hohelied“ herstellt

¹¹⁰ BRINKER, C.: Marienbilder – Marienrollen, S. 56-57.

¹¹¹ Vgl. ebda., S. 56-57.

¹¹² Vgl. BUHR/LEMBKE/OTT (Hrsg.): Stellenkommentar zum „Heiligen Georg“, S. 192.

¹¹³ Ebda., S. 192.

und somit wieder das Motiv der Braut und des Bräutigam ins Gedächtnis ruft: *du frône wîngarte* (Georg, V.2740). Der Stab Aarons: *du Aarônîs ruote* (Georg, V.2753) kann hingegen sinnbildlich für die ausgeprägte Naturmetaphorik stehen, die sowohl beim Geburtsmythos Georgs als auch im Haus der armen Witwe von zentraler Bedeutung ist. Schließlich wird auch hier auf Maria als Ursprung aller Freude verwiesen (vgl. Georg, V.2769), wenn auch nicht als eigener Name. Die Editoren des „Heiligen Georg“, Buhr, Lembke und Ott, verweisen zudem auch bezüglich der *ûf gênder morgenrôt* (Georg, V.2773) und der *tûbe sunder gallen* (Georg, V.2775) auf Entlehnungen aus dem Hohelied.¹¹⁴

Die starke Assoziation Marias in Verbindung mit den Religionsgesprächen Georgs mit Alexandrina, dienen, so meine These, zum Zweck der Parallelisierung der (vormals) heidnischen Herrscherin mit der Gottesmutter Maria. Das dabei vor allem auch die Liebe eine Rolle spielen muss, liegt einerseits in Georgs Identität als Ritter begründet. Andererseits muss diese Existenzform nun aber mit seiner Heiligkeit verknüpft werden. Ein erzähltechnischer Spagat, den Reinbot mit der Parallelisierung mit der himmlischen Hochzeit und der damit einhergehenden Krönung zu bewältigen sucht.

Dabei beginnt die Parallelisierung Alexandrinas mit Maria noch bevor diese sich explizit zum Christentum bekennt, denn Georg begrüßt sie am nächsten Morgen mit folgenden Worten: *‚dir wont der heiligeist bî | und diu wære minne, | **reine küniginne**‘*¹¹⁵ [...]‘ (Georg, V.2802-2804). Bereits hier verwendet Reinbot eine Anrede, die im Mittelalter häufig auch für die Gottesmutter ihre Anwendung fand.¹¹⁶ Erst daraufhin wendet sich Alexandrina, in ihrem Gespräch mit Georg, explizit von den heidnischen Abgöttern ab und bittet um die Taufe durch den Ritterheiligen. Die kurze Zeit, die Georg benötigt, um Alexandrina zu bekehren, ohne zuvor seine Ausführungen zu Juden, Christen und Heiden vollständig zu Ende zu bringen, zeigt die Wirkmächtigkeit der Gottesmutter im Text, die den Wunsch des Ritterheiligen erfüllen möchte, diese Angelegenheit möglichst schnell zu Ende zu bringen: *swer quoten boten sende | sîn gewerf er gâhes ende* (Georg, V.2715-2716). Für Alexandrinas Glaubenswandel bedarf es dabei, anders als für die anderen heidnischen Akteur*innen in der Erzählung, keines eigenen Wunders. Ihr reichen die Worte Georgs, um sie zu bekehren. Eine Tatsache, die ebenfalls von einer weiblichen Akteurin vorausgedeutet wurde, kurz bevor sich der heilige Ritter mit der heidnischen Königin in ihre Kemenate zurückzieht. Unmittelbar davor hatte nämlich die bereits bekehrte arme Witwe vom Plan Georgs erfahren, dem heidnischen Gott, um Dacians Willen zu gehorchen, opfern zu wollen. Es folgt eine Rekapitulation der Witwe über die Wunder, welche

¹¹⁴ Vgl. ebda., S. 192-193.

¹¹⁵ Hervorhebung durch den Verfasser.

¹¹⁶ Vgl. BRINKER, C.: Marienbilder – Marienrollen, S. 55-56.

auf Georgs Geheiß in ihrem Haus vonstatten gingen: *des was bot iuwer munt | ze dem, den diu maget truoc | und den man an daz kriuze sluoc* (Georg, V.2452-2454).

Ganz ohne Wunder kann Reinbot aber, angesichts der Bedeutung Alexandrinas für den Text und für Georgs Heiligkeit, doch nicht auskommen, was an der Wundertaufe Alexandrinas sichtbar wird. Um die Bedeutung Alexandrinas zu verdeutlichen, lässt Reinbot eine*n fiktiven Rezipient*in nach dem (Tauf-)Paten der Königin fragen (vgl. Georg, V.2857-2861). Nach der daran anschließenden Frage, wer denn die Königin in ihrem Glauben unterrichtet hätte, folgt ein kurzer Exkurs über die Dreifaltigkeit und die Wirkmächtigkeit Gottes (vgl. Georg, V.2867-2896), die nicht nur die Herausstellung der Macht Gottes zum Ziel hat, sondern, der These dieser Arbeit nach, auch zur Parallelisierung Georgs mit Jesus Christus beiträgt. Beantwortet wird diese Frage durch Reinbot folgendermaßen: [...] *wan ez was ein einic got. | er wart gevater und tot, | der die künigin toufte* (Georg, V.2893-2895). Interessant für die Ziele dieser Arbeit ist die Tatsache, dass Gott persönlich in Aktion tritt, um die Königin zu taufen. Der direkte Eingriff Gottes in das Geschehen kam zuvor nur einmal vor, als er Georg im Turmkerker Dacians zu Hilfe kam, als dieser unter einem schweren Holzbrett begraben lag. Gott befreite ihn von der Last und appellierte an dessen Treue (vgl. Georg, V.1783-1800). Dies zeigt die Angleichung der Bedeutung der beiden Figuren aneinander. Viel wichtiger für das Textverständnis sind aber jene letzten Verse, mit welchen Reinbot das Taufgeschehen um Königin Alexandrina abschließend zusammenfasst: *zweier krône ist gewehselt hie, | und will iu bescheiden wie: | si will diese ûf der erde lân | und jene dâ ze himel hân.* (Georg, V.2897-2900).

Damit ist die Rolle, die Alexandrina im weiteren Verlauf der Erzählung einnehmen wird, klar und auch die Titulaturen, mit welchen Georg die ehemals heidnische Königin direkt nach ihrer Taufe versieht, verdeutlichen ihre enge Anbindung an Maria und deren ambivalente Identität. So ruft Georg zunächst ihre Verortung im höfisch-adeligen Kontext in Erinnerung, wenn er sie als *edel küniginne wîs* (Georg, V.2902) bezeichnet, nur um sie dann im nächsten Satz bereits als *heilic frou* (Georg, V.2904) zu betiteln und als Botin zu König Dacian zu senden, wodurch er ihre heilige Identität, in Anbindung an die Gottesmutter, bekräftigt. Auch Alexandrina selbst bestätigt ihre neue Rolle, wenn sie bei ihrem Ehemann den Botenlohn einfordert: *sie sprach ‚gebt mir daz botenbrôt [...]‘* (Georg, V.2914) und dabei aber, wie sie Georg zuvor versprochen hatte, ihre Bekehrung zum Christentum zunächst unerwähnt lässt.

Es folgt die Versammlung des gesamten heidnischen Hofes inklusive aller Könige und Fürsten, die der Opferung Apolls durch Georg beiwohnen mochten. Wieder erfährt die arme Witwe vom Vorhaben Georgs und schließt ein ausführliches Lob Gottes und seiner Wundertaten sowie eine lange Beschimpfung des Ritterheiligen an, nach deren Ende Dacian

die Frau als Christin entlarvt und Rädern lassen möchte. Georg verhindert dies und lässt den Sohn der Witwe vorführen, an welchem er sein Heilungswunder vollbracht hatte. Der Knabe soll Apoll zur höfischen Versammlung holen, damit Georg diesem opfern könne. Nachdem der Abgott in Gestalt einer Säule bei der Versammlung erschienen war, stellt Georg ihm die Frage nach dessen Identität. Darauf folgt eine Selbstbeschreibung Apolls, in welcher er sich der Gruppe der Teufel und Dämonen zuordnet: *nû heiz wir tiufel unde wiht* (Georg, V.3341) und gleichzeitig nochmals den Stellenwert Marias innerhalb der Erzählung verdeutlicht. So spricht der Abgott explizit ein höfisch adeliges Publikum an, welches sich bei Hochmut, Neid, Zorn, Wollust und Geiz selbst durch die Fürsprache bei Maria nicht retten wird können: *und ir danc, Marîen* (Georg, V.3352). In diesem Kontext identifiziert Georg den heidnischen Abgott Apoll schließlich als Drache: *du trache ungehiure* (Georg, V.3425). Ein Umstand, der mit Blick auf die vorangegangene Bekehrung Alexandrinas besonders bedeutsam erscheint. Das in der Georgslegende äußerst beliebte Drachenmotiv, das nicht zuletzt dazu diente, Georg als Retter der jungfräulichen Prinzessin zu inszenieren und ihn im höfisch-adeligen Kontext zu verorten, wird bei Reinbot umgedeutet. Der Drache wird zum Symbol für den heidnischen Glauben und dem Abgott Apoll, wohingegen Alexandrina durch ihre Bekehrung aus den „Fängen“ ebenjenes Glaubens befreit wird.

Interessant für die Ziele dieser Arbeit ist außerdem der sexuelle Verführungsversuch des Abgotts, der Georg die Gunst vieler Königinnen verspricht, sollte ihm dieser opfern: *ez ist kein küniginne | ich trû si wol erwerben dir* (Georg, V.3512-3513). Georg geht auf diesen Verführungsversuch nicht ein und vertreibt den heidnischen Dämon. Dacian ist hingegen immer noch nicht von der Wirkungsmacht des christlichen Gottes überzeugt, woraufhin sich Alexandrîna¹¹⁷ ins Handlungsgeschehen einmischt und ihre Bekehrung zum Christentum öffentlich macht. Dacian verknüpft diese Bekehrung sogleich mit einer sexuellen Komponente, wie aus seiner Strafhandlung für seine Frau hervorgeht¹¹⁸, und sieht sich durch Georg um seine Frau betrogen. Von Anfang an ist Alexandrinas Bekehrung für Dacian mit einem großen Leiden verbunden: *wê der leiden maere, | wê êren unde lîbes, | owê mîns lieben wîbes* (Georg, V.3616-3618), was für die Parallelisierung Alexandrinas mit Maria, wie sich später noch zeigen wird, von entscheidender Bedeutung ist. Nachdem Dacian sich in seiner *êre unde prîs* (Georg, V.3626) durch Georg bedroht sieht, nimmt er Rache an diesem und beginnt mit der Marterung des Ritterheiligen.

¹¹⁷ Die Bedeutung, die ihrer Person an besagter Stelle zukommt, wird durch das von Reinbot verwendete Stilmittel, einen ganzen Vers nur mit ihrem Namen zu füllen, verdeutlicht.

¹¹⁸ Verwiesen sei auf folgende Verse: *und müezt ir einen mânôt, | keiserinne ân mich ligen.* (Georg, V.3612-3613).

Nach seiner ersten Marterung erscheint ihm ein Engel und deutet den Ausgang des Martyriums voraus, indem er folgendes zu Georg spricht: *jâ fröut sich gein dir sunder wer | er selbe unde diu muoter sîn* (Georg, V.3754-3755). Diese Verse erinnern stark an den Geburtsmythos rund um Georg, wo auch hier schon mit ähnlicher Wortwahl auf die Freude Gottes und Marias über den Ritterheiligen verwiesen wurde. Umso eindrücklicher sind damit die nachfolgenden Verse, mit welchen Reinbot wohl einen Bogen über das gesamte (irdische) Leben Georgs spannen wollte, das mit seiner himmlischen Krönung endgültig transzendiert werden wird: *ich sag dir liebiu maere: | die engel suln dich kroenen.* (Georg, V.3758-3759). Georg schließt an seine erste Wiederauferstehung zunächst ein Lob Gottes an, bevor er wieder in einen Marienpreis einstimmt und die Heilige Jungfrau als Schutz vor dem ewigen Tod anruft: *für den êwigen tôt | bist du, frouwe, ein hamît.* (Georg, V.3960-3961). Es folgt ein Religionsgespräch zwischen dem heidnischen Herrscher und dem Ritterheiligen, bei welchem letzterer neuerlich auf die Wundergeburt Jesu Christi durch Maria verweist und gleichzeitig eine enge Anbindung an den Geburtsmythos Georgs erzeugt:

*diu rôse ist in dem touwe
ein liehte anschouwe,
swenn sie entsliuzt der sunne schîn
ir vil süezez kamerlîn;
dar zuo smecket si vil wol* (Georg, V.4055-4059)
[...]
*und kom durch Ezechiêlis tor,
und nâch der wîssag blüete,
und in diu marter müete:
sâ er dô die helle brach,
dâ grôziu fröude von geschach.* (Georg, V.4090-4094)

Im Anschluss daran kommt es zu einem Taufwunder, bei welchem 12 000 Heiden (vgl. Georg, 4113) zum Christentum bekehrt, und anschließend von Dacian ermordet werden. Alexandrina reagiert auf die Bluttat an ihren Glaubensgenoss*innen mit einer sexuell konnotierten Strafe, die ihr Gatte Dacian schon zuvor für die Kaiserin selbst anzuwenden gedachte. Reinbot folgt aber auch bezüglich Alexandrina seinem altbewährten narrativen Muster der Überbietung, denn während Dacian seiner Ehefrau die gemeinsame Bettstatt nur für die Dauer eines Monats verwehrte (vgl. Georg, V.3612-3613), bricht Alexandrina jegliche Bande mit dem heidnischen Herrscher: *dar umb ich nimmer komen wil | an des keisers bette. | ez muoz werden wette | zwischen uns der friuntschefte.* (Georg, V.4146-4149). Dieser radikale Bruch mit Dacian, dem

eine sehr ausführliche Beschimpfung desselben durch die Kaiserin nachfolgt,¹¹⁹ mündet im symbolischen Machtentzug der Kaiserin durch ihren Ehemann, indem dieser ihr die Krone vom Kopf schlägt: *die krône er ir abe brach* (Georg, V.4218). Wenig später löst sie die Ehe endgültig auf, entledigt sich ihres Eherings und verzichtet freiwillig auf seine Ländereien: *her keiser, nemt diz vingerlîn, | daz was unser mahelschatz | der sazt der ê den êrsten saz | nemt hin die krôn und iuwer lant* (Georg, V.4566-4569). Während Georgs Ankunft und Einzug am Hofe Dacians in der Forschung oft als Wendepunkt seiner Existenzformen angesehen wurde,¹²⁰ kann diese Textstelle in Parallele dazu als letzte Loslösung Alexandrinas von ihren weltlichen Besitztümern, aber vor allem von der Bindung an ihren Ehemann Dacian angesehen werden. Vor allem letztere ist eine unabdingbare Notwendigkeit, um ihre Identität als neue Himmelskönigin an der Seite Georgs einzunehmen. Nicht nur die Ansiedelung dieser Textstelle unmittelbar vor dem Beginn ihres eigenen Martyriums durch Dacian, sondern auch die Betonung ihres heiligen Status durch Reinbot am Ende der Passage: *Sâ hiez er gâhen | die heiligen frouwen vâhen* (Georg, V.4237-4238) bestätigen diese Lesart. An Alexandrinas Folter offenbart sich sowohl ihre ambivalente Identität in ihrer Parallelisierung zur Gottesmutter Maria als auch ein Versuch des sexuellen Entzugs ihres Körpers und ihrer Person durch Dacian, denn sie wird an den Brüsten aufgehängt (vgl. Georg, V.4249).

Es folgt ein Gottespreis durch die Kaiserin, der in einen Dialog Alexandrinas mit Dacian über die christliche Religion übergeht (vgl. Georg, V.4251ff.). In diesem wird ihre enge Anbindung an Georg nochmals deutlich hervorgehoben. So ruft sie unter anderem die Bedeutung der Taufe in Erinnerung, um das Seelenheil erlangen zu können (vgl. Georg, V.4269-4270). Anschließend daran erfolgt ein Taufwunder und die wie gewohnt blutige Reaktion des heidnischen Herrschers, der sogleich zu einer Schmährede über die Kaiserin ansetzt, bei welcher er sie erstmals mit der Figur der Helena aus der Trojasage vergleicht: *als von der künigin Helenâ. | der valschen Kriechinne, | diu êre unde monne | ir werden man enpfuorte* (Georg, V.4326-4329). Hans-Jürgen Bachorski und Judith Klinger versuchten eine Annäherung an die Marter und deren Ziel und Zweck über den französischen Philosophen und Diskursanalytiker Michel Foucault, der in den „Zeichen“, die das Martyrium am Körper hinterlässt, einen Versuch der Wiederherstellung der „Macht“ sieht, die durch den Gemarterten

¹¹⁹ Buhr, Lembke und Ott betonen hinsichtlich dieser Textstelle, dass eine solche Schmähung des heidnischen Königs auch in anderen Versionen der Georgslegende zu finden ist, ihr aber bei Reinbots „Heiligen Georg“ ein wesentlich größerer Umfang zugestanden wird (vgl. BUHR/LEMBKE/OTT (Hrsg.): Stellenkommentar zum „Heiligen Georg“, S. 208).

¹²⁰ Beispielsweise STROHSCHNEIDER: Georius miles – Georius martyr, S. 787.

in ihrer Souveränität bedroht zu werden scheint.¹²¹ Im Falle Dacians handelt es sich sowohl um eine bedrohte sexuelle als auch herrschaftliche Macht. Aus den vorangegangenen Ausführungen wird deutlich, dass er durch seine Heirat mit Alexandrina auch die Herrschaft über ihr Heimatland Kappadokien erhielt. Wie Andreas Krass allerdings, in Anlehnung an Peter Strohschneiders Konzept von Georgs auratischem Körper festhielt, könne man in gleicher Weise von einer „Erotisierung des heiligen Körpers sprechen“¹²². Da, wie ich behaupte, die Figurenkonstruktionen von Georg und Alexandrina in enger Abhängigkeit zueinander stehen, ja einander sogar bedingen, muss diese „Erotisierung“ auch auf Alexandrinas Figur anwendbar sein. Wie Andreas Krass bezüglich Dacian, Alexandrina und Georg folgerichtig festhält, gelingt es Reinbot, nicht zuletzt über die Anbindung an die Trojasage,¹²³ ein erotisches Liebesdreieck zu konstruieren, das letztlich auch den Zwist zwischen Heidentum und Christentum abbilden soll.¹²⁴ Als Alexandrina sogar bereitwillig erklärt, Gefallen an den Folterungen durch den heidnischen Kaiser zum wohle Jesu Christi zu finden, lässt dieser ihr die Brüste gänzlich amputieren (vgl. Georg, V.4389ff.). Ebenjener Akt der Verstümmelung der Kaiserin wurde als vollkommener Versuch des sexuellen Entzugs des Körpers Alexandrinas interpretiert, wodurch gleichermaßen der Weg für die größte körperliche Annäherung zwischen dem Markgrafen und der Kaiserin geschaffen wurde: *Der markîs nam die keiserîn | und druht si an den lîp sîn*. (Georg, V.4411-4412). In der ambivalenten Interpretation dieser Szene durch die Forschung wird gleichzeitig auch die vieldeutige Identität Alexandrinas und ihre Bedeutung für die Konstruktion von Georgs Identität als Ritterheiliger offenbart.

Während Klaus Brinker zunächst die höfischen Floskeln und Manieren Georgs in seinen Gesprächen und Begegnungen mit der Königin hervorhebt, spricht er gleichzeitig davon, dass „Minne“ in der Beziehung der Beiden zueinander keine große Rolle¹²⁵ zu spielen scheint, obwohl Dacian mit seinem Vergleich Alexandrinas mit Helena und Georgs mit Paris aus der

¹²¹ Vgl. BACHORSKI, Hans Jürgen und Judith KLINGER: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden. In: Klaus Ridder und Otto Langer (Hrsg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Berlin: Weidler Buchverlag 2002 (Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld 18.-20. März 1999), S. 316.

¹²² KRASS: Der heilige Eros des Märtyrers, S. 153.

¹²³ Vgl. dazu jene Verse, in welchen Dacian seinen Gefolgsleuten den Auftrag erteilt, Alexandrina zu bewachen, damit Georg sie nicht entführen könne, so wie Paris es mit Helena in der Trojasage getan hatte: *daz si mit zoubers sinne | iht hin fûer der markîs, | als von Troye Pârîs | Helenam von Kriechen tet*. (Georg, V.4598-4601).

¹²⁴ Vgl. KRASS: Der heilige Eros des Märtyrers, S. 159-160.

¹²⁵ Deutlich vehementer vertritt in diesem Zusammenhang Ulrich Wyss seinen Standpunkt, wenn er behauptet: „Minne ist im ganzen Werk nirgends thematisch. Das gilt auch für Georgs Absage an das weltliche Rittertum: 2268ff. *nâch wîbes lon, nâch prîse | wirt von mir niht mêr gestriten: | ich hân selten ê erliten | durch si nôt und arebeit* [...] die Minne dient nur als Kennmarke für Weltlichkeit überhaupt.“ (WYSS: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, S. 152). Klaus Brinker hob bezüglich dieser Textstelle hervor, dass, obwohl die Wortwahl auch andere Lesarten anbieten würde, „für ein Stadium des Aventure- oder Minnerittertums gar kein Raum“ sei (BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 258).

Trojasage anderes vermuten lässt. Die Amputation der Brüste Alexandrinas ermöglicht hingegen erst eine körperliche Annäherung zwischen Georg und der Königin, da dieser nun „wesentliche Attribute des Weiblichen fehlen“¹²⁶. Die Szene sei deshalb also durch den Entzug des erotischen Aspekts gekennzeichnet.¹²⁷

Trotz allem ist die besondere Beziehung zwischen Alexandrina und Georg, meiner These nach, im Werk nicht zu ignorieren, was nicht zuletzt auch daran sichtbar wird, wieviel Raum Reinbot der Schilderung ebenjener in seinem Werk zugestand. Dieser wiederum kann wohl als Reflex einer Zeit angesehen werden, die sich dem (Kreuz-)Rittertum zugehörig oder zumindest mit diesem eng verbunden fühlte.¹²⁸ Folgerichtig hob Krass den Umstand hervor, dass der erfolgreiche Kampf um eine Frau und die idealerweise damit verbundene Erfüllung der Liebe, wesentlich mit der Identität eines Ritters in Zusammenhang gebracht werden muss.¹²⁹ Da Georg nun aber nicht nur Ritter, sondern gleichzeitig auch Heiliger ist, stand Reinbot vor einer besonderen Herausforderung, die er dadurch löst, dass er „die Diskurse der geistlichen Liebe und der höfischen Minne miteinander verschränkt“¹³⁰. Die Parallelisierung der ehemals heidnischen Herrscherin mit der christlichen Gottesmutter Maria in ihrer Funktion als Braut Christi ist für dieses Unterfangen unerlässlich. Gleiches muss auch für den heiligen Märtyrer selbst gelten, der wiederum mit Jesus Christus parallelisiert wird. Die zahlreichen erotischen Anspielungen, die nicht nur bei seinem Geburtsmythos und dessen Wiedererzählung durch Reinbot deutlich zu Tage treten, sondern sich wie ein roter Faden durch das gesamte Werk ziehen, zielen dabei primär auf eine Inszenierung des „*heilige[n] Eros des Märtyrers*“¹³¹ ab und sekundär auf die Anbindung des Heiligen an eine höfisch-ritterliche Sphäre, die für seine Identität als Ritterheiliger unerlässlich ist. Die „Minne“, welche im Werk immer wieder in den unterschiedlichsten Formen aufgerufen wird, ist eng verbunden mit dem „Hohen Brautlied“, auf das schon des Öfteren verwiesen wurde, und ist damit letztlich, in besonders starker Ausprägung, der geistlichen Sphäre zuzuordnen. Gleichzeitig ermöglicht die enge Anbindung an das Hohelied aber auch die Verwendung einer expliziteren Erotik, die sonst nur schwer mit dem geistlich-religiösen Anspruch des Werkes und seines Verfassers vereinbar gewesen wäre. Die Wiederherstellung der Brüste Alexandrinas, nach Georgs Umarmung, folgt dementsprechend ähnlichen narrativen Mustern. Die darauffolgende Beschreibung der Königin

¹²⁶ BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 161.

¹²⁷ Vgl. ebda., S. 160-161.

¹²⁸ Auch Brinker hebt diesen Umstand gegenüber anderen Überlieferungen der Georgslegende hervor (vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 160).

¹²⁹ Vgl. KRASS: Der heilige Eros des Märtyrers, S. 152.

¹³⁰ Ebda., S. 152.

¹³¹ Ebda., S. 152.

scheint dabei eine bewusste und eigenständige Ergänzung Reinbots zu sein, denn sie findet sich in keiner anderen bekannten Version der Legende.¹³² Ähnlich wie Klaus Brinker diese Schilderung der höfischen Sphäre zuordnet und auch das Wunder als spezifisch „höfisch“ verstanden wissen will, ja sogar davon ausgeht, dass das Wunder ohne Berücksichtigung seiner (offensichtlichen) Herkunft aus der höfischen Dichtung gar nicht vollends verstanden werden kann¹³³, interpretiert auch Ulrich Wyss den Sachverhalt. Wyss sieht hier ein Verlieren in der Schilderung durch Reinbot und verweist auf die Ähnlichkeit des Vogelgleichnisses, in welchem Reinbot Alexandrina mit einem *mûzersprinzelîn* (vgl. Georg, V.4448) vergleicht, mit mehreren Textstellen aus Wolframs „Parzival“, weist aber gleichzeitig darauf hin, dass Wolfram in diesem Zusammenhang häufig einen Falken¹³⁴, statt eines Sperbermännchens als Vergleichsfolie verwendet. In der Verwendung des Wortes *mûzersprinzelîn* sieht Wyss vielmehr, die auch in der Arbeit mehrmals hervorgehobene, typisch Reinbot'sche Strategie der narrativen Überbietung abgebildet, die hier besonders deutlich zum Ausdruck komme.¹³⁵ An dieser Textstelle wird nicht nur die Ambivalenz der Alexandrinafigur besonders deutlich, wodurch ihre Vergleichbarkeit mit Maria gesteigert wird, sondern auch ihre enge Anbindung an den Ritterheiligen selbst. Maximilian Benz und Julia Weitbrecht weisen darauf hin, dass die Darstellung Alexandrinas nach der Wunderheilung zunächst dem typischen Muster der Märtyrerinnenlegenden folgt, indem sie den wiederhergestellten Körper „makellos und revirginisiert“ darstellt.¹³⁶

Ebenjene „Revirginisierung“ der Königin, die eine Voraussetzung für ihre spätere Rolle in Parallelität zur Himmelskönigin ist, steht scheinbar im Widerspruch zur nachfolgenden Schilderung ihrer Schönheit in enger Anbindung an höfisch-männliche, aber auch politische Sinndimensionen. Der Blick auf den wiederhergestellten Körper der Kaiserin ist nicht nur, in Anlehnung an Weitbrecht und Benz, ein „dezidiert höfische[r] Blick auf einen wohlgeformten und wunderbar verjüngten Körper“¹³⁷, sondern dazu auch noch der männlichen Sphäre zuzuordnen: *diz wunder sach der keiser an, | und dar zuo manc hôher man* (Georg, V.4455-

¹³² Vgl. SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 138.

¹³³ Vgl. BRINKER, K.: Formen der Heiligkeit, S. 154.

¹³⁴ Benz und Weitbrecht weisen diesbezüglich daraufhin, dass in manchen Handschriften durchaus auch von einem Falken die Rede ist (Vgl. BENZ, Maximilian und Julia WEITBRECHT: *Honicmaeziu maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne. In: Susanne Köbele und Claudio Notz (Hrsg.): Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ›Erbauungs‹- Konzepten des Mittelalters. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019 (Historische Semantik; 30), S. 261).

¹³⁵ Vgl. WYSS: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, S. 169.

¹³⁶ Vgl. BENZ/WEITBRECHT: *Honicmaeziu maere*, S. 261 (direktes Zitat ebda.).

¹³⁷ Ebda., S. 261.

4456), wodurch eine gewisse „Erotisierung“ des Körpers mitschwingt.¹³⁸ Gleichzeitig verweist der Erzähler aber auch auf die politische Dimension ihres Körpers, indem er sie als Kaiserin anruft¹³⁹ und auf ihr auratisches-Körperkonzept verweist, wenn er sagt: *von ir schoene waer berihet | drizic lande frouwen* (Georg; V.4452-4453). Umso bedeutender erscheint vor diesem Hintergrund, die kurz darauffolgende Loslösung Alexandrinas von ihren weltlichen Besitztümern, indem sie Dacian ihren Ehering zurückgibt. Eine ähnliche Formulierung fand sich schon bezüglich Georg, als seine Brüder beschlossen, ihre Ländereien zu seinen Gunsten an ihn abzugeben. Weitbrecht und Benz attestieren Reinbot ein diffiziles Problemfeld aufgemacht zu haben, in dem die geistliche Sphäre mit all ihren Bräuchen und Gepflogenheiten in einem Konkurrenzverhältnis zur weltlich-höfischen Sphäre steht, weisen aber gleichzeitig darauf hin, dass sich Reinbot dieser Problematik durchaus auch bewusst gewesen zu sein schien.¹⁴⁰ Vielmehr, so behaupte ich, verortet Reinbot seine Figuren ganz bewusst an der Schwelle zwischen der Sphäre der Transzendenz und der Immanenz, um ihre Parallelisierung mit Jesus Christus und Maria zu ermöglichen. Der Entschluss Alexandrinas von der Loslösung ihrer weltlichen Besitztümer führt wiederum zu einer Reihe von Äußerungen und Beschreibungen, welche die Königin mit der Gottesmutter in Verbindung bringen.

Die verschiedenen Reaktionen auf die Trennung der beiden kommentiert der Erzähler folgendermaßen: *trûric was des keisers lîp: | sich frôut diu keiserin, sîn wîp*. (Georg, V.4609-4610). Folgerichtig und im Gegensatz zu Ulrich Wyss, der die Ausführungen zu Freude und Leid theologisch nicht ausreichend begründet sieht, weist Stephanie Seidl auf die Gegensetzung von weltlichem Leid und göttlich-himmlischer Freude hin, welche allerdings wieder mit höfischen Motiven durchwirkt wird. Gleiches gelte für die nachfolgende Farbsymbolik, die zur Verwendung der Beschreibung der Königin und des heidnischen Herrschers genutzt wird und bei welcher Alexandrina mit einer Rose verglichen wird: *diu kûngin klâr lieht gemâl | diu was nach der rôsen var* (Georg, V. 4620-4621). Die zuvor genannten Textstellen verdeutlichen nicht nur Alexandrinas vollständige Loslösung von ihrem Gatten Dacian, sondern auch ihre Zugehörigkeit zur Sphäre der Transzendenz, die sie über ihre Parallelisierung mit der Heiligen Jungfrau und Gottesmutter erfährt. Sowohl der Verweis auf die Unterschiede zwischen Freude und Leid in Bezug auf die bekehrte Königin und dem heidnischen Herrscher als auch der Vergleich mit der Farbe einer Rose verweisen auf Maria, wie zuvor anhand des Geburtsmythos

¹³⁸ Darauf verwies auch schon Markus Schmitz (SCHMITZ, Markus (Hrsg.): *Die legend vnd dz leben des hochgelopten manlichen ritters sant joergen. Kritische Neuedition und Interpretation einer alemannischen Prosalegende des heiligen Georg aus dem 15. Jahrhundert*. Berlin: E. Schmidt 2013 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit; 49), S.340; siehe auch BENZ/WEITBRECHT: *Honicmaeziu maere*, S. 261.

¹³⁹ Vgl. SEIDL: *Blendendes Erzählen*, S. 138.

¹⁴⁰ Vgl. BENZ/WEITBRECHT: *Honicmaeziu maere*, S. 262.

Georgs deutlich wurde. Ihre Worte bei ihrem Gang zum Schafott: *si sprach, süezer got, ich bin | dîn vil arme hantgetât* (Georg, V.4626-4627), tragen schließlich das Übrige zur Parallelisierung der Königin mit Maria bei. So wiesen etwa Buhr, Lembke und Ott in ihrem Stellenkommentar hierzu auf folgenden Umstand hin: „Alexandrina äußert sich hier ähnlich demütig wie Maria, nachdem diese erfahren hat, dass sie Gottes Sohn zur Welt bringen wird (Lk 1,38: Siehe ich bin des Herrn Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast.).“¹⁴¹ Nach Alexandrinas Anrufung erfolgt sogleich die Antwort Gottes durch einen Engel, indem dieser schließlich nochmals auf Alexandrinas Bedeutung in Verbindung mit ihrer beiden höfischen Abstammung und Zugehörigkeit (durch ihre höfische Anrede) eingeht und damit Georgs Status und Identität als Ritterheiliger nochmals bekräftigt: *danke, frou, dem markîs: | der hât êre unde prîs | beheret beide, dir und im.* (Georg, V.4647-4649). Kurz vor ihrer Hinrichtung blickt die Königin in den Himmel und sieht zwei Throne und Kronen (vgl. Georg, V.4663-4667). Daraufhin richtet sie folgende Worte an den heiligen Markgrafen:

*si sprach: fröu dich herre ûz Palastîn:
dîn hêrstuol ist gesetzet.
du bist wol ergetzet
dîner marter und der bruoder dîn:
got gît dir daz rîche sîn.
und wizze daz ze wâre:
inner sibenthalbem jâre
kan dich mit keinen noeten
nieman ertoeten.* (Georg, V.4668-4676)

Alexandrina prophezeit Georg nicht nur die Erfüllung seines ursprünglichen Begehrens, der Ansicht der himmlischen Krönung, sondern bereitet damit auch gleichzeitig Reinbots ursprüngliche Intention der Parallelisierung Alexandrinas mit Marias und Georgs mit Jesus Christus vor (vgl. dazu auch die zuvor zitierten Verse 993-1009, in welchen Georg seinen Brüdern den Grund für seinen Aufbruch an den Hof Dacians offenbart). Seine Brüder werden schließlich nochmals gesondert angesprochen, was ihre Importanz für die Konstruktion von Georgs Heiligkeit, neben Alexandrina, hervorhebt.

Wichtig für das weitere, nun passive Wirken, der nun enthaupteten und in den Himmel aufgefahrenen Königin, sind jene nachfolgenden Verse, in welchen sie dem Ritterheiligen, aber vor allem auch dem versammelten heidnischen Königshof öffentlichkeitswirksam sein sechseinhalb Jahre andauerndes Martyrium vorhersagt. Für Georg selbst ist diese Information nicht neu. Kurz nach seiner ersten Begegnung mit Gott im Turmkerker Dacians und unmittelbar vor seiner Verbannung ins Haus der armen Witwe, wird er durch Dacians Schergen mit

¹⁴¹ BUHR/LEMBKE/OTT (Hrsg.): Stellenkommentar zum „Heiligen Georg“, S. 214.

Stockhieben bestraft, um ihm seinen Hochmut auszutreiben (vgl. Georg, V.1856-1869). In seiner anschließenden Anrufung Gottes, weiß er bereits, dass er seine Marterung über einen Zeitraum von sechseinhalb Jahren wird ertragen müssen: (*daz ist mir ein lindez tou: | kein marter mich noch nie gerou*) | *in sibenthalbem jâre* (Georg, V.1877-1879). Buhr; Lembke und Ott verwiesen in ihrem Stellenkommentar in diesem Zusammenhang auf ein Beispiel für „episches Erzählen“ und „A-Perspektivität“. Georg werde dadurch nicht nur in seiner Entschlossenheit und Bewusstheit zum Gang ins Martyrium bestärkt, sondern auch mit einer prophetischen Aura behaftet,¹⁴² die ihn, so behaupte ich, noch näher an sein Leidensvorbild Jesus Christus und die Sphäre der Transzendenz, beziehungsweise an seine Heiligkeit heranführen sollte. Ebenjene „prophetische Aura“ wird an dieser Stelle öffentlichkeitswirksam an Alexandrina weitergegeben. Die Prophezeiung der Königin über Georgs sechseinhalbjähriges Martyrium soll für Georgs restliche Marterungen noch von entscheidender Bedeutung sein. Dacian selbst hat es sich, nach der Tötung seiner Frau, zur obersten Aufgabe gemacht, ihre Vorhersage zu falsifizieren: *und ouch die künigin hât niht wâr | umb daz sibenthalbe jâr* (Georg, V.4719-4720).

Auch die Zahl *sibenthalbe*, die Reinbot des Öfteren in seinem Werk zitiert, stehe für die enge Anbindung von Georgs Leidensgeschichte an jener Jesu Christi, wie Monika Schwarz festhält. Dabei fällt auf, dass Reinbot bezüglich der genauen Zeitspanne, die das Martyrium umfassen soll, inkonsequent ist. So weist Schwarz auf jene Textstelle hin, in welcher Georg kurz vor der Ankunft an Dacians Hof seine, diesmal siebenjährige Leidensdauer vorausdeutet: [...] *daz die künige siben jâr | sîn, ê si komen wider* [...] *die wîl muoz ich gevangen sîn | und waerlîch lîden grôzen pîn* (Georg, V.1436-1437 & V.1441-1442). Reinbots wesentlich häufiger zitierte Zahl sechseinhalb,¹⁴³ sei hingegen nur dann richtig verständlich, wenn sie in Kombination mit anderen Zahlenangaben eine heilsgeschichtliche Bedeutung bekomme. Die Summe der verschiedenen Zahlenmengen müsste demnach die Zahl dreiundreißig einhalb ergeben, was dem Alter Jesu Christi zum Zeitpunkt seiner Himmelfahrt entspreche. Wie Schwarz in ihrer Dissertation ermittelt, entspricht Georgs Alter zum Ende seines Martyriums durch Dacian ebenso dreiundreißig einhalb Jahre, wodurch die enge Anbindung an Jesus Christus verdeutlicht wird.¹⁴⁴

Noch bedeutsamer für die Ziele dieser Arbeit ist die Tatsache, dass die Zahl sechseinhalb zuvor in keiner anderen Version der Georgslegende überliefert ist¹⁴⁵ und demnach als weiteres

¹⁴² Vgl. ebda., S. 184.

¹⁴³ Angeführt seien hier die Verse 1879; 4674; 4702; 4720; 4864 und 4906.

¹⁴⁴ Vgl. SCHWARZ: Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter, S. 79-80.

¹⁴⁵ Vgl. ebda., S. 79.

Indiz für die potenzierte Engführung Reinbots' Figur des Ritterheiligen mit Jesus Christus angesehen werden kann. In der darauffolgenden zweiten Marterung Georgs, wird der Markgraf sogar von den Engeln getadelt, ob er sich nicht schäme, das Gebot der Kaiserin nicht einzuhalten. Daraufhin steht der Ritterheilige wieder auf, noch schöner als er zuvor gewesen war und in Engelsgewand gekleidet (vgl. Georg, V.4738-4757).¹⁴⁶ Auch diesbezüglich verweisen Buhr, Lembke und Ott auf eine Parallelisierung mit der Gewandung Jesu Christi.¹⁴⁷

Kurz darauf weist Georg auf das Eintreffen der Vorhersage der gemarterten Königin hin (vgl. Georg, V.4777-4780), ehe Reinbot seine Wiedererzählung, beziehungsweise Interpretation des Geburtsmythos Georgs in die Erzählung einspeist, bei dem die Parallelisierung von Georgs Mutter mit der Gottesmutter auf ein neues Level gehoben wird. Gerade die Wiederauferstehung des heiligen Märtyrers und seine Kleidung in Engelsgewand veranlassen Reinbot zu jenem fiktiven Dialog mit einem oder einer idealen Rezipient*in, welche*r die zuvor erfolgte Engführung Georgs mit Jesus Christus bestätigt. Da Alexandrina, die zuvor die Rolle der Brüder, bezüglich der Bedeutung für die Inszenierung von Georgs Heiligkeit eingenommen hatte, nun nicht mehr aktiv ins Geschehen eingreifen kann, konzentriert sich der heidnische Herrscher auf die Familie Georgs und möchte diese auslöschen (vgl. Georg, V.4826-4835). Als Georg wieder in Erscheinung tritt, referenziert Dacian wieder auf Alexandrinas Prophezeiung: *ey Allexandrînâ, | dîn rede mac wol wesen wâr! [...]* (Georg, V.4862-4863). In einem erstaunlichen Akt der Resignation gegenüber Georgs körperlicher Unverwundbarkeit, die wohl letztlich maßgeblich in der Erkenntnis begründet liegt, dass die Prophezeiung seiner gemarterten Ehefrau Alexandrina einzutreffen scheint, gibt er seine Kompetenzen zunächst in andere Hände, nämlich jene seiner Lehensherren Diokletian und Maximian (vgl. Georg, V.4861-4870). Dieser Akt ist ein Zeichen dafür, dass Dacians Macht, durch die Trennung von seiner Ehefrau, nicht nur in territorialer Hinsicht in ihren Grundfesten erschüttert wurde, sondern dass sich der heidnische Herrscher scheinbar auch in einer Glaubenskrise befindet, wie anhand folgender Worte nach der endgültigen Trennung von Alexandrina offenbar wird: *sît ich dem schaden bin geselt, | des unser gote laster hânt, | daz si daz niht understânt* (Georg, V.4586-4588). Der heidnische Herrscher erklärt sich dazu bereit Georg bis Ablauf der von seiner ehemaligen Gattin prophezeiten Zeit unter Einhaltung der standesgemäßen Gepflogenheiten zu beherbergen und fordert von dem Markgrafen einen *ritterlîchen eit* (Georg, V.4873). Gleichzeitig betont Dacian aber auch, dass er die Folter des Ritterheiligen fortsetzen werde, deren Aussetzung er nicht wagen möchte: *des getar ich niht*

¹⁴⁶ Diese Beschreibung des Wiederauferstandenen Georg erinnert stark an den revirginisierten und wiederhergestellten Körper Alexandrinas nach ihrer Marterung durch Dacian.

¹⁴⁷ Vgl. BUHR/LEMBKE/OTT (Hrsg.): Stellenkommentar zum „Heiligen Georg“, S. 215.

verlân (Georg, V.4878). Der heidnische König verliert an dieser Stelle also auch seine vermeintliche Macht gegenüber Georg, den er mehr oder weniger darum bittet in seiner Obhut zu verweilen, was er sich mit einem Eid zusichern lassen möchte. Er diskreditiert sich und seine Macht selbst gegenüber dem Ritterheiligen und betont im selben Atemzug dessen höfisch-ritterliche Abstammung, aufgrund derer er einer standesgemäßen Unterkunft bedürfe. Indem Dacian sich dazu bereit erklärt, diese zur Verfügung zu stellen, verdeutlicht er die Beständigkeit und Integrität von Georg auch aus moralischer Perspektive (er bestätigt dessen Zugehörigkeit zum ritterlichen Stand, die mit bestimmten Verhaltensnormen verbunden ist), was angesichts der vorangegangenen Rolle des Märtyrersheiligen bei der Trennung der beiden Eheleute (vor allem Dacians Interpretation derselben) paradox erscheint. Einen Erklärungsansatz für diese Szene bietet wiederum Reinbots Gewohnheit der narrativen Übersteigerung und Potenzierung des heilsgemäßen Status seines Protagonisten. Dacians augenscheinlicher „Machtlosigkeit“ steht Georgs „transzendente, heilige Macht“ gegenüber. Während auf der einen Seite das Durchhaltevermögen und die Kraft des heidnischen Herrschers, nicht zuletzt durch das Wirken seiner ehemaligen Frau Alexandrina, wandelbar und geschwächt erscheint, wird andererseits Georgs Unzerstörbarkeit und auch seine höfisch-ritterliche Macht (sein Anspruch auf standesgemäße Unterkunft, aber auch seine moralische Integrität) vor Augen geführt und inszeniert. Reinbot gibt sich damit allerdings nicht zufrieden und steigert die Paradoxität der Situation weiter mit Georgs Antwort. In dieser offenbart sich, dass Georg durchaus willens wäre, seinen heilsmäßigen Pfad der Heiligkeit, zum Wohle seiner Brüder, zumindest kurzfristig zu verlassen. Er bestätigt in weiterer Folge seine Zugehörigkeit zum ritterlichen Stand, dessen wichtigste Attribute beziehungsweise Erkennungszeichen er von Dacian zurückfordert: *gebt mir schilt unde sper, | harnasch unde ros her; | und mîn swert lieht gemâl* (Georg, V.4907-4909). Außerdem erniedrigt er den König, indem er ihm unritterliches Verhalten durch die Abnahme eben dieser Attribute, beziehungsweise Gegenstände vorwirft: *daz nâmt unritterliche ir* (Georg, V.4911). Dacian ist damit am absoluten Tiefpunkt seines Daseins und seiner herrschaftlichen Macht angekommen. Selbst die ritterlichen Eigenschaften und Verhaltenskodizes, auf deren Einhaltung er selbst bei seinem erbittertsten Widersacher Georg großen Wert legte, werden ihm hier abgesprochen. Dass die Episode einzig und allein der Erniedrigung des Heidenkönigs diene, wird offensichtlich, wenn man das nachfolgende Lob Georgs seiner Brüder genauer betrachtet, bei welchem er ihre herausragende Ritterlichkeit lobt und klar wird, dass diese seine Hilfe gar nicht bedürften, um sich der Heidenscharen zu erwehren. Er schließt seine Ausführung mit einer expliziten Warnung vor der Konfrontation mit seinen Brüdern, die wohl tödlich für die Heiden enden würde (vgl. Georg V. 4936-5066).

König Dacian erklärt sich daraufhin bereit die geplante Heerfahrt abzusagen, verweist allerdings erneut auf seine Herren, die wohl nicht darauf verzichten werden (vgl. Georg, V.5067-5077). Er selbst hat also ebenso erkannt, dass seine weltliche Macht einen Tiefpunkt erreicht hat.

Da Georg demgegenüber allerdings in seinen Ausführungen zuvor stark auf die höfischen Attribute seiner Brüder und letztlich auch seiner selbst einging, möchte der Heidenherrscher einen Beweis für Georgs *hövescheit* (Georg, V.5078), indem er den anwesenden Herren *ein spil* (Georg, V.5080) bereiten solle (vgl. Georg, V.5068-5090). Der Ritterheilige geht auf Dacians Forderung ein und schließt sein wohl wichtigstes Wunder an, dass ihn noch näher an sein Vorbild Christus heranführen soll, das Resurrektionswunder.¹⁴⁸ Georgs ultimative Machtdemonstration in der Sphäre der Transzendenz, aber auch der Immanenz. Ihm ist es möglich, genauso wie es Jesus Christus möglich war, Tote wiederauferstehen zulassen (wenn auch nur für einen verkürzten Zeitraum). Wieder erfolgt das Wunder in enger Anbindung an die Gottesmutter, indem der Sprecher der Wiederauferstandenen, Johel, um die Taufe durch Georg bittet und gleichermaßen auf die Abstammung des Messias von der Jungfrau verweist: *dâ der maget kint în slouf* (Georg, V.5180), nur um kurz darauf den heidnischen Gott Apoll als Teufel zu schmähen (vgl. Georg, V.5191-5207). Gleichzeitig bleibt die bekehrte Königin auch bei Georg präsent, der den Wiederauferstandenen bei ihrem Eintritt ins Paradies und ihrer damit verbundenen Rückkehr in den Sarg, folgenden Auftrag gibt: *und sagt Allexandrînâ | den williclichen dienest mîn* (Georg, V.5220-5221). Die Art und Weise der Anrufung Alexandrinas an dieser Stelle, macht nicht nur ihre momentane Überlegenheit gegenüber Georg deutlich, da sie bereits im Besitz der Märtyrerkrone ist, sondern offenbart gleichzeitig auch die Abhängigkeit der Heiligkeit des Protagonisten von ihr Figur.

Die Verehrung der Gottesmutter und Unterwerfung unter ihre Herrschaft durch Gott ist in der Marienverehrung des Mittelalters (so etwa bei Bernhard von Clairvaux) durchaus weit verbreitet und anerkannt. Angesichts der Ambivalenz der Marienfigur, die eine Identifikation für Frauen durch alle Schichten hindurch ermöglichte, erscheint die These Claudia Brinkers, dass ein enger Zusammenhang zwischen dem Frauenpreis im Minnesang, sowie auch im

¹⁴⁸ Monika Schwarz verweist in ihrer Dissertation bereits auf die „höfischen Wunder“, die zunächst keinen unmittelbaren heilsgeschichtlichen Bezug vermuten lassen, führt demgegenüber aber an, dass das Nahrungswunder im Haus der armen Witwe durchaus biblisch kontextualisiert wird (gemeint ist das „Eliaswunder“; vgl. Georg, V.1904-1908). Georg wird also auch über seine Wunder in Parallele zu Jesus Christus gesetzt. Gleiches gilt schließlich auch für die Wiedererweckung der Toten, die an die Auferweckung des Lazarus erinnere. Diese und noch mehr Parallelen zur Jesusfigur schlüsselt Schwarz im Kapitel „Georg, figura Christi“ ihrer Dissertation genauer auf (vgl. SCHWARZ: Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter, S. 78-85).

höfischen Roman und der Marienverehrung/-hymnik besteht, wobei sie annimmt, das ersterer aus letzterer sogar hervorgegangen ist, durchaus nachvollziehbar und plausibel.¹⁴⁹

Allerdings bleibt an dieser Textstelle auch eine Distanz zwischen Alexandrina und Maria bestehen, indem beide gesondert angesprochen werden, wobei auch hier Gott und Maria höfisch kontextualisiert werden: *und seht wâ Marîe | und ir sun, der keiser, sî: | die lât von mir niht gruoze frî* (Georg, V.5226-5228). Auf die Aufforderung Georgs: *küniges wort sol wâr sîn* (Georg, V.5247) reagiert Dacian mit Ablehnung. Er bricht nicht nur sein Wort, was angesichts des zuvor vorgeführten Verlusts seiner herrschaftlichen Macht nicht weiter verwundert, sondern unterlässt nach dieser Niederlage auch die sofortige Folterung Georgs. Der Erzähler beendet diese Episode mit folgenden Worten über den Heidenherrscher: *er nam urloup und fuor dan | als ein überwunden man* (Georg, V.5301-5302).

Es folgt das Thronsesselwunder in Abwesenheit Dacians und auf Anregung der heidnischen Könige als Umrahmung eines höfischen Festes, was durch die musikalische Untermalung aber auch die prachtvolle Kleidung vor Augen geführt wird. Dieses Wunder Georgs, bei welchem die Naturmetaphorik wieder eine große Rolle spielt, ist höfisch kontextualisiert und führt letztlich zur Bekehrung des Heidenkönigs Mayedon (der ein Resümee über die bisherigen Wundertaten des Märtyrers anschließt) und über 8000 weiterer Heiden (vgl. Georg, V.5573-5650).¹⁵⁰

Um die beiden Wunderepisoden in ihrer Bedeutung besser verstehen zu können, ist es notwendig, einen Blick auf deren Vorkommen in anderen Versionen der Georgslegende zu werfen. Dabei fällt auf, dass sowohl in der lateinischen X-Version der Legende, als auch in der Y-Version das Wunder der Totenerweckung erst gegen Ende, als letztes Wunder erzählt wird. Das Thronsesselwunder hingegen steht in beiden lateinischen Versionen vor dem Auferstehungswunder. Reinbot ordnet diese Wunder also nicht nur in einer anderen Reihenfolge an und verknüpft beide Wundersequenzen zu einer zusammenhängenden Episode,¹⁵¹ sondern setzt sie somit auch in einen anderen Kontext und Sinnzusammenhang.

Die Inszenierung Georgs, vor allem in der Thronsesselepisode ist von großer Wichtigkeit für das Verständnis von Georgs Identität als Ritterheiliger. Reinbot wartet nochmals mit allen narrativen Mitteln auf, um Georgs Status als Ritterheiliger zu festigen. Beginnend mit der Beschreibung seiner Wirkung, beziehungsweise erotischen Ausstrahlungskraft auf eine hypothetische Nonne von Geisenfeld, die vor Faszination sogar die Messe vergessen hätte, über die Platzierung Georgs auf den *hêrgesidel* (Georg, V.5339) der Könige und der

¹⁴⁹ Vgl. BRINKER, C.: Marienbilder – Marienrollen, S. 55-56.

¹⁵⁰ Vgl. SEIDL: Blendendes Erzählen, S. 172.

¹⁵¹ Vgl. ebda., S. 171.

Wiedererzählung des Markgrafen (wie er immer noch genannt wird) über seinen Sieg über den Salnecker. Dabei wird auch hier indirekt der Kampf für Maria im Sinne des Kreuzzugsgedankens hochgehalten, denn es wird von der durch die Sonne erleuchteten, mit Rosen überzogenen Heide gesprochen, welche mit *süezem touwe* überzogen ist (vgl. Georg, V.5371-5375; Zitat V.5375). Interessanterweise ist in weiterer Folge von einem *sendez herze* (vgl. Georg, V.5377) die Rede. Hier wird also ein Szenario der geistlich-religiösen Liebe aufgebaut, wie anhand der religiösen Bildsprache deutlich wird: wieder tritt die Sonne auf, die auf die Rose niederscheint. Die Analogie zu Gott und Maria, wie sie zuvor schon allzu oft auftauchte, liegt auf der Hand. Dieser Eindruck wird durch die nachfolgenden Verse bestätigt, in welchen Georg von der göttlichen Bannerübergabe durch den Engel berichtet, die den Sieg über die überlegenen Heiden und die Bekehrung des Salneckers einleitet (vgl. Georg, V.5380-5414). Hier inszeniert er sich ganz klar als Gottesstreiter, dessen oberstes Ziel die Bekehrung der Heiden ist, wobei die massenhaften Tötungen von göttlicher Autorität legitimiert sind. Wieder wird seine ambivalente Identität ins Bewusstsein von Reinbots Leserschaft gerufen.

Die kurze Episode über die geistlich-religiöse Minne, die im Zuge seiner Kreuzrittertätigkeit aufgerufen wird, wird erst durch die nachfolgenden Verse richtig verständlich, wenn der König von Mayedon, mit Verweis auf die Schlacht des Salneckers gegen Georg, einen Augenzeugenbericht einschiebt. In diesem erzählt er von dem heidnischen Ritter und König Liberun von Azor, der in seiner Kampfeskraft, in Analogie zu Georg, als allen anderen überlegen geschildert wird. Im Kampf gegen den Ritterheiligen jedoch verliert der König von Azor sein Leben, ohne sichtbar von der Lanze Georgs verwundet worden zu sein. Diesen Verlust schreibt der König von Mayedon der höfisch-weltlichen Minne zu, aufgrund derer Liberun von Azor gegen Georg in den Kampf geritten sei und für die er sein Leben gegeben habe: *hie wart der werde heiden | von dem lîbe gescheiden | durch der klâren sunne got, | und ouch durch wîbe gebot.* (Georg, V.5465-5468). Der Bruder des Königs von Azor, Jabin von Azor, wollte Liberuns Tod rächen und wurde ebenfalls von dem Ritterheiligen erschlagen. Nach dessen Tod schildert König Mayedon die Szenerie mit folgenden Versen: *die zwô krône lâgen, | die sît niht fröuden pflâgen* (Georg, V.5481-5482) und ruft die Szene des Martyriums von Königin Alexandrinas Taufe und Martyrium wieder in Erinnerung: *zweier krône ist gewehselt hie, | und wil iu bescheiden wie* (Georg, V.2897-2899). Die Verbindung zu Alexandrinas Krönung auf der Erde und im Himmel nach ihrer Taufe durch Gott liegt auf der Hand und auch bei der Enthauptung der Königin ist (unter Einbeziehung der Rolle Georgs) von zwei Himmelskronen nebst der Thronstühle die Rede: *und dâ bî zwô liehte krône rîch* (Georg, V.4666).

Jener kurze Exkurs über die weltlich-höfische Minne und ihre Verwerflichkeit, der in der Forschung zum „Heiligen Georg“ auf Verwunderung und Unverständnis stieß,¹⁵² ist ein geschickter Kunstgriff Reinbots, mit welchem er die besondere Beziehung zwischen Georg und Alexandrina (in Parallelisierung zu der himmlischen Hochzeit zwischen Jesus/Gott und Maria) zu legitimieren sucht. Nicht nur das Motiv der beiden am Boden liegenden Kronen verurteilt den heidnischen Glauben und das weltlich-höfische Konzept der Minne, sondern auch die Verknüpfung dieser mit der Freudlosigkeit, die sich etwa auch deutlich an der Gegensatzung der himmlischen Freude Alexandrinas und des Leides Dacians angesichts des Verlusts seiner Ehefrau und seiner weltlichen Macht zeigte. Auch der Kampf des Salneckers wird stark mit der Minne in Bezug gesetzt, wie an folgender Frage Georgs an den heidnischen Fürsten ersichtlich wird: *oder hab dich wîbe gebot | gein mir ze vâre ûz gesant* (Georg, V.5526-5527).

Nach dem kurzen Einschub über den Kampf mit dem heidnischen König Salnecker bitten die heidnischen Könige, allen voran der von Mayedon, um das sogenannte „Thronesselwunder“, bei dessen Erfolg sich ebenjener taufen lassen möchte (vgl. Georg, V.5573-5593). In enger Anbindung an das Auferstehungswunder erfolgt die Inszenierung eines Wunders, das auf die Gottesmutter zurückgeführt werden kann. Schon zu Beginn ruft Georg nicht nur Gott allein, sondern auch explizit Maria an, um das Wunder vollbringen zu können: *hin ze gote rief er dô, | dar zuo sîne muoter ane* (Georg, V.5596-5597). Auch bei der Vollbringung des Wunders, wird die Wirkmächtigkeit der Gottesmutter angerufen, wenn der Ritterheilige den Stab Aarons als Vergleichsfolie aufruft: *daz Aarôns gerte blüete, | âne wûrze, sunder saf.* (Georg, V.5600-5601). Aus Georgs Marienlob während der Bekehrung Alexandrinas, in welchem er die vierundzwanzig Namen der Himmelskönigin aufzählt, ist der Aaronsstab als Synonym für Maria bereits bekannt (vgl. Georg, V.2753-2755) und auch in dieser Stelle wird stark und konsequent zwischen der „wahren“ und der „falschen“ Minne differenziert, wie anhand der Anrede Alexandrinas durch Georg nach ebenjenem Marienlob bereits deutlich wurde: *dir wont der heiligeist bî | und diu wâre minne, | reine küniginne [...]* (Georg, V.2802-2804).

Das Thronesselwunder Georgs erinnert in seiner Wirkweise und der verwendeten Metaphorik stark an das erste eigenständige Wunder Georgs im Haus der armen Witwe, als er dort eine dürre Säule zum Erblühen bringt: *sô macht dîn gotlîche kraft | ein dürre sûl wol gesaft: diu blüejet unde loubet hie.* (Georg, V.2045-2047). Da wie dort handelt es sich um ein sogenanntes „Maiwunder“, das letztlich mit einer ausgeprägten Naturmetaphorik einhergeht. Andreas Krass verwies in diesem Zusammenhang auch auf die Naturschilderungen zum

¹⁵² Vgl. dazu etwa BUHR/LEMBKE/OTT (Hrsg.): Stellenkommentar zum „Heiligen Georg“, S. 222.

Zeitpunkt von Georgs Geburt, beziehungsweise seiner Zeugung, im durch Demetrius erzeugten Geburtsmythos, die stilistisch auf die höfische Dichtung verweisen und damit wieder eine weltliche Atmosphäre erzeugen. Der Wechsel der Jahreszeiten, wie er sich während des Wunders im Haus der armen Witwe abspielt¹⁵³ sei hingegen eine „Referenz auf den okzidentalen Minnesang, der in seinen Natureingängen den Wechsel vom Winter zum Frühling als Zeit der erwachenden Liebe feiert.“¹⁵⁴

Indem Reinbot seinen Protagonisten im Zuge seines letzten Wunders auf Erden auf den Aaronsstab verweisen lässt, schließt er den Kreis (beziehungsweise roten Faden) seiner Erzählung mit der Referenz auf die Schlüsselfigur für den Text, die Gottesmutter und heilige Jungfrau Maria. Während die verwendete Naturmetaphorik auf den Geburtsmythos und den Zeugungsakt Georgs verweisen, wird der Stab Aarons im Text als Synonym für Maria angeführt und auch verwendet. Die Verknüpfung dieses Mariensynonyms mit der Naturmetaphorik, wie sie im Geburtsmythos auftritt, bestätigt die in dieser Arbeit unternommene mariologische Lesart, die eine Engführung der Mutterfigur und der Alexandrinafigur mit der Gottesmutter annimmt.

Letztlich kann selbst der Wechsel der Jahreszeiten, wie er im ersten Wunder Georgs auftritt und teilweise auch im „Zurückverwandeln“ der Thronstühle wieder sichtbar wird (vgl. Georg, V.5617-5620), als Zeitpunkt des Erwachens der Liebe und als Vorausdeutung auf Georgs Vereinigung mit Alexandrina, in ihrer neuen Rolle als Jesus und Maria, interpretiert werden. Dafür spräche auch die wiederaufgerufene „Minnethematik“, beziehungsweise die vorangegangene Gegenüberstellung der geistlich-religiösen, sprich „wahren“, Minne mit der weltlich-höfischen („schlechten“) Minne, sowie die Erfüllung von Georgs ursprünglichem Anreiz für seinen Antritt des Martyriums, dem Anblick des himmlischen Brautpaares (vgl. Georg, V.993-1009), das in Reinbots narrativer Taktik der Übersteigerung letztlich von Georg und Alexandrina selbst verkörpert wird.

1.4 Georgfazit: *imitatio Christi* und *imitatio Mariae* – Die Auswirkungen einer möglichen mariologischen Rezeption des „Heiligen Georg“ des Reinbot von Durne

Die Analysen aus den vorangegangenen Kapitel haben nun eindrücklich aufgezeigt, dass vor allem weiblichen Akteurinnen im „Heiligen Georg“ die Aufgabe übertragen wurde, die

¹⁵³ Verwiesen sei hierbei auf folgende Verse: *der snê mit kreften dûze lît: | so ist hinne ein sūeze meien zît.* (Georg, V.2079-2080).

¹⁵⁴ Vgl. KRASS: Der heilige Eros des Märtyrers, S. 154-155. (direktes Zitat auf S. 155).

Heiligkeit des Protagonisten zu inszenieren und im Bewusstsein zu halten. Dies liegt wohl auch in der Tatsache begründet, dass der Begriff der „Ritterheiligkeit“ nicht nur zwei sich eigentlich widersprechende Existenzformen, sondern auch zwei verschiedene Aktions- und Erfahrungsräume in sich vereint und zu harmonisieren versucht.

Dabei ist es vor allem die Liebe, welcher im „Heiligen Georg“ solche harmonisierenden Kompetenzen zugesprochen werden und mit welcher versucht wird, die heilige Identität Georgs zu inszenieren. Auch dieser Umstand liegt in der Natur von Georgs Ritterheiligkeit begründet. Georgs ausgeprägtes und vielfach hervorgehobenes (Kreuz-)Rittertum bedingt, worauf unter anderem auch Andreas Krass verwies, den Kampf um eine (höhergestellte) Frau und im bestmöglichen Falle daran anschließend auch die Erfüllung der Liebe zwischen den Beiden.

Georgs ambivalente Existenzform als Ritter und Heiliger zugleich, stellte den Verfasser des Werkes, Reinbot von Durne, vor einmal mehr und einmal weniger große Herausforderungen, die es zu lösen galt. So würde die im Mittelalter gängige Definition eines Heiligen etwa die vollkommene Exklusion aus der weltlichen Gesellschaft, beziehungsweise die vollständige Loslösung von allen immanenten Besitzungen und auch familiären Bindungen bedeuten. Dennoch kann Georgs Brüdern und auch seiner Mutter eine nicht unwesentliche Rolle bei der Inszenierung seiner Heiligkeit attestiert werden. Wie die Analysen zu den verwandtschaftlichen Strukturen im „Heiligen Georg“ gezeigt haben, schafft Reinbot es, die vollkommene Exklusion des Ritterheiligen aus familiären Bindungen zu umgehen, indem er nicht nur Georgs Brüder selbst als Heilige in die Erzählung integriert, sondern auch seine Integration in die Heilige Familie versucht. Letzteres nicht zuletzt mit der zunächst seltsam erscheinenden Verklärung der Mutterfigur, die in Parallele zur Gottesmutter Maria gebracht wird. Diese Parallelisierung begründet schließlich auch die im weiteren Verlauf des Werkes auf die Spitze getriebene Engführung Jesu Christi mit Georg. Damit eine solche aber nicht auch für Georgs Brüder feststellbar wäre, konstruiert Reinbot etwas, was es innerhalb des Bereichs der Heiligkeit gar nicht geben dürfte: eine Art „heilige Hierarchie“. Dies schafft er sowohl über die Namensgebung, da Georg, obwohl er der Jüngste der drei Brüder ist, nicht nur den Namen seines Vaters sondern auch seinen Titel erbt, als auch über das Verhalten der Brüder selbst.

Ein wesentliches Instrument für die Inszenierung von Georgs Heiligkeit ist der Körper des Ritterheiligen selbst, der sich durch ein auratisches Körperkonzept auszeichnet. Ebenjenes Konzept ist nicht nur, in Anlehnung an Strohschneiders Definition, seiner Ritterlichkeit zu zuordnen, sondern wohl auch Georgs Sonderform der Heiligkeit geschuldet, da es sowohl die Sichtbarkeit als wesentliches Merkmal der höfischen Gesellschaft und Identität als auch die (größtmögliche weltliche) Unsichtbarkeit, die ein Merkmal der Heiligkeit ist, in sich vereint.

Dabei ist sowohl die Prämisse, dass zwischen dem Körper und den dazugehörigen Besitzungen Äquivalenz herrschen muss als auch die Tatsache, dass der auratische Körper seinen Wirkungsbereich über seine physischen und damit erfahrbaren Grenzen ausdehnt, für den Heiligen Georg relevant. Ersteres ist an der Tatsache erkennbar, dass seine Brüder ihm ihre Ländereien überlassen und letzteres wird nicht zuletzt anhand der ausgeprägten Naturmetaphorik sichtbar, die bei der Schilderung seines Geburtsmythos Verwendung findet. Da Heiligkeit im „Heiligen Georg“ aber nicht nur im Falle des Protagonisten, sondern generell über die Körperinszenierung vermittelt wird, wurde versucht, das auratische Körperkonzept bei Alexandrina festzustellen, was angesichts der politisch-herrschaftlichen Bedeutung ihres territorialen Besitzes (vor allem auch für Dacian) und der Rechtfertigung bestimmter Verhaltensweisen der Königin mit ihrer Herkunft durchaus als gegeben angenommen werden darf. Das gemeinsame auratische Körperkonzept zeigt dabei außerdem die enge Verbundenheit, beziehungsweise Abhängigkeit der Figuren zu-/voneinander.

Ausgehend von der These dieser Arbeit, dass es vor allem weibliche Akteurinnen sind, welche die Heiligkeit des Protagonisten inszenieren, beziehungsweise sogar bedingen, musste Reinbot eine Figur in die Handlung einführen, um deren *minne* der Ritterheilige kämpfen konnte. Diese Rolle besetzte er mit der heidnischen Königin und Ehefrau des Heidenherrschers Dacian, Alexandrina. Da die Ritterexistenz Georgs idealerweise eine Liebe zu einer höhergestellten Frau erforderte, gleichzeitig aber die sexuelle Komponente durch seine Heiligenexistenz möglichst ausgespart werden sollte, versuchte Reinbot, so meine These, die heidnische Königin Alexandrina in Parallele zur Gottesmutter Maria zu stellen. Die „Liebesbeziehung“, die zwischen Alexandrina und Georg inszeniert werden sollte, ist demzufolge stark religiös konnotiert. Dieser Umstand wird bereits in der Version des Geburtsmythos von Demetrius in die Erzählung eingeführt, wenn in Form der an einem paradiesischen Ort umherspazierenden Ritter und Damen (vgl. Georg, V.270-271) das höfische Motiv des Minnerittertums in religiöser Verklärung in Erscheinung tritt. Schon früh in der Erzählung wird das Motiv der „himmlischen Hochzeit“ und Krönung eingeführt. So etwa wenn Georg seinen Sinneswandel vom Kreuzrittertum hin zum Märtyrertum gegenüber seinem Bruder Demetrius mit dem Wunsch des Anblicks der von Gott gekrönten himmlischen Braut Maria und Jesu Christi in der himmlischen Hochzeit rechtfertigt (vgl. Georg, V.993-1009). In diesem Kontext verweist der Ritterheilige explizit auf das im Text als ‚*hōh[es] brûtliet*‘ (Georg, V.1009) bezeichnete Hohelied, das für die Bewertung und Analyse der Liebesbeziehung zwischen Georg und Alexandrina von entscheidender Bedeutung ist. Die Wahl derselben Anredeformen für Jesus Christus in besagter Stelle als *himelischen degen* (Georg, V.994) und

Georgs als *degen fruot* (Georg, V.4796) in der Wiedererzählung des Geburtsmythos durch Reinbot, offenbart die Parallelsetzung Georgs mit dem Himmelskönig und deutet hier schon das Ende des Werkes voraus. Das Hohelied bleibt in Form direkter oder indirekter metaphorischer Anspielungen im Werk ständig präsent und ist untrennbar mit der Figur Marias verbunden, wie etwa auch die Aufzählung ihrer 24 Namen verdeutlicht. Die Funktion des Hohelieds für die Entsexualisierung der Figuren und ihrer Beziehung zueinander ist von entscheidender Bedeutung für die Inszenierung von Georgs Ritterheiligkeit.

Die Heidenkönigin Alexandrina geht nach dem Religionsgespräch zwischen ihr und dem heiligen Markgrafen quasi nahtlos von ihrer weltlich-heidnischen Existenz in ihre christlich-heilige Existenzform über. Dass sie dabei in Parallele zur Gottesmutter Maria gebracht werden soll, verdeutlicht die Dominanz der Heiligen Jungfrau in besagtem Gespräch, in welchem Georg zudem nochmals auf die himmlische Hochzeit und Krönung verweist. Auf den abrupten Abbruch der Konversation zwischen dem Markgrafen und der Heidenherrscherin folgt außerdem ein Marienpreis, in welchem der Ritterheilige, wieder in enger Anknüpfung an das Hohelied, die 24 Namen der Gottesmutter erläutert. Die Verbindung dieser beiden aufeinanderfolgenden Marienpreise und die darauffolgende Parallelsetzung Alexandrinas mit Maria, die wohl den Beginn der Beziehung zwischen dem Markgrafen und der ehemaligen Heidenherrscherin markiert, liefert Claudia Brinker, die auf die große Nähe, die zwischen der Minnedichtung und dem Marienpreis bestand, verwies.¹⁵⁵

Die Parallelisierung Alexandrinas mit der Heiligen Jungfrau durch Georg beginnt direkt nach dessen Marienpreis und noch bevor die Königin sich explizit zum Christentum bekennt. Gleich in der Anrede der Herrscherin wird aber die Vorstellung der religiös konnotierten (Gottes-)Liebe aufgerufen, wenn Georg sagt: *‚dir wont der heiligeist bî | und diu wære minne, | reine küneginne [...]‘* (Georg, V.2802-2804). Die herausgehobene Stellung der nunmehr bekehrten Königin wird im weiteren Verlauf des Textes noch des Öfteren hervorgehoben. Zu nennen wäre beispielsweise ihre bloße Bekehrung durch das Wort Georgs (ganz in der Tradition eines „herkömmlichen“ Heiligen) oder ihre Taufe durch Gott höchstpersönlich, der zuvor nur einmal persönlich in das Handlungsgeschehen eingriff, um Georg im Turmkerker zu Hilfe zu kommen und dabei an dessen Treue appellierte. Auch dieser Umstand verdeutlicht die enge Verbundenheit der beiden Figuren.

Der Verweis auf die *wære minne* trägt außerdem, so meine These, zur Entsexualisierung Alexandrinas bei, genauso wie die im Werk vorgenommene Umdeutung des Drachenkampfes, der für die Georgslegenden konstitutiv ist. Die Bezeichnung des Abgotts Apoll als Drache

¹⁵⁵ Vgl. BRINKER, C.: Marienbilder – Marienrollen, S. 78.

macht ihn zu einem Symbol des heidnischen Glaubens, gegen den der (Minne-)Ritter Georg im Dienste der *wâren minne* antreten muss, um die Königin aus den Fängen des Drachen zu befreien. Der *wâren minne* Alexandrinas steht die „falsche“ weltlich-höfische Minne gegenüber, die für Dacian nach dem Verlust seiner Ehefrau an Georg und den christlichen Glauben mit großem Klagen und Leid verbunden ist, wie er mehrfach im Text hervorhebt. Die Entsexualisierung Alexandrinas wird in Reinbots Werk weiter vorangetrieben, wie etwa an den sexuell konnotierten Strafen des heidnischen Herrschers gegenüber seiner Ehefrau und umgekehrt, ersichtlich wird. Sie gipfelt schließlich in der Marterung der ehemaligen Königin und der Wiederherstellung ihres revirginisierten Körpers durch Georg.

Genauso wie der Versuch der Entsexualisierung im weiteren Verlauf der Erzählung immer weiter fortschreitet, wird auch die Engführung Alexandrinas mit der Heiligen Jungfrau immer stärker angestrengt. So etwa wenn bei ihrer göttlichen Taufe wieder das Motiv der himmlischen Hochzeit und Krönung aufgerufen wird, oder sie in Analogie zur Gottesmutter die Botenrolle für Georg übernimmt. Auch die endgültige Trennung von ihrem Gatten Dacian wird zu einer der wichtigsten Voraussetzungen, die sie erfüllen muss, um die Nachfolge der Himmelskönigin antreten zu können. Durch ihre Trennung von dem Heidenherrscher löst sie sich nicht nur aus ihrer ehelichen Bindung und macht den Weg für ihre himmlische Hochzeit frei, sondern entledigt sich auch noch aller weltlichen, territorialen Besitzungen. Besonders offensichtlich wird die Parallelisierung Alexandrinas mit Maria in den Folterungen der ehemaligen heidnischen Königin durch Dacian. Hier beweist sie nicht nur ihre Leidensfähigkeit, sondern auch ihre besondere Glaubensstärke, die sich in ihrer Freude über ihre Folterungen offenbart. Diese himmlische Freude steht dem Leiden und Klagen Dacians gegenüber, wie Stephanie Seidl betonte und führt letztlich zu ihrer Enthauptung durch ihren ehemaligen Ehemann. Kurz vor ihrem Tod erreicht die Parallelisierung mit der Himmelskönigin schließlich ihren Höhepunkt, wenn Alexandrina die zwei Throne und Kronen im Himmel erblickt und Georgs siebenjähriges Martyrium prophezeit. Ab diesem Zeitpunkt ist Alexandrina nurmehr passiv erfahrbar und in dem Versuch Dacians, die Prophezeiung seiner ehemaligen Ehefrau zu falsifizieren. Ihr passives Wirken auf den weiteren Verlauf der Erzählung offenbart sich am Unvermögen des Heidenherrschers, ihre Prophezeiung zu widerlegen, wodurch er in eine Glaubenskrise stürzt und schließlich seine politisch-herrschaftliche Macht sowie sein ritterliches Ansehen gegenüber dem Markgrafen vollends einbüßt. Demgegenüber erreicht Georgs transzendente, heilige Macht einen Höhepunkt, wie anhand des Resurrektionswunders ersichtlich wird. Der kurze vermeintliche „Rückfall“ des Markgrafen in höfische Verhaltensmuster zur Rettung seiner Brüder vor dem Heidenheer, dient letztlich nur der

Veranschaulichung des Fortbestands seiner ritterlichen Integrität, während Dacian auch diese komplett verloren hat.

Das Resurrektionswunder markiert schließlich auch die deutliche Parallelsetzung des Markgrafen mit Jesus Christus, der ebenfalls die Macht hat, Tote wiederauferstehen zu lassen. Hier bittet Georg die Auferstandenen, seinen Gehorsam gegenüber Alexandrina derselben zu versichern, bevor er sie in den Himmel auffahren lässt. Georg stellt sich also hierarchisch unter die in den Himmel aufgefahrne Königin. Aber auch die Distanz zwischen Alexandrina und Maria bleibt an dieser Stelle gewahrt, wie ich in meinen Analysen zeigte und wie die gesonderte Ansprache beider Figuren deutlich macht. Diese bestehende Distanz liegt letztlich darin begründet, dass Georg sein Martyrium noch nicht abgeschlossen hat und damit der Platz des himmlischen Brautpaares Jesus und Maria noch nicht vollständig durch Alexandrina und Georg eingenommen werden kann. Alexandrinas Parallelisierung mit der Himmelskönigin kann also, so meine These, erst nach Abschluss von Georgs Martyrium vollständig zu Ende geführt werden.

Georgs letztes Wunder, das Thronesselwunder vor Abschluss seines Martyriums, rekapituliert schließlich nochmal über die wichtigsten Themen und Motive des Werkes. Hier wird wieder in Anbindung an die Naturmetaphorik des Geburtsmythos ein Szenario der geistlich-religiösen Liebe inszeniert, welches, durch die Erzählung des heidnischen Königs Mayedon über die zwei im Kampf erschlagenen Brüder und Minneritter, in Kontrast zur weltlich-höfischen Minne gesetzt wird. Erneut wird die *wâre* (Gottes-)minne der „falschen“ weltlich-höfischen und freudlosen¹⁵⁶ minne gegenübergestellt und das Bild der beiden am Boden liegenden Kronen, der erschlagenen Minneritter mit dem Bild der himmlischen Hochzeit und des damit verbundenen göttlichen Kronentausches kombiniert.

Georgs ambivalente Identität als Ritterheiliger, die geistliche-religiöse aber auch weltlich-höfische Verhaltensmuster und Merkmale in sich vereint, wird im Falle des „Heiligen Georgs“ Reinbots von Durne, über das Motiv der himmlischen Hochzeit zu inszenieren versucht. Seine Identität als Ritterheiliger bedingt dabei die Rolle Alexandrinas, die in Parallele zur Heiligen Jungfrau treten kann, während Georg die Nachfolge Jesu Christi antritt. Dementsprechend ist die Inszenierung seiner Heiligkeit fundamental von der bekehrten Königin abhängig.

Das Motiv der Hochzeit ist es auch, das den realhistorischen Bezug zu Otto II. und seiner Ehefrau Agnes herstellt, wie Andreas Krass anführt. Denn auch der bayrische Herzog und seine Ehefrau werden mit Christus und Maria parallelisiert, wie aus dem Prolog hervorgeht. Krass

¹⁵⁶ Verwiesen sei hierbei auf folgende Verse: *die zwô krône lâgen, | die sît niht frôuden pflâgen* (Georg, V.2897-2899).

sieht in der Erwähnung des doppelten Namens Ottos einen Verweis auf die Doppelnatur Christi: *Ein lîp treit zwêne fürsten namen, | die im füegent wol zesamen, | pfalzgrâf von Rîne genant, | herzog ûz Beierlant* (Georg, V.1-4). Die nachfolgenden Verse hingegen verfolgen den Zweck der Parallelisierung von Ottos Gattin Agnes mit der Himmelskönigin, wenn Reinbot sie als *reinez wîp* (vgl. Georg, V.6) oder *hôch edel fürstin* (vgl. Georg, V.7) bezeichnet und daran anschließend auf die himmlische Krönung verweist, auf welche der Bayernherzog und seine Ehefrau hinstreben (vgl. Georg, V.6-12). Schließlich wird auch auf die Verheiratung Elisabeths mit Konrad IV. angespielt, wenn von der Verheiratung ihrer Kinder mit den *hæhsten ûf der erde* (vgl. Georg, V.14) die Rede ist. Das Hochzeitsmotiv ist es schließlich auch, das mittels des Hohelieds religiös überhöht wird.¹⁵⁷

Krass fasst die Bedeutung des Hohelieds für Reinbots Werk folgendermaßen zusammen:

Dieses Brautlied wird zugleich dem Herzog und der Herzogin,, die im Prolog in die Nähe Christi und Marias gerückt werden, sowie dem Staufer Konrad und der Wittelsbacherin Elisabeth, deren Hochzeit den Anlass der Dichtung bot, gesungen. So weist auch das erotische Phantasma des Martyriums auf die politische Realität zurück.¹⁵⁸

Es hat sich also gezeigt, dass es in erster Linie weibliche Akteur*innen sind, welche die Heiligkeit des Protagonisten, beziehungsweise seinen Weg zur Erreichung dieser, fundamental beeinflussen. Wie genau sich diese Tatsache anhand des Protagonisten aus Wolframs „Willehalm“ bestätigen oder falsifizieren lassen, wird Gegenstand der Analysen der folgenden Kapitel sein.

¹⁵⁷ Vgl. KRASS: Der heilige Eros des Märtyrers, S. 145-146 sowie S. 165-167.

¹⁵⁸ Ebda., S. 168.

2. Der „Willehalm“ des Wolfram von Eschenbach

Wie in der Einleitung zu dieser Arbeit bereits angeklungen, wird Wolframs Werk „Willehalm“ und im speziellen dessen Protagonist*innen im Fokus der nachfolgenden Analysen stehen. Zunächst seien die historischen Eckpunkte und Hintergründe kurz zusammengefasst, um die nachfolgenden Erörterungen auch in dieser Hinsicht nachvollziehbar und verständlich zu machen.

2.1 Wolfram, sein „Willehalm“ und dessen Fragmentstatus

Der Status Wolframs von Eschenbach als einer der bedeutendsten Dichter des Mittelalters ist in der mediävistischen Forschung heute unumstritten. Seine künstlerische Meisterschaft wurde jedoch lange Zeit an seinem umfangreichsten Werk dem „Parzival“ exemplifiziert, während seine anderen Dichtungen, wie der „Willehalm“ oder der „Titurel“, deren erzähltechnische Leistungen dem „Parzival“ in nichts nachstehen, in den Hintergrund gerieten. Dieser Umstand änderte sich in den letzten Jahrzehnten rasant, sodass wir heute mit einer Fülle und Vielzahl an wissenschaftlichen Analysen, Untersuchungen, Interpretationen und mehr zum bekannten „Gesamtwerk“ und Schaffen Wolframs konfrontiert sind, die es mittlerweile unmöglich gemacht haben, diesen wissenschaftlichen Erguss in seiner Gesamtheit zu überblicken. Gleiches gilt dementsprechend für die Forschung zum „Willehalm“, der bis zu Joachim Bumkes größerer Analyse, vor dem Hintergrund des Heiligkeitsbegriffs aus dem Jahr 1959 komplett in der Peripherie der Wolframforschung verharrte. Mittlerweile werden innerhalb eines Jahrzehnts mehrere hundert wissenschaftliche Arbeiten und Artikel zum „Willehalm“ veröffentlicht, welche diesen Wandel im Forschungsinteresse bezeugen.¹⁵⁹

Nicht zuletzt aufgrund dieser Fülle an Forschungstexten erhebt diese Arbeit keinerlei Anspruch auf eine annähernd vollständige Berücksichtigung all dieser Texte. Die Auswahl der wissenschaftlichen Beiträge wurde auf Basis der Relevanz bezüglich der Untersuchungsschwerpunkte getroffen.

Über Wolfram von Eschenbach ist, wie über den Großteil der mittelalterlichen Dichter und Autoren, nur sehr wenig bekannt. Als Geburtsort wird das in Franken gelegene Obereschenbach angenommen, wo Wolfram wohl um das Jahr 1170 geboren worden sein dürfte. Ein adeliges Geschlecht mit dem Namen Eschenbach ist in dieser Zeit in Obereschenbach ansässig. Wichtig

¹⁵⁹ Vgl. KNAPP, Fritz P.: V. Perspektiven der Narration. In: Joachim Heinzle (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. (Band I: Autor, Werk, Wirkung) Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011, S. 676.

für die Analyse und vor allem das Verständnis der historischen Hintergründe dieser Arbeit und auch des „Willehalm“, ist die Beziehung, die zwischen der Adelsfamilie und dem Deutschen Orden bestand, denn eine ähnliche Nähe zu besagtem Orden kann auch beim Herzog Otto und dementsprechend auch bei Reinbots „Heiligen Georg“ als existent und durchaus einflussnehmend angenommen werden. Wolframs eigener ständischer Status sowie sein exakter Bildungsstand müssen, auch angesichts ambivalenter Selbstaussagen in seinen Werken, als ungewiss angenommen werden. Zudem liefern etwaige historische Quellen hierzu keine zweifelsfreien Daten. Jedenfalls war Wolfram ein Auftragsdichter und als solcher abhängig von den finanziellen Mitteln diverser adeliger Auftraggeber, die sein Schaffen finanzierten. Deshalb konnte sich der Entstehungszeitraum eines großen Werkes wie des „Parzival“ und zweifelsohne auch des „Willehalm“ über mehrere Jahre hinweg ziehen und mitunter auch unter unterschiedlicher Gönnerschaft vonstattengehen.¹⁶⁰

Diesen Umstand gilt es zu berücksichtigen, wenn über den Status des „Willehalm“ als Fragment verhandelt werden soll. Weiters gesichert ist die enge Verbundenheit des Werks mit der Gönnerschaft des Landgrafen Hermann von Thüringen, welcher im Prolog des „Willehalm“ von Wolfram explizit genannt wird: *lantgrave von Düringen Herman | tet mir diz maere bekannt* (Willehalm, V.3, 8-9).¹⁶¹ Das Ableben des Landgrafen ist für die Datierung des „Willehalm“ von großer Relevanz. Miklautsch und Greenfield geben in ihrer Einführung zum Werk folgende Angabe zur Thematik: „So kommt es zu Schwankungen beim Datum für den Beginn der Arbeit am *Willehalm* zwischen 1209 und 1217 und für den Abbruch der Arbeit zwischen 1217 und 1226.“ Wolframs eigenes Ableben wird in der Forschung häufig auf um, beziehungsweise nach 1220 angegeben. Jedenfalls müsste er den Tod des Landgrafen um 1217 noch miterlebt haben, wie vielfach konstatiert wurde, da er im Willehalm selbst vom Landgrafen in der Vergangenheitsform spricht (vgl. Willehalm, V.417, 22-24).¹⁶²

Ob nun der Tod des Landgrafen oder Wolframs eigenes Ableben zum Abbruch des „Willehalm“ geführt haben, bleibt wohl unbeantwortet. Nichtsdestotrotz ist es gerade der Fragmentstatus des Werkes, der in der Forschung zu einer langwierigen Diskussion geführt hatte. Wolframs multiperspektivische Erzählweise, die nicht nur Gattungsgrenzen überschreitet, sondern auch noch die Ideologie der Kreuzzügler in Frage zu stellen scheint, führt

¹⁶⁰ Vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 5-8.

¹⁶¹ Die nachfolgenden Textstellen aus Wolframs „Willehalm“ werden nach folgender Ausgabe zitiert: Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Mittelhochdeutscher Text der Ausgabe von Werner SCHRÖDER. Völlig neubearbeitete Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter KARTSCHÖKE. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 1989 (Reprint 2020).

¹⁶² Vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 19-21 (direktes Zitat auf S. 19). In den darauffolgenden Erläuterungen gehen Miklautsch und Greenfield noch verschiedenen historischen Anhaltspunkten im Text nach, die bei der genaueren Datierung des Werkes hilfreich sein können.

zu einer ganzen Reihe an offenen Fragen, die vom Erzähler selbst, so zumindest die große Mehrheit der Forscher*innen, nicht beantwortet werden.¹⁶³ Angila Vetter fasst die daraus entstehenden Probleme folgendermaßen zusammen:

Die Widersprüche generierende Vielschichtigkeit des Erzählens findet sich insbesondere im Figurenentwurf Willehalm. Auf die Heiligkeit des Protagonisten wird stets rekuriert, seine finale narrative Heiligung erfolgt aber nicht. Der Abbruch des Textes führt dazu, dass die abschließenden Sinngebungen und Bewertungen der erzählten Ereignisse, die Einbettung im narrativen Gefüge ausbleiben. Denn das Ende einer Erzählung bedeutet nicht nur den Abschluss des Narrativs, sondern auch das Erstellen eines Ergebnisses.¹⁶⁴

Die Suche nach einer „Gesamtdeutung“ des Textes führte dazu, dass manche Forscher*innen dazu tendieren den „Willehalm“ als ein von Wolfram geplantes Fragment zu verstehen,¹⁶⁵ wobei jedoch allen Forschenden eines gemein ist: die durch Wolfram aufgemachten Diskrepanzen in der Erzähllogik lassen sich auch durch einen Verbleib des „Willehalm“ als Fragment nicht zufriedenstellend auflösen.¹⁶⁶ Die Diskussion um den Status des „Willehalm“ als Fragment, gilt es letztlich auch aus der Perspektive der Rezipient*innen¹⁶⁷ zu betrachten. Der „Willehalm“ kann mit zwölf vollständig erhaltenen und bekannten Handschriften und ungefähr 90 Fragmenten zu einer der meistrezipierten und überlieferten Werke des Mittelalters gezählt werden. Die große Mehrheit dieser Handschriften (neun) sind gemeinsam mit anderen Texten überliefert, die zum sogenannten „Willehalm-Zyklus“ zu zählen sind. Hierbei handelt es sich um Texte, die sich darum bemühen, verschiedene Handlungs- und Erzählstränge aufzugreifen und diese zu Ende zu erzählen. Dabei wird das Werk selbst in seiner Komplexität und Erzählhaltung nur geringfügig aufgegriffen. Vielmehr ginge es darum „die Multiperspektivität insbesondere hinsichtlich der Heiligkeit des Titelhelden vereindeutigt und vereinfacht“ wiederzugeben.¹⁶⁸

¹⁶³ Vgl. VETTER, Angila: Textgeschichte(n): Retextualisierungsstrategien und Sinnproduktion in Sammelverbänden. Der „Willehalm“ in kontextueller Lektüre. Berlin: Erich Schmidt Verlag GmbH & Co. KG 2018 (Philologische Studien und Quellen; 268), S. 12.

¹⁶⁴ Ebda., S. 12.

¹⁶⁵ So etwa auch Hubertus Fischer, der gerade im Abbruch einzelner Erzähl- und Handlungsstränge, die „Unfähigkeit“ Wolframs abgebildet sehen möchte, diese zu einem sinngebenden Ende zu führen. Weder die Gyburc- (und damit verbunden auch Willehalm-) noch die Rennewarthandlung werden finalisiert, aber es sei diesbezüglich auch keine Intention von Seiten des Verfassers erkennbar (vgl. FISCHER, Hubertus: Gyburc und Alyze oder Krieg und Frieden. In: Ulrike Gaebel und Erika Kartschoke (Hrsg.): Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier 2001 (LIR: Literatur – Imagination – Realität. Anglistische, germanistische, romanistische Studien; 28), S. 35-43, hier S. 42).

¹⁶⁶ Vgl. VETTER: Textgeschichte(n), S. 13.

¹⁶⁷ In dieser Hinsicht gilt es zu beachten, dass von Wolframs „Willehalm“ besonders viele Textzeugen aus dessen Entstehungszeitraum erhalten sind. Knapp die Hälfte davon stammen aus dem 13. Jahrhundert. (vgl. ebda., S. 15-16).

¹⁶⁸ Vgl. ebda., S. 13-15 (direktes Zitat auf S. 14).

Die Frage nach der Heiligkeit des Protagonisten und ihrer Repräsentation im „Willehalm“ selbst, beschäftigte bereits viele Forscher*innen. Willehalms Status als Heiliger scheint, wenngleich ihm eine Kanonisierung verwehrt blieb, unter zeitgenössischen und nachfolgenden Rezipient*innen durchaus akzeptiert und anerkannt worden zu sein.

Die Tatsache, dass Wolfram im Prolog des Willehalms davon spricht, dass er plane die nachfolgende Geschichte von Anfang bis zum Ende fertig zu erzählen: *unsanfte mac genozen | Diutscher rede deheine | dirre die ich nu meine, | ir letze und ir beginnen*. (Willehalm, V.4, 30-5, 3), spricht gegen eine primäre Intention des Autors, den „Willehalm“ in einem Fragmentstatus zu belassen. Wenn nun aber das Werk vollendet werden sollte, wird unweigerlich die Frage nach dem „Wie“ aufgeworfen. Wie wäre es Wolfram möglich, die erzeugten Problemlagen, offenen Handlungsstränge und problematisch-diffizilen Figurenkonzeptionen zufriedenstellend aufzulösen? Diese Frage geht unmittelbar mit der Gattungsfrage einher, die in der „Willehalm“-Forschung lange Zeit diskursbestimmend war.¹⁶⁹ Je nach angestrebter Gattung würde sich auch das Ende der Erzählung anders gestalten. Ein Ende im Sinne seiner Vorlagentexte, die zu den *chansons de geste* zählen, ist für viele Literaturwissenschaftler*innen undenkbar.¹⁷⁰ So wies unter anderem Bumke auf die Diskrepanzen hin, die in der Inszenierung von Willehalms Heiligkeit unter der Voraussetzung der Gattungszugehörigkeit zur *chanson de geste* entstehen würden.¹⁷¹

Um sich der Inszenierung der Heiligkeit des Willehalm durch weibliche Akteurinnen überhaupt widmen zu können, ist es notwendig, einen Blick auf die Figurenzeichnung und auf die verwandtschaftlichen Verhältnissen und Beziehungen zu werfen. Dabei zeigen sich für den „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach genau drei Figuren im Fokus des Forschungsinteresses, nicht zuletzt dadurch, dass ihnen allen als Akteur*innen des christlichen Wirkungsbereiches eine Art von „Heiligkeit“ vom Verfasser zugeschrieben wurde.

Es soll, anders als vielleicht zu erwarten wäre, zunächst der Fokus auf Vivianz gelegt werden, dessen Märtyrerheiligkeit sowohl im „Willehalm“ selbst als auch in der Forschung weitestgehend unbestritten ist. Außerdem ist die Beschreibung des kurzen Lebens und Sterbens des Ritterheiligen, die zugleich am Beginn der Erzählung steht und die erste verlorene Schlacht der Christen gegen die Heiden umrahmt, so behaupte ich, von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des „Heiligkeitskonzepts“ innerhalb der Erzählung und somit auch für Willehalm und Gyburc selbst.

¹⁶⁹ Vgl. KNAPP: Perspektiven der Narration, S. 676.

¹⁷⁰ Vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 166.

¹⁷¹ Vgl. BUMKE, Joachim: Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1959, S. 102.

2.2 Die Vivianzhandlung des „Willehalm“ – Eine Einführung in die narrative Inszenierung von Heiligkeit und ihre Problematiken

Noch bevor der *clare Vivians* (Willehalm, V.13, 21) überhaupt die Chance hat als handelnder Akteur in Erscheinung zu treten, lässt Wolfram sein Publikum über das Schicksal des Ritterheiligen nicht im Unklaren: *ouwe daz siniu jungen jar | ane mundes granhar | mit tode namen ende!* (Willehalm, V.13, 25-27). Vivianz ist also von Anfang an dem Tode geweiht.¹⁷²

Gleich zu Beginn des Textes wird deutlich kenntlich gemacht, dass es nicht Vivianz ist, der im „Willehalm“ im Mittelpunkt steht, auch wenn die fortlaufende Referenz auf seine Person vielleicht anderes indizieren könnte. Seine Bedeutung für die „Heiligkeit“ der anderen Akteur*innen wird aber nur wenige Verse darauf erstmals angedeutet, denn unmittelbar auf die Klage um den Märtyrerheiligen wird Gyburcs Rolle für Vivianz’ Tod folgendermaßen festgelegt: *dines sunes dienst jamers lon | durh Gyburge minne enphienc.* (Willehalm, V.14, 2-3). Kurz darauf wird ebenjene vermeintliche Schuldzuweisung des Erzählers aber wieder relativiert, mit Verweis auf Gyburcs Wirken auf Willehalm und auf ihre Identität als Frau: *swaz si genade an im begienc, | diu wart vergolten tiure, | also daz diu gehiure | ouch wiplicher sorgen pflac* (Willehalm, V.14, 4-7). Was genau der Erzähler hier mit *genade* meint bleibt, nicht zuletzt auch durch die religiöse Konnotation des Begriffs, nicht lang im Ungewissen, denn unmittelbar darauf wird die Sphäre der Transzendenz in den Fokus des Geschehens gerückt und von den Rittern berichtet, die nach ihrem Tod auf dem Schlachtfeld von den Engeln ins Himmelreich geführt werden.¹⁷³ Zudem wird kurz darauf auf Gyburcs „Heiligkeit“ verwiesen, wenn man ihre *süeze* in folgenden Versen, in diesem Sinn verstanden wissen will: *ey Gyburc, süeze wip, | mit schaden erarnet wart din lip.* (Willehalm, V.14, 29-30).¹⁷⁴

Interessant, vor allem im Hinblick auf Vivianz’ Identitätskonstruktion, ist, dass der junge Ritter bei seiner ersten Erwähnung zugleich im Stile der Kreuzzugsmetaphorik mit den

¹⁷² Vgl. ebda., S. 19.

¹⁷³ Verwiesen sei auf folgende Verse: [...] *do manc werder gast | mit engelen in den himel vlouc* [...] *die durh Willhelm nu striten* (Willehalm, V.14, 10-13).

¹⁷⁴ Verwiesen sei hierbei auf Bumkes längeren Exkurs über die Wörter *güete* und *süeze* im „Willehalm“: hierin schreibt er *süeze* als Wort (nach Bumkes Zählung ist es im Werk, in der Verwendung als Adjektiv, in einer Gesamthäufigkeit von 40 Mal zu finden) im speziellen Gyburc zu. In seinem Exkurs legt er nachvollziehbar und schlüssig dar, warum das Wort im „Willehalm“ in erster Linie religiös konnotiert ist. Wenngleich Bumke anführt, dass das Wort, so es sich auf Personen bezieht zumeist eine schmückende Funktion einnimmt, so will er es besonders in Hinblick auf Gyburc als Mittel zur Herausstellung ihrer Heiligkeit verstanden wissen. Eine Annahme die angesichts der Tatsache, dass das Wort neben Gyburc von Wolfram am häufigsten auf Vivianz angewandt wurde, durchaus schlüssig erscheint (vgl. BUMKE: Wolframs Willehalm, S. 149-151). Vivianz wird zweifelsohne von Wolfram als Idealtypus eines christlichen Märtyrerheiligen dargestellt. So ist es nur legitim, die mit ihm verknüpften Adjektive von einer dementsprechend religiös motivierten Interpretationsweise zu betrachten. Angesichts der engen Verknüpfung nicht nur der Figuren der Gyburc und des Vivianz sondern auch des ihnen zugeschriebenen Adjektivs der *süeze* ist eine Anwendung dieses Interpretationsmodus auf Gyburc ebenso legitimiert.

Kreuzrittern in Beziehung gesetzt wird, die nach ihrem Tod von Engeln in den Himmel geleitet werden, denn so wird, wie sich später noch zeigen wird, gleichermaßen sein eigener Tod wiedererzählt.

Kurz nach der Nennung von Gyburcs Heiligkeit thematisiert Wolfram die Minnefähigkeit der Frauen und sinniert über die Funktion und Wirkung der *minne* im Allgemeinen:

*der tac diu wip von vreuden schêt,
ob sie minne erkanden:
ich meine die dar sanden
ir vreude schilt vür riuwe.
Ist minne wariu triuwe,
so erwarp da manges heldes tot
den wiben da heime jamers not. (Willehalm, V.15, 12-18)*

In wenigen Versen greift Wolfram alle zentralen Themen des Werkes auf, die nicht zuletzt auch für die Interpretation und die Konstruktion von Heiligkeit im „Willehalm“ von großer Bedeutung sind. Vor allem für das Verständnis von Vivianz' Identität sind die vorangegangenen Verse nicht zu vernachlässigen, denn Wolfram spricht die Minnefähigkeit überhaupt an. Eine Fähigkeit, die Vivianz, wie gleich noch deutlicher werden wird, aufgrund seines jungen Todes, noch nicht zu eigen war.

2.2.1 Vivianz und Noupatriis – Eine erste Annäherung an Identitätskonstruktion über Parallelisierung im „Willehalm“

Als der Kampf zwischen Vivianz und dem heidnischen Ritter Noupatriis erläutert wird, werden alle Themen, die Vivianz' Identität ausmachen, wieder aufgegriffen. Der Märtyrerheilige wird mit folgenden Worten dem heidnischen Krieger gegenübergestellt:

*gein dem kom Vivianz,
Des marchgraven swester sun,
der kunde ouch werdekeit wol tuon.
sus was bewart sin clariu jugent:
dehein ort an siner tugent
was ninder mosec noch murc,
wan in diu künegin Gyburc
von kinde zoch und im so riet
daz sin herze nie geschiet
von durhliuhtigem prise. (Willehalm, V.23, 30 -24, 9)*

Wie zuvor schon Noupatriis Tapferkeit bei dessen Vorstellung, hervorgehoben wurde (vgl. Willehalm V.22, 14-29), wird zuallererst und mit direktem Verweis auf Noupatriis (siehe: *ouch*) auf Vivianz' Tapferkeit und Kampfesmut verwiesen. Der Vorstellung von Noupatriis' Herrschaftsbereich und der Motivation seiner Taten durch die *wibe minne* (Willehalm, V.22,

23), also „Frauenminne“, steht zunächst Vivianz’ unschuldige und unversehrte Jugend gegenüber, die noch dazu durch seine herausragende Tugendhaftigkeit ergänzt wird.

Viel wichtiger und interessanter für die Ziele dieser Arbeit ist allerdings die Begründung, warum Vivianz so ist, wie er hier beschrieben wird. Es sei nämlich Gyburc zu verdanken, dass er immer nur nach *durhliuhtigem prise* strebe. Wieder schwingt die religiöse Komponente in den Versen mit und seine enge Verbundenheit mit und zu Gyburc wird herausgestellt. Das zunächst noch abgewiesene, durch Noupatriis verkörperte Minnerittertum wird dann nochmal stark in Erinnerung gerufen, wenn Vivianz durch die „Minnelanze“ des Noupatriis tödlich verwundet wird. Ebenjene Lanze ist mit einem Banner versehen, das den heidnischen Liebesgott Amor abbildet, um den Kampf des heidnischen Ritters für die Frauenminne zu versinnbildlichen: *in die banier was gesniten | Amor der minne zere* (Willehalm, V.24, 4-5). Zuvor noch beklagt der Erzähler den Tod der beiden ritterlichen Kämpfer und begünstigt somit die nachfolgende Vollendung der Parallelisierung der beiden Figuren, durch die Ergänzung der „Minne-Komponente“: *disen durh pris und durh den touf; | und jenen durh den tiuren kouf, | daz er ouch prises gerte.* (Willehalm, V.23, 17-19). Diese angestrebte Parallelisierung, die nur eine von vielen bleiben sollte, wird schließlich in der Beschreibung der Ausstattung des Vivianz zu einem Höhepunkt geführt, wenn es heißt: *in het durh sippe minne | Gyburc diu küneginne | ouch wol gezimieret.* (Willehalm, V.24, 13-15). Damit wird auch Vivianz zum „Minneritter“ nicht nur für Gyburc, welcher er seine ritterliche und tugendhafte Erziehung verdankt, sondern für die Gesamtheit seiner Verwandten, die sich im weiteren Verlauf der Erzählung immer wieder auf die Rache seiner Ermordung berufen, um ihrerseits die Tötung der heidnischen Kämpfer rechtfertigen.

wibe minne wird der *sippe minne* gegenübergestellt, was angesichts der gestörten Verwandtschaftsverhältnisse, die sich an späteren Stellen im „Willehalm“ noch offenbaren, zunächst paradox erscheint. Aber hier gilt es zu differenzieren, denn Gyburc ist mit Vivianz rein genealogisch nicht blutsverwandt. Sie ist höchstens durch ihre Verbindung mit Willehalm, der ein Onkel des Vivianz ist, dessen angeheiratete Tante, aber auch diese Verbindung scheint hier nicht gemeint und zielführend. Vielmehr ist von einer religiösen Verwandtschaft die Rede, eine Verbindung durch die *touf*, die Wolfram in seiner Klage um die beiden Krieger explizit hervorhebt. Wieder wird also explizit die der Sphäre der Transzendenz zuzuordnende Beziehung des christlichen Märtyrers zu seiner Ziehmutter Gyburc betont.

Damit nicht genug, stellt Vivianz die Unterlegenheit der heidnischen (weltlichen) Macht und Frauenminne gegenüber seiner christlichen Gottesminne zur Schau, indem er Noupatriis’ *liechten helme* (Willehalm, V.22, 27) auf dem dessen Krone aufgesetzt ist, noch nach seiner tödlichen

Verwundung durchschlägt und den Heidenkönig tötet. Um seinen Triumph vollends zu offenbaren, zeigt er sich zunächst als „Märtyrer von unzerstörbarem Leben“¹⁷⁵: *der helt die barnier do gevienc | und gurtez geweide wider in, | als ob in ninder ader sin | von deheinem strîte swaere* (Willehalm, V.25, 26-29), nur um sich sogleich wieder in die Schlacht zu stürzen (in der Erzählung selbst rückt er hingegen für einige Verse in den Hintergrund und tritt nicht aktiv in Erscheinung). Wolfram wiederum betont am Ende dieser wichtigen Vivianz-Passage, dass es sich bei den Beteiligten der schon stattgefundenen und noch stattfindenden Kämpfe hauptsächlich um Auseinandersetzungen zwischen Minnerittern handelt: *daz was almeistic der minnen her* (Willehalm, V.26, 9).

Die vorangegangenen Textstellen sind unerlässlich, um die Konstruktion von Heiligkeit im „Willehalm“ zu verstehen, denn es zeigt sich, dass Heiligkeit im ersten Buch des Werks nicht ausschließlich an der Figur des Vivianz festzumachen ist. Auch Gyburc scheint wesentlichen Anteil an der Konstruktion von Heiligkeit zu haben. Vivianz Identität ist von Gyburcs Wirken abhängig. Geht man davon aus, dass Vivianz nicht von Geburt an heilig ist, so hat Gyburc durch ihre Erziehung wesentlich zur Bildung seiner Identität beigetragen. Damit wäre seine letztliche Identität als Ritterheiliger nicht ohne Gyburcs Wirken möglich, was Wolfram explizit hervorhebt. Die Minnebeziehung zwischen ihm und Gyburc, die auf der Basis religiöser Verwandtschaft begründet ist, spielt dabei ebenso eine Rolle wie dessen persönliche Beziehung zu seiner Stiefmutter.

2.2.2 Vivianz als „Minneritter“? – Eine kritische Analyse einiger Forschungspositionen

In der Forschung blieb Vivianz' Kampf mit Noupatriis nicht unbeachtet. Mit Verweis auf die „Minnethematik“ hebt etwa Miklautsch hervor, dass Noupatriis gleich zu Beginn des Zweikampfes als „Minneritter“ eingeführt wird, während Vivianz in einem verwandtschaftlichen Minneverhältnis zu Gyburc steht. Die Tatsache seines jungen Todes und seine Bartlosigkeit (verglichen mit der anfänglichen Bartlosigkeit Rennewarts) sind für Miklautsch Beweis genug, dass Vivianz kein Minneritter ist. Gleichzeitig will sie aufgrund der hohen Verluste auf beiden Seiten, eine Minderung des Wertes der Minne erkennen.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Vgl. HAMMER: Erzählen vom Heiligen, S. 370.

¹⁷⁶ Vgl. MIKLAUTSCH, Lydia: Minne – Flust. Zur Rolle des Minnerittertums in Wolframs „Willehalm“. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 117/2 (1995), S. 218-234, hier S. 221-224. Miklautsch führt in ihren Ausführungen zum Zweikampf zwischen Noupatriis und Vivianz eine ganze Reihe von Forschungsmeinungen zu dieser Textstelle an. Für die Ziele dieser Arbeit wurden die relevantesten ausgewählt.

Joachim Bumke wählt einen etwas drastischeren Ansatz und bemerkt, dass es für das Minnerittertum auf christlicher Seite fast keine belegbaren Textstellen gibt. Nur Vivianz selbst stünde als einziger christlicher Ritter in einem eindeutigen „Minneverhältnis“ zu Gyburc, sieht aber einen Gegensatz konstruiert: „Indem er die christliche *sippe minne* gegen die heidnische *wîbe minne* vertritt, wird Vivianz zum Anti-*minne*-Ritter.“¹⁷⁷

Miklautsch's Thesen sind in zweierlei Hinsicht zu hinterfragen: zum einen scheint es eine gänzlich andere Definitionen von „Minne“ auf Seiten der Heiden und auf Seiten der Christen zu geben. Die christliche „Minne“ ist viel stärker religiös konnotiert, wie ich später noch zeigen werde. Außerdem scheint es mir für die Konstruktion von Heiligkeit im „Willehalm“ von großer Bedeutung, dass Vivianz auch als „Minneritter“ erfahrbar gemacht wird und dies vor allem auf der Seite der christlichen, letztlich aber auch auf Seiten der heidnischen Kämpfer. Zum anderen scheint mir durch den Tod des Vivianz (und auch des Noupatriis) keine „Wertminderung“ der Minne feststellbar, wenngleich der Verlust der Kämpfer für die Frauen(minne) durchaus negative Folgen nach sich zieht. Demgegenüber wird aber gerade durch die Schilderung der Beziehung zwischen Gyburc und Vivianz eine neue Sinndimension bezüglich der „Minne“ eröffnet, die nun nicht mehr rein weltlich erfahrbar ist. Dementsprechend müsste man vielmehr von einer Wertsteigerung der Minne reden, die letztlich erst durch den Tod des Vivianz erfahrbar wird. Die Bezeichnung Vivianz' als „Anti-*minne*-Ritter“, wie sie Bumke vornahm, ist dementsprechend ebenso wenig zielführend und verschleiert die Auswirkungen seines Todes und des durch ihn eingeführten Minnekonzepts, in Abhängigkeit von Gyburc, auf die gesamte Erzählung.

Weitere wichtige Argumente für Vivianz' Identität als Minneritter liefert Angila Vetter, die zwar ebenfalls das Alter des Jünglings als Ausschlusskriterium für seine Minneritterschaft anführt, dabei aber nicht umhinkommt, auf die enormen narrativen und rhetorischen Bemühungen Wolframs hinzuweisen, den Märtyrerheiligen im Sinne eines Minneritters zu inszenieren. „Sein Verhältnis zu Gyburc wird derart ausgestaltet, dass es zumindest strukturell dem Verhältnis von Minneritter und Minnedame entspricht (WWH 62,23-64,30).“¹⁷⁸ Vivianz Identität setzt sich aber nicht nur aus seiner Heiligkeit zusammen.

Wentzlaff-Eggebert versuchte eine Annäherung an Vivianz über seine Funktion als Kreuzritter. Der Märtyrerheilige verkörpere alle ritterlichen Ideale und übertreffe diese noch, wie anhand seiner Gefechte mit den heidnischen Rittern (allen voran Noupatriis) nur allzu deutlich zutage tritt. Er besiegt in seiner *clar[en] jugent* drei mächtige Heidenfürsten und stelle

¹⁷⁷ BUMKE: Wolframs Willehalm, S. 171 (direktes Zitat ebda.).

¹⁷⁸ Vgl. VETTER: Textgeschichte(n), S. 121 (direktes Zitat ebda.).

somit seine eigene Überlegenheit und die des gesamten Christentums zur Schau. Vivianz kämpfe nie nur für sich allein, sondern immer für die gesamte Christenheit im Sinne des Kreuzzugsgedankens. „Vivianz ist die Gestalt im „Willehalm“, in der dieser Kampf für das Kreuz zuerst und zugleich am eindringlichsten verkörpert wird. Ohne Beziehung zur Minne gibt er seine ganze Persönlichkeit dem Kampf für das Kreuz.“ Seine Minne sei genauso wie sein Kampf nur auf und für Gott gerichtet. Er werde zum Märtyrer für die gesamte Christenheit und bleibe es bis zum Ende der Erzählung.¹⁷⁹

Die ausschließliche Ausrichtung seiner Minne auf Gott schließt aber im Falle des „Willehalm“ eine gleichzeitige Existenz als Minneritter mit einer Minnedame nicht aus. Dies ermöglicht letztlich die spezielle Figurenkonstruktion Gyburcs. Die Inszenierung von Minne und Minnerittertum in Verbindung mit dem Märtyrerheiligen Vivianz ist letztlich nicht ohne Gyburc möglich. Sie ist jene Figur im „Willehalm“, in welcher die Engführung von Gottesliebe und weltlicher Liebe am stärksten und am weitesten ausgeführt ist. Gleichzeitig ist es auch dieses von Gyburc vertretene Minnekonzept, welches zum Auslöser des Konflikts zwischen Christen und Heiden wird. Diese Liebe erzeugt innerhalb des Textes allerdings scheinbar unauflösliche Widersprüche,¹⁸⁰ wie anhand der genaueren Analyse der Gyburcfigur und ihrer Wirkmächtigkeit im und auf den Text zu einem späteren Zeitpunkt noch deutlich werden wird. Welche Dimensionen die Verbindung zwischen Gyburc und Vivianz annimmt muss mit Blick auf Vivianz' finale Todesszene und seinen Eingang ins Himmelreich genauer analysiert werden. Zunächst noch einige Worte zu Vivianz' Taten nach seiner tödlichen Verwundung und vor seiner Himmelfahrt.

2.2.3 „Multiperspektivisches Erzählen“ – Vivianz' Heiligkeit unter Rückgriff auf Willehalm

Die Vivianzhandlung im ersten Buch des „Willehalm“ findet ihre Fortsetzung erst nach einer längeren Schlachtschilderung des Erzählers und einer Rede des heidnischen Königs und Heerführers Terramer, gefolgt von einem Erzählerexkurs über Gyburc/Arabel und einer Klage Willehalms über den Verlust seiner Verwandten, der seine Todessehnsucht im Angesicht der Niederlage in der Schlacht offenbart. In ebenjener Klage setzt er das Leid um seine zurückgelassene Frau über den Verlust seiner gefallenen Verwandten und stimmt ein Gebet an Gott im Sinne des Kreuzzugsgedankens an. Am Ende vergleicht er den totenerweckenden Lärm

¹⁷⁹ Vgl. WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Willhelm: Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin: Walter de Gruyter 1960 (Reprint 2012), S. 262 (direktes Zitat ebda.).

¹⁸⁰ Vgl. MIKLAUTSCH: Minne – Flust, S. 231-232.

der Heiden in der Schlacht mit der Erweckung togeborener Löwenjungen: *es möhten lewen welf genesen, | der geburt ir tot ie muose wesen: | daz leben in git ir vater galm* (Willehalm, V.40, 5-7). Danach folgt eine Passage, die in zweierlei Hinsicht interessant ist: zunächst wird auf Willehalms auratisches Körperkonzept verwiesen, welches stark an jenes des Heiligen Georg aus Reinbots gleichnamigen Werk erinnert. Hier wird der Markgraf mit der strahlenden Sonne verglichen, die durch den Nebel bricht (vgl. Willehalm, V.40 8-13).¹⁸¹ Der Vergleich mit einem Lichtstrahl eröffnet die Sphäre der Transzendenz und verleiht ihm eine heilige Aura. Aber besonders die nachfolgende Passage lässt sich gut mit ihrem Pendant im „Heiligen Georg“ vergleichen: *an der dicke erz machte dünne, | und rum ame gederege, | und wit swenne erz vant enge* (Willehalm, V.40, 14-16). Eine Anwendung des für Georg konstatierten auratischen Körperkonzepts liegt an dieser Stelle also auch für den Willehalm nahe. Kurz darauf folgt der plötzliche Wiedereintritt Vivianz' in das Kampfgeschehen (über sein weiteres Schicksal herrschte nach dessen tödlicher Verwundung zunächst Unklarheit).

In Verbindung mit der vorangegangenen Anrufung Gottes durch Willehalm und der Bitte um Erlösung für die gefallenen Christen, werden die nachfolgenden Textstellen zusätzlich religiös aufgeladen. Vivianz erscheint sinnbildlich als totgeglaubtes Löwenjunges, das durch das Gebrüll seines Vaters (also Gott) zum Leben erwacht. Vivianz' Wiedereintritt in die Handlung steht gleichzeitig wieder unter dem „Deckmantel der Minne“, denn es wird geschildert, dass sich das „Minnebanner“ des Noupatriis, welches er sich schützend um seine Wunden gelegt hatte, gelöst hat, wodurch er empfindlich geschwächt wird (vgl. Willehalm V.40, 22-27).

Der Märtyrer wird schließlich von den heidnischen Rittern eingekesselt, verzichtet aber, aus Angst dem Ansehen seines Volkes zu schaden, auf eine Flucht und stellt sich den Kämpfern (vgl. Willehalm, V.41, 1-30). Unterstützung erfährt er schließlich von seinen Verwandten (allen voran Willehalms Bruder Bertram), dessen Ritterlichkeit und Ansehen er selbst in seinem geschwächten Zustand noch zu bewahren versucht, indem er ihm sein getötetes Pferd ersetzt (vgl. Willehalm, V.42, 20-23). Nachdem Vivianz schließlich sieben weitere heidnische Könige erschlagen hatte, erfährt er durch Halzebier den finalen, tödlichen Schwertstreich, fällt aber zunächst in Ohnmacht (vgl. Willehalm, V.46, 22-30).

Die Ohnmächtigkeit Vivianz' ist, wie ich behaupte, ein geschickter erzähltechnischer Kniff Wolframs, um eine möglicherweise notwendig gewordene Flucht des Ritterheiligen und den damit einhergehenden Ehrverlust zu umgehen. Die Ritterlichkeit des Vivianz bleibt zu jeder

¹⁸¹ Die hier angesprochene Metaphorik der Sonne, die den Nebel durchbricht erinnert außerdem an die Metaphorik, die im Geburtsmythos des Heiligen Georg Verwendung fand. (vgl. dazu die Kapitel Heiligkeit durch Verwandtschaft I & II).

Zeit intakt. Dies wird auch bekräftigt, als der Märtyrer wieder erwacht und sich trotz seiner schweren Verwundung aufs Pferd schwingt, den *riterliche[n] prise* (Willehalm, V.48, 7) und seine *triuwe* (Willehalm, V.48, 6) dabei aber nicht vergessend, denn er nimmt sein Schild mit, obwohl dieser ihn wohl nicht mehr retten kann.

Seine kurz bevorstehende Himmelfahrt wird folgendermaßen in Szene gesetzt: *niht der sele veige, | er reit nach des engels zeige | unkreftiv von dem plane | gein der funtane*. (Willehalm, V.49, 3-6). Kurz vor dem Gebet des Märtyrers zu Gott, dass er seinen Onkel Willehalm vor seinem tatsächlichen Tod noch sehen möge und der Bestätigung seines Wunsches durch den Engel Cherubin (vgl. Willehalm, V.49, 16-26), bekräftigt Wolfram in einer Erzählerrede die vorangegangene Inszenierung des Vivianz als Ritterheiligen: *Vivians, der marter din | mac ieslich riter manen got | swenner sich selben siht in not*. (Willehalm, V.49, 12-14).

Kurz darauf fällt der Heilige erneut in Ohnmacht und verschwindet wieder für einige Verse aus der Handlung der Erzählung, während der Fokus auf Willehalm gelegt wird.

Angesicht des hohen Verlustes an Verwandten (von den anfänglichen 20 000 Kriegern, hatten nur vierzehn die Schlacht überlebt, vgl. Willehalm, V.50, 12-13), stimmt Willehalm erneut eine Klage an, die an Intensität so ausgeprägt ist, dass man Willehalms Männlichkeit in Frage stellen könnte. Im Bewusstsein dieser Tatsache versucht er sich zu rechtfertigen: *des muoz ich immer jamers pflegen, | ob ich han manlichen sin*. (Willehalm, V.51, 18-19). Die Verknüpfung dieser Textstelle mit der persönlichen Anrufung Gyburcs macht sie umso interessanter, wenn man Gyburcs eigene, etwas später folgende, Übertretungen der Geschlechtergrenzen berücksichtigt.

Noch bevor Willehalm vom kurz bevorstehenden Tod seines Neffen Vivianz erfährt, sieht er im Verlust seiner Verwandten einen derartigen Rückschlag, dass er in diesem Moment auch Gyburc für sich verloren wähnt. Wenngleich diese Passage allein zunächst nicht gleich verständlich und nachvollziehbar scheint, so wird wenig später deutlich, worin dieser vermeintliche Verlust Gyburcs begründet liegt. Willehalm vergleicht sein Leid nämlich mit jenem des biblischen Protagonisten Abel, der von seinem eigenen Bruder erschlagen wird (vgl. Willehalm, V.51, 26-30). Ist hier möglicherweise schon Gyburcs später eingeführter „Gotteskindschaftsgedanke“ in seinen Grundzügen vorgebildet? Jedenfalls wird, durch den biblischen Bezug auf die „Kain und Abel“-Geschichte Gyburcs verwandtschaftliches Verhältnis zu den christlichen Rittern religiös begründet und ihre herausgehobene Stellung markiert. Wenig später wird die Bedeutung Gyburcs in einer Rede der überlebenden christlichen Ritter an Willehalm anhand folgender Verse exemplifiziert:

*Gyburc diu küneginne,
diu mit helflicher minne
uns dicke hat gerichet,
swelh tugent sich ir gelichet,
der waere geheret drizec lant,
dehein werlichiu hant
uf Orangis nu beleip:
iuwer tugende uns danne treip,
und iuwer milte unzallich.* (Willehalm, V.52, 17-25)

Es zeigt sich also, dass Gyburcs Rolle für die Christenkämpfer nicht zu unterschätzen ist. Zusätzlich wird ihr, durch den Vergleich ihrer Tugendhaftigkeit mit dreißig Ländern,¹⁸² ein ähnliches auratisches Körperkonzept zugeschrieben wie Willehalm. Gyburc scheint außerdem einen mit dem Ritterheiligen vergleichbaren Kampfansporn für die Ritter zu erzeugen.

Hervorzuheben gilt es auch Gyburcs *helfliche[] minne*, die ihre zuvor schon erwähnte Verkörperung der weltlichen, wie auch der Gottesminne vor Augen führt.¹⁸³ Zwar kämpfen die christlichen Ritter, ähnlich wie ihre heidnischen Pendants, für die Minne (wie auch ihre Bezeichnung als *minnen her* nahelegt), doch ist ihr Minneverständnis etwas ambivalenter und tiefgreifender gestaltet als das der Heiden, wie schon etwas früher im Werk anhand folgender Verse deutlich wird, die vor einer Kampfesrede des Markgrafen zu finden sind: *durh zweir slahte minne: | Uferde hie durh wibe lon | und ze himel durh der engel don.* (Willehalm, V.16, 30-17, 2). Gottesliebe und weltliche Liebe sind dabei für die Christen aber keine separaten Größen, sondern untrennbar miteinander verbunden. Ein frommer und guter christlicher Ritter kämpft primär für die Gottesliebe und erst sekundär für die Minne einer Frau.¹⁸⁴

Die Tatsache, dass sich die christlichen Mitstreiter Willehalms in ihrer Ansprache an ihren Anführer auf Gyburc beziehen, offenbart einmal mehr ihre besondere Stellung innerhalb der Erzählung. Ein Bezug auf sie im Sinne der weltlichen Minne ist aufgrund ihrer Liebesbeziehung mit Willehalm nicht möglich. Demzufolge ist nur ein religiös-transzendenter Bezug auf ihre Person realisierbar, der durch ihre Verkörperung der Gottesliebe geschaffen wird. Die Ansprache seiner Gefolgsleute diente letztendlich aber nur dazu, seinen ehrenhaften Rückzug, angesichts der Aussichtslosigkeit eines siegreichen Kampfes, zu ermöglichen.

Bevor sie den Rückzug unter großem Klagen antreten, schiebt Wolfram noch einen Erzählerkommentar ein, der Vivianz' herausgehobene Stellung verdeutlichen soll: *waere im*

¹⁸² Eine ähnliche Metaphorik fand sich schon im „Heiligen Georg“, wenn es um die Inszenierung seines Körperkonzepts ging (vgl. auch S. 40-41 dieser Arbeit): *sîn lîp ist tûsent lande wert: | und bejagt wir prîss und êren niht, | des giht man uns ietweder niht* (Georg, V.197-199).

¹⁸³ Vgl. MIKLAUTSCH: Minne – Flust, S. 231.

¹⁸⁴ Vgl. GREENFIELD, John: "ir sît durh triuwe in dirre nôt": The Role of *triuwe* in Wolfram's *Willehalm*. In: Martin H. Jones und Timothy McFarland (Hrsg.): *Wolframs "Willehalm": Fifteen Essays*. New York/Suffolk: Camden House 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture), S. 61-76, hier S. 67-68.

niht wan Vivianz | uf dem velde Alischanz | beliben, er möhte iedoch wol klagen (Willehalm, V.53, 11-13). In den darauffolgenden Kämpfen verliert Willehalm seine übriggebliebenen vierzehn Mitstreiter, die im Kampf mit den Heiden erschlagen werden (vgl. Willehalm, V.55, 28-29). In seiner nunmehrigen aussichtslosen Rolle als Einzelkämpfer gegen die Übermacht des heidnischen Heeres gelingt ihm die Flucht, von der Vivianz noch Abstand genommen hatte. Wieder fühlt sich der Erzähler bemüßigt die trotz der Flucht unbeschadete ritterliche Ehre des Protagonisten hervorzuheben: *sin manheit im urloup | gap, daz er sich entsagete | ieslichem der in jagete*. (Willehalm, V.57, 20-22).

Auf seinen Weg zum Fluss Larkant findet der Markgraf schließlich den Schild des verwundeten Märtyrers. Erst jetzt wird die volle Sinndimension der angesprochenen Verse (vgl. Willehalm, V.48, 1-49, 6) offenbart.¹⁸⁵ Nach der Beschreibung des kunstvoll verzierten und aus edlen Materialien hergestellten Schildes, folgt erneut eine Anbindung an Vivianz' Ziehmutter Gyburc:

*druf verwieret, als si wolte
Gyburc diu wise
diu mit kostlichem prise
sande den jungen Vivianz
uf daz velt Alischanz* (Willehalm, V.60, 8-12)

Gyburc ist nicht nur die Ziehmutter des jungen Ritterheiligen, sondern sie hat ihn auch reich ausgestattet. Der Schild ist vor allem und in erster Linie ein Zeichen der *triuwe* des Märtyrerheiligen zu seiner Ziehmutter Gyburc (und gleichzeitig Gott) und erst in zweiter Instanz ein Symbol seiner Zugehörigkeit zur Ritterschaft. Es zeigt sich also, dass Gyburc wesentlich für die Identitätsbildung von Vivianz als „Minneheiliger“ und als „Ritterheiliger“ ist.

Kurz nach dem Auffinden des Schildes durch Willehalm, stößt dieser auch auf seinen Neffen und stimmt angesichts dessen tödlicher Verwundung zu einer Klage an, die stark von seiner eigenen Todessehnsucht geprägt ist (vgl. Willehalm, V.60, 20- 61, 17): *tot, daz du mich nu kanst sparn! | ich lebe noch und bin doch tot. | daz sus ungevüegiu not | in minem herzen kann gewern* (Willehalm, V.61, 12-15). Die verwendete Metaphorik erinnert dabei deutlich an jene,

¹⁸⁵ Zur Einbettung der Textstelle in die Vivianzhandlung siehe die Analysen auf S. 80.

die Willehalm zuvor bezüglich seiner Ehefrau Gyburc, im Hinblick auf die großen Verluste seiner Verwandten in der Schlacht, nutzte.¹⁸⁶

Die Parallelisierung mit Vivianz geht weiter, denn unmittelbar auf seine Klage fällt der Markgraf (zum ersten Mal) in Ohnmacht: *von jamer liez in als sin kraft: | unversunnen underz ors er seic.* (Willehalm, V. 61, 18-19). Hier nutzt Wolfram die Ohnmacht, um das unvorstellbare Leid des Markgrafen zu potenzieren und vor Augen zu führen. Ähnlich wie bei Vivianz' erster Ohnmacht im Angesicht der Übermacht der Heiden könnte diese auch als eine Art „Mittel zur Identitätswahrung“ verstanden werden. Die Klage um Vivianz bedroht zunächst Willehalms Leben und sein christliches Seelenheil, da er eine starke Todessehnsucht zeigt.¹⁸⁷ Bei genauerer Analyse bedroht sie aber auch seine (zukünftige) Identität als Ritterheiligen, da sie, ähnlich wie schon bei seiner Klage angesichts des Verlusts seiner Verwandten, den Verlust seines *manlichen sin* (vgl. Willehalm, V.51, 19) bedeuten könnte (vgl. S. 80-81 dieser Arbeit).

2.2.4 Die Todesszene des Vivianz und ihre Relevanz für die narrative Inszenierung von Willehalms Heiligkeit

Nachdem Willehalm aus seiner Ohnmacht wieder erwacht war, folgt eine Szene, deren Bedeutung in der Willehalmforschung vielfach diskutiert wurde:

*über Vivianzen kniet er do.
ich geloube des, daz er unvro
der angesichte waere,
und aller vreude laere.
den verhouwen helm er von im bant,
daz wunde houbet er zehant
legt al weinende in sine schoz* (Willehalm, V.61, 23-29)

¹⁸⁶ Verwiesen sei hierbei auf folgende Verse:

*„[...] nu will ich niht wan todes gern,
und ist daz min ander tot,
daz ich dich laze in sölher not. ‘
er klagete daz minnecliche wip
noch mere danne sin selbes lip
und danne die vlust sines künnes.* (Willehalm, V.39, 18-23)

¹⁸⁷ Siehe dazu etwa Elke Koch: „Diese Vehemenz der Trauer und der suizidale Impetus scheinen mit dem christlichen Mäßigungsgebot und der Jenseitshoffnung kaum vereinbar zu sein.“ (KOCH, Elke: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2006 (Trends in Medieval Philology 8), S. 106).

Elke Koch sah etwa in der knienden Haltung Willehalms mit Vivianz in dessen Schoß eine Parallele zum „Rolandslied“ und der darin vollzogenen „Pietà-Haltung“¹⁸⁸ Karls des Großen mit dem Heiligen Ruolant in seinem Schoß. Koch versuchte eine Annäherung an Vivianz’ und nicht zuletzt auch Willehalms Heiligkeit über die Trauer und die dazugehörige Performanz. Sie sieht den Tod des Märtyrerheiligen als Vollendung seiner *imitatio Christi*, die aber durch Willehalms Trauer um den gefallenen Ritter unmittelbar mit Willehalm in Beziehung steht. Das Mitleiden des Markgrafen mit seinem tödlich verwundeten Neffen erweise sich als Willehalms persönliches Martyrium, das sich auch in seiner Todessehnsucht zeige. Willehalms Parallelisierung mit seinem Neffen und Ziehsohn erzeuge seine eigene *imitatio Christi* durch Vivianz. Sie sieht in der Ohnmacht des Markgrafen einen Versuch der Angleichung an Vivianz’ todesnahen Zustand, die in der „Pietà-Haltung“ Willehalms und Vivianz’ schließlich auch ihre körperliche Entsprechung findet. Zudem verweist Koch auf die eintretenden Wundererscheinungen nach dem Tod sowohl Ruolants als auch Vivianz’, während Willehalm von solchen unberührt bleibt. Ein weiterer wichtiger Aspekt, den Koch hervorhebt, ist die Konstruktion von Verwandtschaft, die in der Klage des Markgrafen vollzogen wird. Durch den Verweis auf Adam und Eva und ihre Geschichte in der Genesis verleiht Wolfram der Szenerie eine heilsgeschichtliche Atmosphäre. Der Märtyrer wird religiös überhöht.¹⁸⁹

Zwar verweist Koch auf die nachfolgende Fokussierung auf das Verhältnis zwischen Gyburc und Vivianz,¹⁹⁰ vernachlässigt aber die weitreichende Bedeutung dieser Textstelle für das Werk. Zunächst erläutert Wolfram die Schmerzen und Sorgen, die Gyburc durch Vivianz’ Tod erleiden muss, dann wird das Verhältnis zwischen Ziehmutter und Ziehsohn mit dem eines Vogels verglichen, der sein Junges ausbrütet: *als ein vogel sin vogelin | ammet und brüetet | also het si dich behüetet, | almeistic an ir arme erzogen.* (Willehalm, V.62, 26-29). Schließlich wird auf die Schwertleite durch Willehalm verwiesen, die viele tapfere Kämpfer zu Vivianz’ Ehren erhalten hatten, bevor der Fokus wieder zu Gyburc wandert, die sich für die Einkleidung der frisch geschlagenen Ritter verantwortlich zeigte: [...] *und diu künegin | ieslichem drier hande kleit | zu ir sunder kamern sneit, | daz ich der kost nie bevant.* (Willehalm, V.63, 12-15). Gyburc nimmt hier die Rolle der Minnedame für die (zumindest mit Vivianz gleichaltrigen) christlichen Ritter ein, ähnlich wie sie dies auch bei Vivianz schon gemacht hatte. Dabei steht

¹⁸⁸ Zu Pietà-Darstellungen etwa Sigrid Weigel: „Bildliche Darstellungen der schmerz erfüllten, trauernden Mutter Gottes, die den vom Kreuz genommenen Leichnam Christi auf dem Schoß hält, sind seit dem Mittelalter bekannt und durch Andachtsbilder, Skulpturen und Gemälde insbesondere aus dem 14. Bis 16. Jahrhundert überliefert.“ (WEIGEL, Sigrid: *Pietà und Mater dolorosa* – Trauer, (Selbst-)Mitleid und die Universalisierung der Opfer. In: Sigrid Weigel (Hrsg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegen*. München: Willhelm Fink Verlag 2007, S. 169-172, hier S. 170).

¹⁸⁹ Vgl. KOCH: Trauer und Identität, S. 106-108.

¹⁹⁰ Vgl. ebda., S. 108.

die Kostbarkeit dieser Ausstattung derjenigen des Vivianz wohl kaum nach, wie folgender Vers nahelegt: *daz ich der kost nie bevant*. Diese Ausstattung bezieht sich nun aber nicht mehr nur ausschließlich auf Vivianz, sondern umfasst nun auch sein persönliches Gefolge: *was diner massenie* (Willehalm, V.63, 19), wodurch die Wirkung Gyburcs auf die Kämpfer für die christliche Sache und Seite sowie ihre Beziehung zu denselben konkretisiert wird. Diese besondere verwandtschaftlich-religiöse Beziehung der ehemals heidnischen Herrscherin zu ihrem nunmehrigen christlichen Gefolge, wurde zuvor schon durch die überlebenden Christenritter gegenüber Willehalm artikuliert (vgl. Willehalm, V.52, 17-25; S. 81f.) und findet in dieser Textstelle ihre Bestätigung. Nur wenige Verse später wird die hier aufgerufene Funktion der Minnedame, die ihre(n) Ritter mit diversen Kostbarkeiten ausstattet, am Beispiel des Vivianz und seiner Ziehmutter bestätigt und aktualisiert. Zunächst unterbricht Wolfram die Aufzählung und Beschreibung der Gewandung mit einem Einwurf Willehalms, der sich auf Vivianz' herausgehobene Stellung und auf das komplexe verwandtschaftliche Verhältnis des Märtyrerheiligen zu Gyburc bezieht: *Gyburc min amie | het dich baz denne ir selber kint* (Willehalm, V.63, 20-21). Schon hier wird explizit von einer blutsverwandtschaftlichen Beziehung Abstand genommen. Gleichzeitig wird aber die Beziehung zwischen den beiden auf eine religiöse Sphäre gehoben. Durch den Einschub inmitten der Beschreibung der Gewänder der christlichen Ritter, wird der Bezug zum Christenheer hergestellt.

Nach diesem kurzen Exkurs über Vivianz' Gefolgschaft, kehrt der Fokus zum Märtyrer selbst und erneut zu seinem Schild zurück, dessen hoher Wert nochmals angeführt wird. Die nachfolgenden Verse begünstigen dabei die Interpretation des Verhältnisses zwischen Gyburc und Vivianz als „Minneverhältnis“:

[A]l diu zimierde din
was so, swelh richer Sarrazin
dir des gelichen möhte,
der wibe lon im töhte.
sit man so tiuwer gelten muoz
hohe minne und den werden gruoz,
nu waz hat diu minne an dir verlorn! (Willehalm, V.64, 1-7)

Wie schon zuvor die Einführung Noupatris mit der Einführung Vivianz' in die aktive Handlung der Erzählung in so enger Anbindung aneinander stattfand, dass man von einer Parallelisierung sprechen muss, so wird auch an dieser Stelle der direkte Vergleich des Christenkämpfers mit den Sarazenen erwünscht und vom Erzähler, mit Hilfe der Figurenrede Willehalms, aktiv angeregt. Diese Tatsache führt einmal mehr die Importanz solcher Parallelisierungen innerhalb des „Willehalm“ vor Augen, deren genauerer Analyse unbedingt die gebührende Bedeutung beigemessen werden muss.

Der Minnediskurs in Willehalms Klage um Vivianz wird mit einem erneuten aus der Natur entlehnten Vergleich bezüglich seiner mütterlichen Abstammung, beziehungsweise Umsorgung (welche in seinem Falle, wie zuvor schon öfter erwähnt wurde, von Gyburc übernommen worden war), abgeschlossen. Darin heißt es wie folgt: *in lufte noch bi touwe | nie gewuohs noch von muoter brust | wart genomen dran so strengiu vlust | der minne enzucket waere* (Willehalm, V.64, 14-17).

Dieser Minnediskurs ist zugleich jener, indem die Figur der Gyburc omnipräsent ist und zwar in doppelter Funktion: als Minnedame und als Mutter. Während am Beginn noch die Naturmetaphorik des Küken ausbrütenden Vogels steht, wird der Diskurs wieder mit einem Lebewesen *in lufte* beendet und mit der Klage um den *vlust der minne* verbunden.

Elke Koch sieht in dieser Naturmetaphorik die Mutter-Sohn Beziehung zwischen Gyburc und Vivianz abgebildet. Gyburc werde dadurch zu einem festen Bestandteil von Willehalms *sippe*, die vom Verlust des jungen Ritters ebenso stark betroffen ist wie der Markgraf und seine Gattin selbst (vgl. Willehalm, V.64, 18-24).¹⁹¹

Gleichzeitig aber, und dies lässt Koch unerwähnt, wird diese Bildmetaphorik am Ende mit dem Minnediskurs verknüpft, der, wie aus den vorangegangenen Analysen hervorgeht, im Falle der Christenritter ein ambivalenter Diskurs ist. Der Verweis auf Gyburcs Pflege Vivianz', welche die ihres eigenen Sohnes übertroffen habe (vgl. Willehalm V.63, 20-21), inmitten von Willehalms Beschreibung der Kleidung der Gefolgschaft des Märtyrers dient, so behaupte ich, erst sekundär der familiären Verortung Gyburcs in der Sippe Willehalms und primär der Verdeutlichung ihrer Rolle und Bedeutung für die Christenritter, denen sie, aus religiöser Sicht, als „Minnedame“ (in erster Linie im Sinne ihrer Verkörperung der Gottesliebe) dient.

Zwar verweist Koch darauf, dass die Ausstattung des jungen Märtyrerheiligen durch Willehalm und Gyburc erfolge und ihm in seinem ritterlichen Umfeld eine „soziale Identität“ konstruiert,¹⁹² übersieht dabei aber, dass die Ausstattung des Ritterheiligen selbst ausschließlich durch Gyburc erfolgt und beschrieben wird. Willehalms Zutun betrifft in erster Linie das Gefolge des Vivianz, welchem er die Schwertleite verlieh und sie, für Ritter gebührend, mit Pferden (und zwar doppelt so viele, wie Ritter vorhanden waren!) und einer Rüstung ausstattete (vgl. Willehalm, V.63, 7-12). Stattdessen wird betont, welchen Vorteil Willehalm durch Vivianz' Anwesenheit gewann: *hei Termis min palas, | wie der von dir geheret was!* (Willehalm, V.63, 5-6). Dieser Unterschied ist entscheidend für die weitere Analyse des Werks, denn sie offenbart die unterschiedlichen Abhängigkeitsverhältnisse, die letztlich auch für die

¹⁹¹ Vgl. ebda., S. 108-109.

¹⁹² Vgl. ebda., S. 108.

Konstruktion und Inszenierung von „Heiligkeit“ im „Willehalm“ von entscheidender Bedeutung sind.

Während Willehalm mehr von seinem Neffen zu profitieren scheint als dieser von ihm und seine Taten dem jungen Ritter zu Ehren vollzieht: *mich duhte din hoher pris so wert: | ich gap zwei hundert knappen swert | durh dich, des muoz ich folge han* (Willehalm, V.63, 7-9), ist Gyburcs Rolle und Funktion für Vivianz doch deutlich gewichtiger. Sie ist es, die dem Märtyrer, durch ihre Erziehung gemäß den ritterlichen Tugenden und durch seine Ausstattung, seine eigentliche Identität als „Ritterheiliger“ verleiht. Dabei bindet sie ihn sowohl an die weltliche Sphäre (im Sinne seiner ritterlich-tugendhaften Erziehung) als auch die geistliche Sphäre (durch ihre Inszenierung als seine „Minnedame“ im christlich-religiösen Verständnis) an, was nur durch ihre eigene ambivalente Figurenzeichnung möglich ist. Dementsprechend behaupte ich, dass Vivianz’ Status als „Ritterheiliger“ ohne Gyburcs Zutun nicht realisierbar wäre und demzufolge auch seine „Heiligkeit“ in direkter Abhängigkeit zu Gyburc steht.

Die Tatsache, dass Gyburcs *milte* (vgl. Willehalm, V.63, 28), die sich in der kostspieligen Ausstattung des Ritterheiligen mit einem Schild offenbart, in direktem Zusammenhang mit der *hohe[n] minne und de[m] werden gruoz* (Willehalm, V.64, 6) gebracht wird, scheint dieses Abhängigkeitsverhältnis und die konstruierte hierarchische Ordnung zu bestätigen. Der *strengiu vlust der minne* (vgl. Willehalm, V.64, 16-17) für die adeligen Frauen ist durch seine Verknüpfung mit Vivianz’ Ziehmutter (mit Hilfe der Naturmetaphorik und des Vergleichs aus der Ornithologie) doppelt konnotiert, denn Gyburc verkörpert die weltliche Liebe ebenso wie die Gottesminne. Der Verlust, welcher der Minne also entsteht, ist ebenso ein doppelter. Willehalms Status gegenüber Vivianz ist, obwohl die Todesbeichte des Märtyrersheiligen anderes vermuten lassen würde, ein untergeordneter.

Umso interessanter erscheint der Interpretationsversuch der finalen Todesszene des Vivianz durch Annette Gerok-Reiter in Hinblick auf die narrative Identitätskonstruktion des Protagonisten Willehalm, die letztlich auch seine Heiligkeit umfasst. Während der Markgraf in den vorangegangenen Schilderungen der Kampfhandlungen relativ konturlos bleibt und sich heldentypisch verhält, ändert sich dies in der Todesszene des Vivianz. Gerok-Reiter versucht eine Interpretation der knieenden Haltung Willehalms über Vivianz vor allem in Hinblick auf die nachfolgenden Verse, die Willehalm bei der Abnahme der letzten Beichte des jungen Märtyrers schildern (vgl. Willehalm V.65, 22-67, 2). In dieser Inszenierung nehme Willehalm die Rolle eines „geistlichen Sterbebegleiters“ ein. Wolframs Figurenarrangement bei Vivianz’ Todesszene interpretiert sie folgendermaßen: „Willehalm hält den sterbenden Vivianz in seinem Schoß – eine Gebärde inniger Verbundenheit. Das unschuldig erfahrene Leid, die

Opferbereitschaft, die Reinheit des Sterbenden verweisen auf die Christusgestalt.“ Der Möglichkeit einer Anlehnung dieser Darstellung an die „Pietà-Szene“ erteilt Gerok-Reiter mit Verweis auf die Untersuchungen von H. Bernard Willson eine Absage, da dieses figurale Arrangement als weit verbreitete Trauergebärde im Mittelalter bekannt sei und als solche auch Eingang in die Literatur fand. Abschließend hält sie folgendes fest, was für die Analysen der Willehalmfigur von großem Interesse ist: „Vivianz stirbt als Märtyrer im Geruch der Heiligkeit. Und ein Abglanz dieser Erfüllung fällt – durch die leidvolle Einheit beider in der bildlichen Szenerie – auch auf Willehalm.“¹⁹³

Gyburcs Rolle in dieser Szene weitgehend außer Acht zu lassen, erscheint mir hingegen als großes Versäumnis Gerok-Reiters. Gerade das erneute Erwachen Vivianz’ im Schoß seines Onkels verleiht dieser Szene besondere Bedeutung. Dass diese im Licht der christlich-religiösen Sphäre zu betrachten ist, bestätigt die nachfolgende Frage des Markgrafen, ob der Jüngling die Werte und Traditionen eines guten Christen während schon seine letzte Rechenschaft in Form der Beichte abgeleistet habe (vgl. Willehalm V.65, 10-16).

Elke Koch verweist bezüglich der nachfolgenden Beichte des Märtyrers darauf, dass diese eben nicht den christlichen Konventionen und Sündenvorstellungen entspreche.¹⁹⁴ Ganz im Gegenteil, aber wie auch nicht anders zu erwarten, erweist sich der junge Ritter alsbald als unschuldig und sündenfrei, wie er selbst am Ende seiner Beichte zu verstehen gibt: *daz kint sprach, ich enhans niht | min unschuldeclich vergiht | sol mir die sele leiten | zu disen arbeiten* (Willehalm, V.68, 17-20). Wieder liegt der Fokus Vivianz’ auf Gyburc, deren Güte und Großzügigkeit er extra hervorhebt, bevor er seine Taten für Willehalm und dessen Frau relativiert. Gleich darauf kehrt er aber wieder zu Gyburc zurück und vergleicht ihre Ausgaben für ihn mit solchen von Kaisern: *des waere den keiseren gar genuoc, | swaz ir ie krone noch getrouc.* (Willehalm, V.66, 11-12). Nach seinem Lob Gyburcs und der darauffolgenden Fürbitte für sie bei Gott, wendet er sein Wort wieder an seinen Onkel und bittet ihn folgendes: *oeheim, nu getruwe ich dir | durh sippe die du hast ze mir, | du habst si durh mich desten baz.* (Willehalm, V.66, 21-23).

Schließlich, und dies erscheint mir bezüglich der Parallelisierung von Willehalm und Vivianz von besonderem Interesse, verweist Vivianz darauf, dass er niemals vor den Sarazenen die Flucht antreten würde: *ich envluhe nimmer Sarrazin* (Willehalm, V.66, 29). Somit erhält

¹⁹³ Vgl. GEROK-REITER, Annette: Die Hölle auf Erden. Überlegungen zum Verhältnis von Weltlichem und Geistlichem in Wolframs „Willehalm“. In: Christoph Huber / Burghart Wachinger / Hans-Joachim Ziegeler (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Tübingen: Max Niemeyer Verlag GmbH 2000, S. 171-194, hier S. 179-180 (direkte Zitate ebda.). Siehe auch WILLSON, Harold Bernard: Einheit in der Vielheit in Wolframs „Willehalm“. In: ZfdPh 80 (1961), S. 40-62.

¹⁹⁴ Vgl. KOCH: Trauer und Identität, S. 109.

auch Vivianz' erste Ohnmacht, in Anbetracht der Aussichtslosigkeit seines Kampfes gegen die Übermacht des heidnischen Heeres eine tiefere Sinndimension und meine zuvor angeführte These, dass diese Ohnmacht einem möglichen (ritterlichen) Ehrverlust vorbeuge, der durch eine Flucht entstehen hätte können, wird bestätigt. Die wiederkehrende Rekurrenz auf die Fluchthematik lässt aber auch über die Bedeutung von Flucht in Hinblick auf Willehalm nachdenken. Während Vivianz der Flucht durch seine Ohnmacht entkommt muss der Markgraf nach der Ermordung seiner überlebenden vierzehn Verwandten und Mitstreiter sehr wohl die Flucht antreten, um der Gefangenschaft oder sogar Tötung durch die Heidenkämpfer zu entgehen. Dabei betont Wolfram aber, sich der Problematik dieser Situation (vor allem auch in Hinblick auf Vivianz) durchaus bewusst, dass diese Flucht¹⁹⁵ keinesfalls mit einem Ehrverlust einhergeht. Erneut wird also differenziert und hierarchisiert.

Auf Vivianz' „Beichte“ folgt wieder eine Klage Willehalms, die in der Forschung gerne als Schuldeingeständnis des Markgrafen am Tod seines Neffen verstanden wird.¹⁹⁶ Gleichzeitig markiert sie aber auch seinen ambivalenten Status als Ritterheiligen. Willehalm klagt mit folgenden Worten:

„we mir diner claren geburt!
waz wold ich swertes umb dich gegurt?
du soldest noch kume ein sprinzelin
tragen. diner jugende schin
was der Franzoyser spiegelglas. [...]“ (Willehalm, V.67, 9-13)

Darin wird Vivianz als Kind beschrieben, der eigentlich zu jung gewesen ist, um in den Kampf für seinen Markgrafen, in erster Linie aber für Gyburc und Gott, zu ziehen. Während der Lobpreis seiner *claren geburt* und seines *jugende schin* darauf hindeuten, dass der Ritterheilige bereits von Geburt an der Sphäre der Heiligkeit und Transzendenz zugehörig ist, so ist der (kleine) Falke (*sprinzelin*) und der Verweis auf die Franzosen doch eher der höfisch-weltlichen Sphäre zuzuordnen. Der Falke galt unter anderem etwa als „Symbol eines neuen höfischen Männlichkeitsideals“ und stand als solches auch in engen Zusammenhang mit der mittelalterlichen Liebeslyrik.¹⁹⁷ Die Vorbildhaftigkeit des Märtyrers für die Franzosen kann sich nun vor allem auf die höfische-ritterlichen Tugenden und auf sein speziell geartetes „Minnerittertum“ gegenüber Gyburc beziehen, da Frankreich als Ursprungsland des höfischen

¹⁹⁵ Einen groben Überblick über die Forschungslage zur Fluchthematik im „Willehalm“ bieten etwa Miklautsch und Greenfield. (vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 75-76).

¹⁹⁶ Einen Überblick hierzu bietet KOCH: Trauer und Identität, S. 109-110.

¹⁹⁷ Vgl. HARTMANN, Sieglinde: Deutsche Liebeslyrik vom Minnesang bis zu Oswald von Wolkenstein oder die Erfindung der Liebe im Mittelalter. Wiesbaden: Reichert 2012, S. 89-96. (direktes Zitat auf S. 95).

Romans, der Minnelyrik und vor allem des wahren Rittertums gilt.¹⁹⁸ Der Verweis auf das *spiegelglas* bestätigt wiederum Wolframs Vorliebe für zahlreiche Parallelisierungen zwischen den Figuren im „Willehalm“.

Willehalms Klage um Vivianz ist, wie zuvor schon angesprochen, von einem starken Schuldbewusstsein des Markgrafen geprägt, welches unter anderem durch folgende Verse zu Tage tritt: *ich sol vor got gelten dich: | dich enslouc hie niemen mer wan ich* (Willehalm, V.67, 21-22). Dieses Schuldbekenntnis und die damit verbundenen Konsequenzen bleiben, wie der Märtyrer selbst, über das ganze restliche Werk hinweg präsent und handlungsbestimmend (Miklautsch und Greenfield verweisen diesbezüglich etwa auf die „Arofel-Szene“, die für Willehalms Identitätskonstruktion von Bedeutung ist).¹⁹⁹

In den nachfolgenden Versen überreicht Willehalm, der christlichen Tradition entsprechend, Vivianz noch die letzte Kommunion, bevor dieser mit einem letzten Vergleich seiner selbst mit dem biblischen Verbrecher und Schächer Dismas, der gemeinsam mit Jesus gekreuzigt worden war, im „Geruch der Heiligkeit“²⁰⁰ stirbt und die „aktive“ Vivianzhandlung ein Ende findet.

2.2.5 Umstrukturierung und Neufokussierung – Die Vivianzhandlung im Vergleich zur Vorlage

Welche Bedeutung nun der Vivianzhandlung bezüglich der Inszenierung von Heiligkeit beigemessen werden kann wird deutlich, wenn man diese mit ihrer Vorlage vergleicht, wie es etwa Joachim Bumke in seinen Analysen vorgenommen hat. Darin kam er zu dem Ergebnis, dass Wolfram die Vivianzhandlung gegenüber seiner Vorlage insgesamt stark gekürzt hat. Bumke unterteilt die Vivianzhandlung in drei wesentliche Auftritte. Vivianz' erster Auftritt bei Wolfram ist insofern entscheidend für das Verständnis der Figurenkonzeption, als er dort bereits seine tödliche Verwundung durch die „Minnelanze“ des Noupatris erhält. In der Vorlage, der *Chevalrie-Aliscans* geht dieser Verwundung unter anderem noch die Schwertleite des jungen Ritters und eine Schlachtschilderung voraus. Der für die Vorlage bestimmende Moment, der Schwur des Vivianz, unter keinen Umständen jemals die Flucht vor den Heiden anzutreten (den sogenannten *covenant*), der zugleich auch der wesentliche Movers der Handlung ist, wird von Wolfram zunächst ausgespart.²⁰¹

¹⁹⁸ Hier sei auf folgende Textstelle verwiesen, in welcher Gyburc die Ankunft Willehalms mit dem französischen Heer in Orange freudig begrüßt: *wan ir kom genendecliche | vil helfe zu Franchriche | die besten riter die man vant | in der rechten ritterschelte lant.* (Willehalm, V.228, 29-229, 2).

¹⁹⁹ Vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 80.

²⁰⁰ Ebda., S. 78.

²⁰¹ Vgl. BUMKE: Wolframs Willehalm, S. 18-20.

Durch die unterschiedliche Reihung der Episoden, beziehungsweise Aussparung einzelner Szenen erzeugt Wolfram eine neue Sinndimension und macht klar, welche Themen für sein Werk von größerer Bedeutung sind. Dies ist insofern von besonderem Interesse, da mit der Figur des Vivianz erstmals Heiligkeit als solche aktiv im Werk inszeniert wird. Indem Wolfram also die Verwundung des Märtyrers durch die „Minnelanze“ des Noupatris an den Beginn der Vivianzhandlung stellt, markiert er die Minnethematik als entscheidend für das Verständnis von Heiligkeit im Text. Die gesteigerte Bedeutung der Lanze wird zudem daran ersichtlich, dass Wolfram, entgegen seiner Vorlage, bezüglich der Schilderung von Kampfdetails sehr zurückhaltend ist. Einzig die Lanze und die durch sie verursachte Verwundung des Ritterheiligen werden im Detail beschrieben.²⁰²

Die Aussparung des wesentlichsten Movens der Handlung in der Vorlage, des *covenant*, nimmt Vivianz, anders als dies Bumke behauptet, nicht dessen Individualität,²⁰³ sondern schafft vielmehr die Voraussetzung zur Parallelisierung des Märtyrers mit Willehalm. Die durch die Erwähnung dieses Schwurs in der „Beichte“ des Vivianz entstehende Differenzierung zwischen den beiden, dient weniger der Schaffung von Distanz als vielmehr der Herstellung einer Hierarchisierung, von der vor allem Willehalms Frau Gyburc profitiert, deren Rolle zur Inszenierung von Heiligkeit besondere Bedeutung beigemessen werden muss.

Der tödlichen Verwundung, die Vivianz durch den Heidenritter Halzebier zugefügt wird, geht seine signifikante Schwächung durch den Verlust des Minnebanners voraus, das seine Wunden verbunden hatte. Die Tatsache, dass nach Vivianz' Verwundung durch Halzebier der Fokus der Erzählung weg von allumfassenden Kampfschilderungen hin zu Einzelkämpfen rückt, spricht für die Bedeutung des Märtyrers für die Gemeinschaft der Christenritter, die sich unter dem Heiligen in seiner *imitatio Christi* vereinen und markiert gleichzeitig den Beginn des Übergangs (der Heiligkeit) von Vivianz auf Willehalm. Dass Wolframs Vivianzfigur viel stärker in der Sphäre der Transzendenz zu verorten ist, erkennt man auch an dessen wörtlicher Rede, die in der Vorlage viel zahlreicher überliefert ist. Wie Bumke folgerichtig feststellt, zeichnet sich Wolframs Vivianz bis kurz vor seinem Tod hauptsächlich durch Schweigsamkeit aus. Der Umstand, dass seine erste Äußerung als Gebet im Gespräch mit dem Engel Cherubin stattfindet, spricht für sich. Bumke sieht in der Umgestaltung der Vivianzfigur vom heldenhaften Christenkämpfer zum heiligen Märtyrer, Wolframs eigentliche erzählerische Leistung, die wesentlich für das Verständnis dieser Figur sei.²⁰⁴

²⁰² Vgl. ebda., S.22.

²⁰³ Vgl. ebda., S.21.

²⁰⁴ Vgl. ebda., S. 21-24.

Diese These Bumkes muss aufgegriffen und erweitert werden, denn nicht allein die hagiographisch anmutende Umgestaltung kann als Wolframs bedeutendste Leistung erachtet werden, auch die Umsetzung ist von zentraler Bedeutung. Demnach muss Bumkes These um den Protagonisten Willehalm ergänzt werden, dessen Identität eng mit derjenigen des jungen Märtyrers verknüpft ist. Die eigentliche Schlüsselfigur, die nicht nur in den Klagen des Willehalm omnipräsent ist, sondern auch in der letzten Beichte des Vivianz eine zentrale Rolle spielt, ist Gyburc. In Gyburcs ambivalenten Status als „Heilsvermittlerin“ und Ziehmutter gegenüber Vivianz ist dessen Identität als Ritterheiliger vorgebildet. Diese Verortung an der Schwelle zwischen der Sphäre der Transzendenz und jener der Immanenz wird selbst von himmlischer Seite bestätigt (auch bei Reinbots Protagonisten Georg war eine solche Bestätigung durch die göttlich-himmlische Seite vorhanden). Der Engel Cherubin bestätigt seine Identität als Ritterheiliger mit folgenden Worten: *Vivians, der marter din | mac ieslich riter manen got, | swenner sich selben siht in not.* (Willehalm, V.49, 12-14). Sie ist Wolframs Mittel zur Transzendierung der kriegerischen, profanen Welt, in welcher sowohl Vivianz als auch Willehalm als Kreuzritter gegen die heidnischen Kämpfer bestehen müssen.

Die Todesszene Vivianz' wird von Wolfram zum Höhepunkt seiner Vivianzhandlung ausgestaltet. Gegenüber seiner Vorlage erweitert er sie um fast das Doppelte ihres ursprünglichen Umfangs, wodurch ihr gesteigerte Bedeutung beizumessen ist. Die darin vorhandene Präsenz Gyburcs und die darin formulierte Hierarchisierung bleiben für die Deutung des gesamten Werks und der „Heiligkeit“ von Relevanz. Die anfängliche Zurückhaltung des jungen Märtyrers, die Kommunion durch seinen Onkel zu empfangen, begründet Bumke in der Heilsgewissheit des Ritters als Märtyrer, der als solcher nicht nur über den religiösen Bräuchen sondern generell über der Kirche selbst stehe und deren Legitimierung er, aufgrund seiner Gotterwähltheit, nicht bedürfe. Vivianz wird von Wolfram zum Ideal eines christlichen Märtyrers ausgestaltet. Sein Tod wirkt sich nachhaltig auf das weitere Handlungsgeschehen im „Willehalm“ aus. Ständig wird die Klage um den unschuldigen Jüngling erneuert, aus der schließlich der wesentliche Movers der weiteren Handlung erwächst: die Vergeltung seines Todes. Vivianz stirbt als „Ritterheiliger“ und dies wird umso deutlicher in Joachim Bumkes Fazit zur Todesszene desselben: „In seinem Tod konzentriert sich das Schicksal des ganzen christlichen Heeres. Mit 20 000 Mann ist Willehalm in die Schlacht gezogen, und alleine kehrt er zurück. Stellvertretend für alle stirbt Vivianz den Märtyrertod.“²⁰⁵

Um zu verstehen, welche Bedeutung die Vivianzhandlung und das darin von Wolfram entworfene Konzept von Heiligkeit für den weiteren Verlauf der Erzählung hat, muss der Fokus

²⁰⁵ Vgl. ebda., S. 27-31 (direktes Zitat, S. 31-32).

nun auf Willehalm und dessen Frau Gyburc gelegt werden. Aufgrund der engen Zusammengehörigkeit beider Figuren und der jeweiligen Abhängigkeit voneinander werden die Figuren gemeinsam analysiert.

2.3 Willehalm im Prolog – Heiligkeit durch Verwandtschaft?

Eine der meistdiskutierten Fragen in der Forschung zum „Willehalm“ und seinem gleichnamigen Protagonisten ist zugleich jene, die unmittelbar mit der Gattungsfrage des Werks einhergeht: Ist Willehalm ein Heiliger und wenn ja, wie wird diese Heiligkeit im Text inszeniert und woher hat sie ihren Ursprung?

Um sich der Beantwortung dieser Frage anzunähern ist es notwendig, den Prolog des Werkes nochmals genauer in Augenschein zu nehmen. Wie zuvor schon erwähnt, spielen vor allem die ersten zwei Bücher des Werkes, welche die Vivianzhandlung wiedergeben, eine entscheidende Rolle zum Verständnis der Inszenierung von Heiligkeit in Wolframs Werk. Willehalms Einführung im Text, der eine Anrufung des dreieinigen Gottes und ein Lob sowie ein Glaubensbekenntnis des Verfassers vorausgeht, ist von Anfang an geprägt von der ambivalenten Identität des Protagonisten. Zuallererst führt er ihn als einen äußerst gottesfürchtigen Ritter ein: *einen riter der din nie vergaz* (Willehalm, V.2, 27), bevor er ein Lob seiner Heldenhaftigkeit anstimmt. Seine Identität steht dabei zu jeder Zeit unter dem Schutz und der Hilfe Gottes:

*din helfe in dicke brahte zu not.
Er liez en wage iewedern tot,
der sele und des libes,
durh minne eines wibes
er dicke herzenot gewan.* (Willehalm, V.3, 3-7)

Wie Annette Gerok-Reiter feststellt, bleibt Willehalms Status als Heiliger zunächst unhinterfragt. Gleichzeitig geht aus dem Text aber nicht hervor, wie und wodurch er seine Heiligkeit erlangen konnte.²⁰⁶

Noch bevor seine Heiligkeit explizit angesprochen wird, liegt der Fokus zunächst auf seiner Ritterschaft, die wohl wesentlich einfacher zu begründen ist, als ein so komplexer und vielschichtiger Wesenszustand wie Heiligkeit einer ist. Interessant in der erstmaligen Herausstellung seiner ambivalenten Identität als Ritterheiliger ist die sofortige Verknüpfung mit der *minne eines wibes* (namentlich Gyburc) durch die er letztlich *dicke herzenot* gewinnen sollte. Bereits an dieser Stelle wird seine „doppelte Identität“ mit der noch namentlich

²⁰⁶ Vgl. GEROK-REITER: Die Hölle auf Erden, S. 179.

ungenannten Gyburc verknüpft. Eine Beschränkung auf seine (Minne-)Ritterschaft bezüglich seiner Verbindung mit der ehemals heidnischen Herrscherin (und damit auf den rein weltlichen Bereich) wird, obwohl sie unverfänglicher gewesen wäre, bewusst vermieden, zugleich aber seine Minnebeziehung an der Schwelle zwischen Transzendenz und Immanenz verortet.

Christian Kiening hielt mit Verweis auf diese Textstelle fest, dass hier bereits die für die Handlung bestimmenden Topoi des Werkes den Rezipient*innen präsentiert werden. Indem *minne* und *herzenot* in direkten Zusammenhang gestellt werden, zeige der Erzähler gleichzeitig auch die Doppelbödigkeit der Minne auf. In ihr vereinen sich Freude und Leid sowie Glück und Unglück (auf diesen Umstand wird auch im Text immer wieder im Kontext der Minne verwiesen).²⁰⁷ Dass die Minne im Falle der Christen ebenso doppelt konnotiert ist, wird erst an späterer Stelle deutlich,²⁰⁸ doch wird hier bereits deren religiöse Aufladung vorbereitet.

Kurz nach der anfänglichen Klärung seiner Identität als Ritterheiliger wird diese bestätigt, wobei auch hier der Fokus, wie Gerok-Reiter zuvor festhielt, vornehmlich auf seiner Ritterschaft liegt:

*ieslich riter si gewis,
swer siner helfe angest gert,
daz er der niemer wirt entwert,
ern sage die selben not vor gote.
der unverzagete werde bote,
der erkennet riter kumber gar.
er was selbe dicke harnaschvar.* (Willehalm, V.3, 12-18)

Ähnlich wie später Vivianz (vgl. Willehalm, V.49, 12-14), wird Willehalm mit der Funktion eines Ritterpatrons versehen. Dabei nimmt er die Mittlerrolle zwischen Gott und den christlichen Rittern ein. Eine Position, die sowohl Vivianz als auch Gyburc und Willehalm gleichermaßen zukommt. Seine besondere Mitleidensfähigkeit mit den Rittern wird betont, denn er *erkennet riter kumber gar*. Willehalm selbst stand also oft genug dem Feind in Rüstung gegenüber. Anders als seine Heiligkeit, wird der Ursprung von Willehalms Ritterlichkeit in den nachfolgenden Versen kurz angedeutet. Dabei wird das für den „Willehalm“ als von besonderer Relevanz erscheinende, ritterliche Attribut des Schildes zur Hilfe genommen. Für Willehalm heißt es hier: *der schilt von arde was sin dach*. (Willehalm, V.3, 24). Diese Formulierung legt nahe, dass Willehalm bereits von Geburt an ein Ritter war und auch seine familiäre Abstammung scheint dies zu bestätigen: *sine mage warn die hoehsten ie*. (Willehalm, V.3, 29). Inwieweit dies nun ein Indiz für seine etwaige „Heiligkeit von Geburt an“ sein könnte, bleibt

²⁰⁷ Vgl. KIENING, Christian: Reflexion – Narration: Wege zum „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1991 (Hermaea Germanistische Forschungen Neue Folge; 63), S. 169.

²⁰⁸ Verwiesen sei hierbei auf folgende Verse: *durh der zweir slahte minne: | Uf erde hie durh wibe lon | und ze himel durh der engel don*. (Willehalm V.16, 30-17, 2).

wohl Spekulation, allerdings gilt es hervorzuheben, dass eine Trennung seiner ritterlichen Daseinsform von seiner heiligen sich wohl als schwierig erweisen wird. Verwiesen sei hierbei auf die Rolle und Bedeutung, die Gyburc bei der Konstruktion von Willehalms Heiligkeit zukommt, wie anhand ihrer Erwähnung in der Vorstellung seiner doppelten Identität durch den Erzähler vorausgedeutet wird. Gyburcs Figur ist nun aber eine „Schwellenfigur“ an der Schwelle zwischen der Sphäre der Transzendenz und Immanenz und keiner von beiden eindeutig zuordenbar. Als solche bindet sie auch Willehalm an beide Sphären an. Eine Trennung seiner ritterlichen Daseinsform von jener als Heiliger erscheint also, ähnlich wie dies bereits bei Reinbots Georg der Fall war, auch für Wolframs Willehalm nicht zielführend und vom Verfasser wohl auch nicht intendiert. Die nachfolgenden Verse bestätigen dieses Bild: *du hast und hetest werdekeit, | helfaere, do din kiusche erstreit | mit demüete vor der hoechsten hant* (Willehalm, V.4, 3-5). Willehalms Status als Ritterheiliger ist jedenfalls, auch wenn er im Werk erst inszeniert werden muss, vom Verfasser bereits als solcher anerkannt, wie folgende Verse zweifelsfrei belegen: *herre sanct Willehalm, | mines sündehaften mundes galm | din heilikeit an schriet* (Willehalm, V.4, 13-15).

Demzufolge geht es weniger darum zu klären, ob Willehalm von Geburt an ein Heiliger ist, sondern vielmehr darum, wie die Heiligkeit im Text inszeniert ist und ob in diesem Zusammenhang Abhängigkeiten von anderen Figuren bestehen. Die vorangegangene Analyse der Vivianzhandlung legt bereits nahe, dass solche Analogien von Heiligkeit im „Willehalm“ bestehen. Um herauszufinden, wie sich dieser Sachverhalt bezüglich Willehalm verhält, muss zunächst ein Blick auf die Verwandtschaftsstruktur geworfen werden, die im „Willehalm“ von besonderem Interesse ist.

2.3.1 Die Einführung eines religiösen Verwandtschaftskonstrukts im Prolog und der Enterbungsszene

Willehalms weltliches Rittertum, dass von Wolframs durch seine adelige Abstammung begründet wird, steht von Anfang an in einem Konkurrenzverhältnis zu Kaiser Karl dem Großen: *ane den keiser Karlen nie | So werder Franzoyz wart erborn* (Willehalm, V.3, 30-4, 1). Ebenjener Herrscher spielt auch in der, durch Wolfram anschließend entworfenen, familiären Situation Willehalms und seiner Brüder eine wichtige Rolle. Der Vater Willehalms, Graf Heimrich von Narbonne, hatte sich nämlich dazu entschlossen, alle seine sieben Söhne zu enterben und an deren statt einen Sohn eines für ihn in der Schlacht gefallenen treuen Ritters als Haupterben einzusetzen (vgl. Willehalm V.5, 15-16). Seinen Söhnen hingegen erteilt er den Auftrag, sich ritterlich zu bewähren und vor allem auch um den Lohn der Frauen zu kämpfen:

ze wiben nach hohem muote | sult ir die sinne richten | und an ir helfe pfligten. (Willehalm, V.6, 6-8). Außerdem sollen sie sich unter die Lehensherrschaft Kaiser Karls stellen und durch ihn zu großer Macht gelangen. Die Enterbung der Söhne Heimrichs von Narbonne und ihre Bedeutung für den weiteren Fortgang der Erzählung wurde in der Willehalmforschung vielfach diskutiert.

In der Forschung zum „Willehalm“ wird den verwandtschaftlichen Beziehungen und Konflikten relativ viel Platz zugestanden. Die verwandtschaftlichen Beziehungen der Figuren scheinen für das Werk konstitutiv. Welche Bedeutung der im Willehalm entworfenen Verwandtschaftsstruktur beigemessen werden kann und muss, wird vor allem schon im Prolog des Werkes vom Erzähler exemplifiziert. Wesentlich für dessen Verständnis ist die Enterbungsszene zwischen Heimrich von Narbonne und seinen sieben Söhnen, allen voran Willehalm selbst. Die für die Ziele der Arbeit relevantesten Forschungsergebnisse sollen in Folge kurz vorgestellt und anschließend kritisch betrachtet werden.

Greenfield und Miklautsch interpretieren die Enterbung der Söhne Heimrichs von Narbonne nicht als ersten von vielen weiteren noch folgenden verwandtschaftlichen Konflikten im „Willehalm“. Dies werde vor allem an späterer Stelle im Text ersichtlich, an welcher der Graf größte *triuwe* gegenüber seiner Familie zeige. Vielmehr handle es sich um eine Art „Feuerprobe“ für seine Söhne, die ihre Eigenständigkeit erst noch zur Schau stellen müssen. In Analogie zum „Parzival“, sehen Miklautsch und Greenfield eine Parallele zwischen Gahmuret (Parzivals Vater) und Willehalm, wobei beide Christenritter sich ihre gesellschaftliche Stellung und Anerkennung sowie ihren weltlichen Besitz erst noch erwirtschaften müssen. Das Bestehen dieser ersten großen Prüfung zeige hingegen deren soziale und gesellschaftliche Höherstellung, die sich erst im weitem Verlauf der Erzählung offenbaren sollte.²⁰⁹

Elisabeth Schmid sieht in der Enterbungsthematik eine Entlehnung eines bekannten und beliebten Motivs aus den *chansons de geste* und verweist auf das schwierige, aber wichtige Moment der schwachen Herrschaft gegenüber der starken Vasallität, welches im „Willehalm“ hinzukommt. Alle drei ritterlichen Bewährungsformen, die Heimrich seinen Söhnen aufzählt, seien vor allem für Willehalms weiteren Lebensweg relevant und auf diesen ausgerichtet. Laut Schmid entspreche die Rede Heimrichs von Narbonne an seine sieben Söhne dem erzählerischen Habitus eines „Aventiureromans“, wodurch die Bedeutung für Willehalms ritterliche Identität herausgestellt ist. Anders als etwa Bumke,²¹⁰ sieht Schmid in der Enterbung nicht die eigentliche Ursache der folgenden kriegerischen Auseinandersetzung zwischen

²⁰⁹ Vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 69-70.

²¹⁰ Vgl. BUMKE, Joachim: Wolfram von Eschenbach. Stuttgart: Metzler ³2004 (Sammlung Metzler; 36), S. 280.

Christen und Heiden und dennoch deutet die Enterbungsrede wesentliche Konfliktfelder der Erzählung voraus. So führe vor allem die territoriale Absonderung Willehalms dazu, dass er sich ein neues Herrschaftsgebiet suchen muss. Im Falle Willehalms fallen der Frauengewinn und der Landgewinn zusammen, was Wolfram vor eine Reihe von Problemen stellt. Dadurch bedrohe er gleichermaßen Tybalts territoriale Machtverhältnisse, dessen Besitzungen eng mit jenen Gyburcs zusammenhängen. Während Wolfram die Bedrohung territorialer Machtverhältnisse, dort wo Gyburc und Willehalm in den Fokus rücken, dem durch den Frauenlohn entstehendem Leid und Unglück deutlich unterordne, werde die *minne* zwischen den beiden auf ein Podest gehoben und diene als Mittel der Rechtfertigung (vgl. Willehalm, V.30, 25-29) sowohl des Heidenkampfes als auch des durch die Liebe entstandenen Leids und Unglücks: „Die Verbindung von Gyburc und Willehalm ist in Liebe begründet; der Krieg der Christen ist die Verteidigung des wahren Glaubens: Dort, wo Gyburc ins Zentrum gestellt ist, wird die territoriale Seite des Krieges ausgeblendet.“ Wolfram befürchtete, so Schmid, ansonsten einen Schaden für die ritterliche Integrität Willehalms. Als Willehalm schließlich vom französischen König Loys die Befehlsgewalt über das französische Heer übertragen bekommt, werde er zu dessen Stellvertreter und trete die eigentliche Karlsnachfolge an (möglicherweise handle es sich hier um einen Versuch Wolframs, die soziale Höherstellung der Schwester des Protagonisten zu relativieren). Obwohl Schmid Wolfram den Versuch attestiert, die Verbindung Gyburcs mit den territorialen Besitzungen zu lösen, werden diese doch immer wieder (durch die handelnden Figuren) thematisiert. Anders als die vorangegangenen Ausführungen vermuten ließen, diene die Enterbung nicht dazu, Willehalm genealogisch an ein noch höher gestelltes Adelsgeschlecht (in der Nachfolge Kaiser Karls) anzubinden, denn die Nachfolge Karls sei, trotz der herrschaftlichen Schwäche und Unfähigkeit König Loys, bereits besetzt. In der finalen Desorientiertheit Willehalms bezüglich seiner genealogischen Zugehörigkeit (vgl. Willehalm, V.455, 4-13) verortet Schmid einen gescheiterten Versuch, die Enterbungsproblematik zu lösen.²¹¹

John Greenfield verweist in einem gesonderten Aufsatz zur Rolle der *triuwe* im „Willehalm“ nochmal auf Heimrichs *triuwe* gegenüber seinem Sohn, die von der Enterbung unbelastet blieb, hebt aber auch hervor, dass das Verhältnis zwischen Vater und Sohn durchaus als angespannt zu charakterisieren ist.²¹² Die etwas später folgenden Ausführungen zur Bedeutung der *triuwe* für Wolframs Erzählung, wird die religiöse Dimension dieses Begriffs verdeutlichen und gleichzeitig die verwandtschaftlichen Konflikte unter den Heiden aufzeigen.

²¹¹ Vgl. SCHMID, Elisabeth: Enterbung, Ritterethos, Unrecht: Zu Wolframs „Willehalm“. In: ZfdA 107/4 (1978), S. 259-275 (direktes Zitat auf S. 264).

²¹² Vgl. GREENFIELD: The Role of *triuwe* in Wolfram's *Willehalm*, S. 70-71.

Einen weiteren interessanten Interpretationsansatz verfolgte Timothy McFarland, der darauf verwies, dass der Verfasser bereits in den ersten Versen des „Willehalm“ ein religiöses Verwandtschaftskonzept entwirft.²¹³

Mit Rückgriff auf die göttliche Trinität identifiziert dieser sich darin als Kind Gottes: *so bist du vater unt ich kint* (Willehalm, V.1, 8), etwas später dann auch als *din künne* (vgl. Willehalm, V.1, 16), was Dieter Kartschoke in seiner Edition mit „Bruder“ übersetzte. Die Verwandtschaft zwischen Gott und dem Verfasser begründe dieser einerseits aus der *mennischeit* (vgl. Willehalm, V.1, 19) Gottes sowie dem göttlichen Gebet *pater noster* (vgl. Willehalm, V.1, 21) und andererseits aus der *touf* (vgl. Willehalm, V.1, 23), welche dazu geführt habe, dass der Verfasser zu einem Namensvetter Gottes geworden ist: *daz ich din genanne bin, | [...] | du bist Christ, so bin ich kristen.* (Willehalm, V.1, 26-28).

McFarland verweist hierzu vor allem auf die Erzählerexkurse Wolframs an wichtigen Stellen bezüglich seiner Figuren Gyburc und Vivianz, deren christliche Glaubenszugehörigkeit über die Taufe betont wurde und den „Gotteskindschaftsgedanken“ des Prologs wieder in Erinnerung rufe. Die verwandtschaftlichen Spannungsverhältnisse im Text konzentrieren sich, so McFarland, vor allem in der Figur Gyburcs, die sowohl zu den Christen als auch zu den Heiden in einem verwandtschaftlichen Verhältnis stehe. In Anwendung des im Prolog entworfenen, göttlich-religiösen Verwandtschaftskonstrukts wäre sie ein Kind Gottes, obwohl sie gleichwohl mit ihrer heidnischen Familie verbunden bleibt. Eine Problematik, die Wolfram an späterer Stelle im Text vor allem mittels ihrer Namensgebung thematisiere. Vor diesem Hintergrund geht McFarland dem Begriff und dem Konzept der „Gotteskindschaft“ nach (dessen enge Anbindung an die göttliche Trinität oft vernachlässigt wird), die vor allem in Gyburcs Rede eine wichtige Rolle spielt. Dabei verweist er auf die biblischen Ursprünge des Begriffs im Neuen Testament und hier vor allem auf die Texte der Apostel Paulus und Johannes. Interessant für die Ziele dieser Arbeit sind vor allem seine Analysen der Paulustexte, in welchen er die bei Wolfram zum Tragen kommenden Verwandtschaftskonstrukte und -konflikte bereits vorgebildet sehen möchte. So werden in den Paulusbriefen, die für Wolfram wichtigen Konzepte der Adoption und Verwandtschaft bereits thematisiert und religiös konnotiert: Der Glaube an Gott reiche demnach bereits zur Gotteskindschaft. Diejenigen, die dem Willen Gottes folgen, treten automatisch sein Erbe an, da sie von ihm adoptiert wurden. Vor diesem Hintergrund, versuchte McFarland eine Deutung des Erbschaftskonflikts vorzunehmen. Dabei fokussierte er vor allem auf die Adoption des Sohnes eines Vasalls von Heimrich, als dessen

²¹³ Vgl. MCFARLAND, Timothy: Gyburc's Dilemma: Parents and Children, Baptism and Salvation. In: Martin H. Jones und Timothy McFarland (Hrsg.): Wolframs "Willehalm": Fifteen Essays. New York/Suffolk: Camden House 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture), S. 121-142, hier S. 122.

Taufpate dieser agierte: *er het ouch den selben knaben | durh triuwe zu der toufe erhaben.* (Willehalm, V.5, 23-24). In dieser Funktion wurde er, zusätzlich zu seiner Adoptivvaterschaft, zu seinem „Vater im Glauben“ und machte ihn gleichermaßen zu einem Kind Gottes. Das hier entworfene Konzept der „Gotteskindschaft“ gilt es, laut McFarland, auch dann zu berücksichtigen, wenn Gyburc über die Thematik verhandle. Wichtig erscheint auch, dass in diesem Zusammenhang eine Hierarchisierung vorgenommen wird, die McFarland folgendermaßen darlegt: „In Pauline terms, the young man first becomes the adopted son and heir of God in baptism before becoming the adopted son and heir of Heimrich of Narbonne in the secular sphere of property and wealth.“²¹⁴

Einen wesentlich drastischeren Ansatz bei der Analyse und Interpretation der Enterbungsthematik verfolgen etwa Christian Kiening und Joachim Bumke. So verweist Kiening auf die von Tod und Leid geprägte Aura, die den (weltlichen) Vater Willehalm anhafte, wie auch anhand der Klage des Erzählers inmitten der Vivianzhandlung deutlich werde: *hulf iz iht, nu sold ich klagen | Heimriches tohter sun.* (Willehalm, V.48, 4-5). Kiening will in der Klage des Erzählers, kurz nach der namentlichen Einführung Vivianz' in das Werk (aktiv tritt er erst zu einem späteren Zeitpunkt in das Handlungsgeschehen ein), eine Vorausdeutung des Todes des jungen Märtyrers sehen und sieht gerade die Enterbung der Söhne Heimrichs als Ursprung dieser Verkettung von Leid und Unglück, der schließlich auch der unschuldige Vivianz zum Opfer fallen sollte.²¹⁵

2.3.2 Eine kritische Betrachtung der Forschungsmeinungen zur Enterbungsszene

Zusammenfassend und resümierend bleibt festzuhalten, dass etwa Greenfield und Miklautsch den Fokus ihrer Analysen zunächst auf die Eigenständigkeit der Enterbungsszene legen, die sie nicht mit den folgenden Verwandtschaftskonflikten in Bezug setzen möchten, was sie vor allem an der verwandtschaftlichen *triuwe* Heimrichs festmachen wollen. Trotz allem übersehen sie aber die religiöse Konnotation, die in dieser Szene mitschwingt, nicht zuletzt durch die Patenschaft und Adoption durch Heimrich, die an das im Prolog entworfene christliche Verwandtschaftsverhältnis erinnert. Gleichwohl erscheint mir die Enterbung Willehalm und seiner Brüder durch ihren Vater weniger als ritterliche Prüfung in der Welt gedacht als mehr der Festigung eines religiösen Verwandtschaftskonzepts.

Nichtsdestotrotz darf eine Bedeutung der Enterbungsszene für Willehalm's Ritteridentität nicht gänzlich in Abrede gestellt werden, wie anhand der Analysen durch Elisabeth Schmid

²¹⁴ Vgl. ebda., S. 121-126 (direktes Zitat auf S. 126).

²¹⁵ Vgl. KIENING: Reflexion – Narration (1991), S. 185.

deutlich wurde. Die territoriale Absonderung Willehalms, welche die Suche nach einem neuen Herrschaftsgebiet notwendig macht deutet in Heimrichs Auftrag an seine Söhne ein Konfliktfeld an, das in Gyburc kumuliert. Die enge Verbundenheit ihrer territorialen Besitzungen mit jenen ihres ehemaligen heidnischen Ehegatten Tybalt ergänzen die zunächst persönliche Bedrohung Tybalts durch den Verlust seiner Ehefrau und der daraus resultierenden Kränkung seiner Ehre, um eine herrschaftliche Bedrohung durch den zusätzlichen Verlust seiner Territorien an Willehalm. Tybalts weltliche Macht wird also durch den Verlust Gyburcs an Willehalm fundamental bedroht. Diese Ausgangslage erinnert stark an jene, die im „Heiligen Georg“ Reinbots von Durne vorgezeichnet ist. Auch dort sieht Dacian seine weltliche Macht durch den Verlust Alexandrinas an Georg bedroht. Während Dacian allerdings die religiöse Verbindung zwischen Georg und Alexandrina als rein höfisch-weltliches Minneverhältnis missinterpretiert, ist die Ausgangslage im „Willehalm“ etwas diffiziler. Willehalms und Gyburcs *minne* ist nicht nur rein religiös-asketisch begründet, was die Schilderungen expliziter Liebesszenen zwischen den beiden bestätigen (vgl. Wolfram V.279, 6-11).

Eine derart weitreichende religiöse Überhöhung und Umformung der „Liebesbeziehung“, wie sie in Reinbots „Heiligen Georg“ mit Hilfe des „Hohelieds“ umgesetzt wurde, ist im Falle des „Willehalm“ und seiner Protagonisten Willehalm und Gyburc nicht möglich. Einer Problematik, der sich auch Wolfram bewusst war und die für die Inszenierung der Heiligkeit seiner Figuren hinderlich werden könnte (siehe hierzu die Ausführungen auf S. 97).

Die Tatsache, dass Wolfram versucht, die Verknüpfung Gyburcs mit den territorialen Besitzungen Tybalts auszublenden, wenn sie in den Fokus der Handlung rückt, deutet ihre Importanz für diese Thematik voraus. Dies ist umso wichtiger, da für Willehalm ein Körperkonzept entworfen wird, dass sehr stark an das auratische Körperkonzept²¹⁶ des Georg erinnert. Besonders deutlich wird dies inszeniert, wenn er, trotz der Beteuerung seiner ritterlichen Identität und Zollbefreiung, nicht in die Stadt Orleans eingelassen wird. Er muss sich schließlich gewaltsam Zutritt verschaffen:

²¹⁶ Auf eine diesbezügliche Ähnlichkeit Willehalms zu Georg wurde bereits in den Analysen zur Vivianzhandlung verwiesen (vgl. S. 79 dieser Arbeit). Da wie dort erfolgt die Inszenierung dieses Körperkonzepts im Zuge von Kampfhandlungen.

*des marcrauen durhvar
 [E]npfienc vil manegen swertes swanc;
 Ouch macht er rum da was gedranc.
 Sus muos er houwen durh die stat,
 liute und ors, alsölhen pfat
 daz sin straze wart al wit.
 [...]
 het er sünde niht ervorht,
 da waere von im der schade geworht (Willehalm, V.113, 30-114, 5)*

In diesem Zusammenhang sei in Bezug auf Georgs Körperkonzept auf folgende Verse verwiesen: *swâ enge was, dâ wart ez wît: | swer dir iemer kom ze jagen, | der wart von dîner hant erslagen* (Georg, V.1312-1314). Ähnlich wie Georg muss Willehalm sich seinen Aktionsraum selbst schaffen und tut dies ebenso, indem er den Wirkungsbereich seines Körpers über dessen eigentliche physischen Grenzen hinaus ausdehnt. Darüber hinaus scheint auch im „Willehalm“ ein enger Zusammenhang zwischen den Körperkonzepten der Gyburc und Willehalms zu bestehen, den zudem auch noch Willehalms Bruder erzeugt,²¹⁷ indem er Tybalts Herrschaftsbereich unmittelbar mit Gyburcs in Bezug setzt: *Tybaltes lant und des wip | du hast; dar umbe manegen lip | noch gein nun wagen sol sin var.* (Willehalm, V.457, 17-19). Dass die Besitzungen Tybalts durch Willehalms Eroberung seiner Frau in den Besitz des Markgrafen übergehen, bestätigt dieses Konzept. Die enge Zusammengehörigkeit der Figuren (Gyburc und Willehalm) zeigt sich schließlich auch in deren Bereitschaft, ihre jeweiligen territorialen Besitzungen zugunsten des Anderen aufzugeben. Für Gyburc ist aber auch dieser Verzicht doppelt motiviert: *[D]urh den han ich mich bewegen | daz ich will armout phlegen, | unt durh den der der hoehste ist.* (Willehalm, V.216, 1-3). Nicht allein für Willehalm, der hier im ersten Vers angesprochen wird, ist sie bereit ihre Besitzungen aufzugeben, sondern auch und in erster Linie für Gott. Die religiöse Konnotation der Minnebeziehung zwischen der ehemaligen Heidenkönigin und dem Markgrafen, aber auch deren enge Verbundenheit, bestätigt Gyburc nur wenige Verse später im Gespräch mit ihrem Vater, indem sie erstmals die Vorgeschichte (die zwischen der Enterbungshandlung Heimrichs und dem Kriegsbeginn zwischen Heiden und Christen anzusiedeln ist) erzählt, und erklärt, wie Willehalm Gyburcs Minne gewann. Willehalm hatte seine Minnebemühungen um Gyburc gerade erst begonnen, als er von König Synagun gefangen genommen wurde. Arabel/Gyburc war zu dieser Zeit gerade eine angesehene Herrscherin in Arabien und befreite den Markgrafen aus seiner Gefangenschaft (vgl. Willehalm, V.220, V.14-29). Sie schließt ihre Erklärungen gegenüber Terramer mit

²¹⁷ Dieser Umstand ist insofern bedeutsam, als dass es Georgs Brüder sind, die in Reinbots Werk, das auratische Körperkonzept des Ritterheiligen in die Erzählung einführen, um so dessen herausgehobene Stellung zu markieren (vgl. dazu die Kapitel Heiligkeit durch Verwandtschaft I & II).

folgenden Worten: *ich diente im und der hoesten hant. | Mines toufes schon ich gerne. | Tybalde ich Todjerne | laze, da du mich krontes.*²¹⁸ (Willehalm, V.220, 30 -221, 3).

Schon hier wird deutlich von welcher Richtung das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Figuren zu verstehen ist. Willehalms Minnebeziehung zu Gyburc steht von Anfang an unter der Abhängigkeit von der Heidenherrscherin und ihrer Bekehrung zu Gott und dem christlichen Glauben, der für sie an erster Stelle und damit über Willehalm steht. Zudem ist eine Vergleichbarkeit mit der Königin Alexandrina aus Reinbots Werk gegeben, die ebenso bereit ist, ihre weltlichen Besitzungen nach ihrer Bekehrung zum Christentum in erster Linie für Gott und erst in zweiter Instanz für Georg, aufzugeben. Demgegenüber ist aber auch Willehalm bereit, seine Besitzungen für Gyburc aufzugeben und das zu jener Zeit, als er Gyburc am stärksten durch ein Feuer bedroht vorfindet: *,diu mir her nach die not klaget, | als ir durh mich habt gedolt | unt iuwer dienst an mir reholt, | beidiu min guot unt minen lip. [...]*‘ (Willehalm, V.231, 10-13). Eine genauere Analyse dieser Szene in Hinblick auf Willehalms Heiligkeit wird an etwas späterer Stelle noch erfolgen.

Wie Schmid feststellt, kommt der *minne* zwischen Gyburc und Willehalm gesteigerte Bedeutung zu, die nicht zuletzt auch dafür genutzt wird, den Krieg der verfeindeten Glaubensgemeinschaften zu rechtfertigen. Was Schmid jedoch weniger stark herausstellt ist, die religiöse Konnotation, die dieser Liebesbeziehung anhaftet und über die etwas später noch ausführlicher berichtet werden wird. Die Behauptung Schmidts, dass die Desorientiertheit Willehalms, angesichts seiner unklaren familiären Zugehörigkeit und bezüglich einer möglichen Nachfolge Kaiser Karls zeige, dass Wolfram in der Lösung der „Erbschaftsproblematik“ scheiterte, sehe ich etwas differenzierter, zumal der alleinige Verweis auf das nicht blutsverwandtschaftliche Verhältnis zu Kaiser Karl, meiner Meinung nach, zu kurz greift und den Kontext der anzitierten Textstelle vernachlässigt. Zwar grenzt sich Willehalm, angesichts des, sein Weltbild in eine tiefe Krise stürzenden, Verlustes Rennewarts, bewusst von Kaiser Karl und dessen Erbe ab, wie folgende Verse beweisen: *ist mich von Kareln uf erborn | daz ich sus vil han verlorn? | der was min herre niht min mac,* (Willehalm, V.455, 11-13), jedoch sind diese Verse mit dem zuvor im Werk immer wieder rezitierten und religiös fundierten Verwandtschaftskonzept zu kontextualisieren. Nur wenige Verse zuvor wurde die Wertigkeit der Erbschaft im Vergleich zur Macht Gottes relativiert. Über Terramer heißt es so:

²¹⁸ Eine ähnliche Wortwahl legt Willehalm am Ende des neunten Buches an den Tag, wenn er bereit ist mit Terramer Frieden zu schließen und sich dessen Gunst und Gnade verdienen möchte, dies aber an bestimmte Voraussetzungen knüpft. Im Gespräch mit Matrileiz sagt er dabei folgendes: *swie er gebüte, wan mit den siten | daz ich den hæhsten got verküre | und daz ich minen touf verlüre | und wider gæbe min clarez wip.* (Willehalm, V.466, 10-13).

*und diu erbeschaft von Baligan
het im gemachet untetan
vil küenege dienstliche.
waer er noch als riche,
dennoch hat mer Altissimus.* (Willehalm, V.434, 19-23)

Gott hatte in seiner größeren Macht also die Schlacht entschieden, trotz der ererbten Macht Terramers. Auch kurz nach der Textstelle rund um die Frage der Karlsnachfolge tadelt Bernart von Brubant seinen Bruder Willehalm für dessen Wortwahl und Klagen, indem er ihm seine eigentliche Verwandtschaft in Erinnerung ruft:

*,du bist niht Heimriches sun,
wiltu nach wibes siten tuon.
groz schade bedarf genendekeit
[...]
süeze vinden, manege sure vlust,
niht anders erbes muge wir han. [...]'* (Willehalm, V.457, 3-11)

In Anknüpfung an Willehalms eigentliche Sippe, mit welcher er durch Blutsbande verwandt ist, versucht Willehalms Bruder, ihm seine genealogische Verwandtschaft im Augenblick der größten Krise wieder vor Augen zu führen. Interessant ist diese Textstelle in mehrfacher Hinsicht: einerseits verweist Bernart auf Willehalms weibliches Verhalten. Dies wurde etwa schon bei Willehalms Klage um den toten Vivianz angeprangert. Gleichzeitig aber bindet es ihn auch an Gyburc an, deren „Geschlechterwechsel“, wie sich noch zeigen wird, sich maßgeblich auf die Handlung des Werkes auswirken. Andererseits spricht er von *süeze vinden*, *manege sure vlust* als deren eigentliches Erbe durch Heimrich. Nicht nur wird hierdurch die Enterbung explizit angesprochen, sondern im selben Augenblick auch deren religiöse Konnotation aufgerufen, die im Prolog des Werkes vorgebildet ist. Die Verwendung des Wortes *süeze* als Heiligenprädikat, oder zumindest mit starker religiöser Aufladung, kann für den „Willehalm“, wie die vorangegangenen Ausführungen zur Vivianzhandlung bereits zeigten, als sehr wahrscheinlich angenommen werden.²¹⁹ Die Tatsache, dass das Wort, wie Bumke behauptet, als charakteristisch für die Beschreibung Gyburcs durch Wolfram Verwendung fand, bestätigt die religiöse Dimension zusätzlich. Unmittelbar mit dieser Textstelle verknüpft ist zudem die von Bernart herausgestellte Verbindung Gyburcs mit dem auratischen Körperkonzept, beziehungsweise die Verknüpfung von Gyburcs Körper mit dem territorialen Besitzungen ihres heidnischen Ehemannes Tybalt. Man könnte die Debatte rund um die mögliche Erbfolge Kaiser Karls also dahingehend interpretieren, dass diese lediglich der Brillierung von Willehalms weltlichem Rittersum und seiner herausgehobenen Stellung

²¹⁹ Verwiesen sei hierbei etwa auf die Ausführungen auf S. 73.

gegenüber König Loys dient. Die Desorientiertheit kann man demzufolge als Symptom seiner Identität als Ritterheiliger sehen, die sich einer eindeutigen Zuordnung zur Sphäre der Transzendenz oder zu jener der Immanenz entzieht. Er bleibt eine Schwellenfigur. Es zeigt sich also, dass die angesprochene „Erbschaftsproblematik“ viel weniger als Problem im „Willehalm“ zu identifizieren ist, als dass sie dazu dient, ein religiöses Verwandtschaftskonzept zu entwerfen, das vor allem für die Integration Gyburcs in die christliche Gemeinschaft und Willehalms *sippe* von Relevanz ist.

Die Forschungsmeinungen zur Bedeutung von Willehalms Vater Heimrich sind ambivalent. Während John Greenfield die *triuwe*, deren religiöse Konnotation noch zu behandeln sein wird, des Stammvaters gegenüber seiner *sippe* in den Vordergrund rückt und gleichzeitig das angespannte Verhältnis zwischen dem Vater und seinen Söhnen hervorhebt, verfolgt Christian Kiening einen gänzlich negativen Deutungsansatz und möchte die Figur des Heimrich unmittelbar mit Leid, Tod und Unglück in Verknüpfung bringen. Demgegenüber verfolgte Timothy McFarland einen, meiner Meinung nach, wesentlich ertragreicheren Ansatz, der die Bedeutung Heimrichs und des Prologs für das im „Willehalm“ konzipierte religiöse Verwandtschaftskonzept näher zu beleuchten suchte. Ausgehend hiervon, möchte ich versuchen zu zeigen, dass das durch Heimrichs Enterbungshandlung und der nachfolgenden Adoption seines Taufkindes erzeugte religiöse Verwandtschaftskonzept, welches schon in den ersten Versen des Prologs vom Autor aufgerufen wird, für die Integration Gyburcs in die christliche Gemeinschaft und in Heimrichs und Willehalm *sippe*, sowie für die Konstruktion von Heiligkeit im Text von entscheidender Bedeutung ist.

Eine Annäherung an die Bedeutung Heimrichs von Narbonne für das im Text vertretene religiöse Verwandtschaftskonzept erscheint am sinnvollsten über den Text Timothy McFarlands, der die Bedeutung der Enterbungsszene in direktem Zusammenhang mit dem wenige Verse zuvor im Prolog konzipierten religiösen Verwandtschaftskonstrukts kontextualisiert und verstanden wissen will. Eine enge Verbundenheit dieser beiden Szenen erscheint auch insofern naheliegend, als anzunehmen ist, dass Wolfram bestimmten Szenen im Text eine andere, beziehungsweise gesteigerte Gewichtung beigemessen hatte, wie schon an seiner Neukomposition in der Zusammenstellung der Szenen in der Vivianzhandlung deutlich wurde.²²⁰ Ein Aufgreifen der Thesen McFarlands und eine Erweiterung derselben erscheint nachvollziehbar, angesichts der Tatsache, dass der Verfasser im Prolog des Werkes nicht nur seine verwandtschaftliche Beziehung zu Gott über den Glauben begründen möchte, sondern auch noch auf alle drei Figurenkonzeptionen rekurriert, die im „Willehalm“

²²⁰ Vgl. BUMKE: Wolframs Willehalm, S. 13-22.

verwandschaftliche Konfliktfelder erzeugen. Zunächst der Vater (Willehalms durch die Enterbung seiner Söhne, in weiterer Hinsicht Gyburcs Vater durch sein Unverständnis gegenüber der christlichen Bekehrung seiner Tochter); das Kind (der Sohn des Vasallen Heimrichs, als dessen geistlicher und weltlicher Vater dieser agiert einerseits und Vivianz als Adoptivsohn Gyburcs und Willehalms andererseits) durch die Taufe und Adoption und schließlich der Bruder (Willehalm als Bruder der französischen Königin, wird zum Ziehvater seines Neffen durch Adoption, wodurch diese sich in ihrer mütterlichen Rolle als auch weltlichen Macht durch Gyburc bedroht fühlt, was am Hoftag besonders deutlich zu Tage tritt).

Verwandschaft ist also das bestimmende Mittel zum Zweck: Über sie wird es möglich, eine Hierarchisierung der Figuren vorzunehmen, in welcher Gyburc in ihrer Rolle als Ziehmutter und Glaubenslehrerin über ihrem Gatten Willehalm und über Vivianz steht. Gleichzeitig erzeugt das Konzept der religiösen Verwandschaft innerfamiliäre Konflikte. Dies wird besonders offensichtlich, wenn die französische Königin Willehalm in Orleans zwar als ihren Bruder erkennt, ihm aber ihre und des französischen Königs Unterstützung verweigert. Schon hier ist die Argumentation der Herrscherin eng an Gyburc geknüpft: *nu will er aber ein niuwez her, | daz gein den heiden si ze wer | vür der küneginne Gyburge minne* (Willehalm, V.129, 25-27). Statt Dankbarkeit und Pflichtbewusstsein gegenüber Willehalm und vor allem Gyburc zu zeigen, die ihren (Stief-)Sohn in ritterlicher Tugendhaftigkeit unterwies und wohl auch als seine Glaubenslehrerin fungierte, lehnt sie das Hilfsansuchen ihres Bruders und damit auch die Unterstützung für Gyburc ab. Gleichzeitig, und umso bedeutsamer, lässt sie damit auch Vivianz im Stich, von dessen Ableben sie zu diesem Zeitpunkt noch nichts weiß. Willehalms Schwester, so behaupte ich, fühlt sich durch Gyburc sowohl in ihrer Rolle als (Stief-)Mutter als auch in ihrer Rolle als weltliche Herrscherin in ihrer Macht bedroht.²²¹

Willehalms Bedrohung der Macht des französischen Königs und seiner Frau wird bei dessen Rede am Hoftag deutlich, in welcher er die Abhängigkeit der französischen Krone von seinen Taten artikuliert und seine herausgehobene Stellung gegenüber dem rechtmäßigen Nachfolger

²²¹ Interessant zu erwähnen ist diesbezüglich die Tatsache, das Wolfram wohl auch versucht, das familiäre Verhältnis zwischen Vivianz und Willehalms Schwester, zugunsten seines Verhältnisses zu seiner Stiefmutter Gyburc zu tilgen. Dies wird beispielsweise in der Klage der Königin deutlich, in welcher sie ihn nur als „lieber Freund“ bezeichnet (vgl. Willehalm, V.164, 28). Auch in Willehalms Reden mit und über seine Schwester wird das blutsverwandschaftliche Verhältnis ausgespart. Unklar bleibt allerdings, ob Vivianz der leibliche Sohn der französischen Königin ist. Die Worte des Markgrafen: *iuwer Bruder und iuwer swester kint, | drizehen von iuwer art | die mir Terramers übervart | nam. er vant uns doch mit wer* (Willehalm, V.166, 10-13), legen nahe, dass auch die französische Königin nur eine Tante des Vivianz ist. Allerdings spricht dieselbe wenige Verse später davon, dass Gyburc Vivianz von ihr genommen hätte: *mir ist ze vruo misselungen | an dem claren jungen, | den diu küneginne Gyburc mir benam | und in rezoch als ez ir zam.* (Willehalm, V.167, 23-26). Selbst wenn diese Verse nicht auf eine Mutterschaft der französischen Königin gegenüber Vivianz verweisen, so bedeutet es trotz allem, dass Vivianz vor seiner Adoption durch Gyburc und Willehalm bei ihr untergebracht war. Aus dieser Perspektive hätte Gyburc sie demzufolge in ihrer Rolle als Stiefmutter bedroht, beziehungsweise ersetzt.

Kaiser Karls hervorhebt: *her künec, nu waenet ir kraeftic sin: | [...] | daz riche stuont in miner hant!* (Willehalm, V.145, 16-20).

Zudem zeigt der Beschwichtigungsversuch Willehalms durch die Tochter des französischen Königs und der Schwester des Markgrafen, Alyze, dass Gyburc nicht nur für Vivianz die Mutterrolle übernommen hat, sondern auch für Alyze: *und durh Gyburge die vrouwen min, | diu mich als ir kindelin | hat dicke an ir arm genommen. | diu ist mir leider nu ze verre kommen.* (Willehalm, V.157, 27-30). An der Figur Gyburcs wird am besten ersichtlich, dass die religiöse Verwandtschaft im „Willehalm“ über der Blutsverwandtschaft steht. Eine Tatsache, die auch in Timothy McFarlands Schlussfolgerungen zur Enterbungsszene und durch Heimrichs neuer Rolle als Adoptivvater deutlich wird.

Dass die Rolle des Vaters im Falle Heimrichs aber nicht nur negativ besetzt ist, deutet schon seine geistlich konnotierte Adoptivvaterschaft voraus und lässt den rein negativen Interpretationsansatz Kienings eher unwahrscheinlich erscheinen. Entgegen der Meinung Kienings und angesichts der Tatsache, dass die Enterbungshandlung in keiner der Textstellen explizit angesprochen wird, sehe ich in der Präsenz Heimrichs in der Vivianzhandlung und bei der ersten Erwähnung des Märtyrerheiligen Vivianz, einen Verweis, beziehungsweise ein ins Gedächtnis rufen, des im Prolog entworfenen religiösen Verwandtschaftskonzepts (durch die Adoption des Sohnes seines Vasallen). Denn, obwohl bei der ersten Erwähnung des Namens Vivianz’ das Leid und die Trauer der *sippe* Willehalms angesprochen wird (vgl. Willehalm, V.13, 28-29), liegt der Fokus doch vor allem auf Gyburc und ihrem Leid angesichts des Todes ihres Ziehsohnes: *swaz si genade an im begienc, | diu wart vergolten tiure | also daz diu gehiure | ouch wiplicher sorgen pflac* (Willehalm, V.14, 4-7). Die hier angesprochenen und teuer bezahlten guten Taten Gyburcs können sich nun sowohl auf Willehalm als auch auf Vivianz beziehen. Wohl nicht aus Zufall lässt Wolfram die Deutung dieser Szene offen. Die Betonung ihrer Klage als Frau im Angesicht von Vivianz Tod ist ebenfalls ambivalent. So kann sie sich einerseits auf ihre Klage als Ziehmutter und religiöse Mutter Vivianz’ beziehen als auch auf deren ebenfalls religiös konnotierte und von Wolfram inszenierte Beziehung einer Minnedame zu ihrem Minneritter (vgl. dazu die Ausführungen zur Bedeutung der Minne und des Minnerittertums).

Um die positive Kontextualisierung Heimrichs und seine Bedeutung für Gyburc besser verstehen zu können, soll nun jene Textstelle analysiert werden, die unmittelbar auf die Klage von *Heimriches tohter sun* (vgl. Willehalm, V.48, 5) folgt. In Zusammenhang mit Heimrichs Namensnennung wird mit keinem Wort die Enterbung erwähnt, hingegen aber die Ritterlichkeit des Märtyrerheiligen wiederholt hervorgehoben (vgl. Willehalm, V.48, 1-30). Demgegenüber

wird der Kreuzrittergedanken aktualisiert und auch die im Prolog aufgerufene Namensgebung durch die Taufe wird wieder in Erinnerung gerufen, denn hier heißt es:

*der uns ime toufe wart
und Jesus an der süezen vart
ime Jordane wart genennet: Christ,
der nam uns noch bevolhen ist,
den die touf verdecket hat.
ein wise man nimmer lat,
er endenke an sine kristenheit;
dar umbe ouch Vivians so streit,
unz im der tot nam sine jugent.* (Willehalm, V.48, 15-23)

Ebenjene Benennung zeigt ihren deutlichsten Abglanz in der Figur Arabels, die mit ihrem Glaubensübertritt zum Christentum, nicht nur den Namen „Christin“ annahm, sondern auch ihren weltlichen Namen änderte und sich fortan Gyburc nannte: *Arabeln Willhalm erwarp, | dar umbe unschuldic volc erstarp. | diu minne im leiste und e gehiez, | Gyburc si sich toufen liez.* (Willehalm, V.7, 27-30). Gyburcs Identität ist ähnlich wie Willehalms von Anfang an eine doppelte. Darüber hinaus wird Gyburc von Beginn an, in die Minnethematik eingebunden, die auch in weiterer Folge für ihre Figur bestimmend sein wird. Explizit wird auf die Eroberung der heidnischen Herrscherin durch Willehalm verwiesen, dabei verbleibt aber die Rolle, die Gyburc bei dieser „Minneeroberung“ spielte, hier zunächst noch im Dunkeln. Erst später erfahren wir, in einem Herkunftsexkurs, den Gyburc mit ihrem „verlorenen“ Bruder Rennewart führt, dass es Gyburc war, die Willehalm aus der heidnischen Gefangenschaft befreite und somit ihrer beider Minneverhältnis erst ermöglichte. Durch diese Tat erwarb sie ihre Rüstung (vgl. Willehalm, V.294, 16-30), die ihr in weiterer Folge und in Abwesenheit Willehalms noch nützlich sein wird und die ihre enge Verbundenheit mit Willehalm markiert, denn hier nimmt sie erstmals eine männliche Rolle ein und wechselt für den Markgrafen ihr Geschlecht, indem sie die Rolle des Retters und Kämpfers einnimmt, wenn Willehalm dazu nicht in der Lage ist. Dass Gyburcs sogenanntes *gender bending*²²², wie etwa Feichtenschlager ihre gelegentlichen Geschlechtsmetamorphosen bezeichnet, nicht nur für die Minnebeziehung und die generelle enge Zusammengehörigkeit der beiden Protagonistenfiguren von Relevanz ist, sondern auch im Hinblick auf das religiöse Verständnis der Gyburcfigur, wird anhand der nachfolgenden Erläuterungen deutlich.

²²² FEICHTENSCHLAGER: Entblössung und Verhüllung, S. 187.

2.4 Willehalm und Gyburc – Heiligkeit durch *minne*?

Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach schildert nicht allein einen Verwandtenkonflikt, der sich zu einem epochalen religiösen Glaubenskrieg verselbständigte, sondern vor allem auch eine Liebesbeziehung, die sich, wie so oft schon für das Werk festgestellt wurde, ebenso nicht auf eine Sinndimension festlegen lässt. Gottesliebe und weltliche Liebe sind im Willehalm, wie zuvor schon erwähnt, untrennbar miteinander verbunden.²²³ Dies zeigt sich besonders deutlich an Gyburcs Beweggründen für ihre Bekehrung zum Christentum: *diu edel küniginne | durh liebes vriundes minne | und durh der minne von der hoehsten hant | was kristen leben an ir bekannt.* (Willehalm, V.9, 17-20) und doch wird eine Hierarchisierung vorgenommen. In Gyburcs sogenannter „Toleranzrede“, welche in der Forschung zum „Willehalm“ vielfach untersucht und analysiert wurde, erläutert sie, neben ihrem Schonungsaufwurf für die heidnischen Kämpfer und der Betonung ihrer Gleichwertigkeit vor Gott: *wir waren doch alle heidnisch e.* (Willehalm, V.307, 25), ihr Verständnis von göttlicher und irdischer Minne, das letztlich auch für das Verständnis ihrer Beziehung zu Willehalm, Vivianz und der gesamten Christenheit von Relevanz ist. Zunächst verknüpft sie die Gottesliebe mit dessen herausragender Treue: *sin erbarmede richiu minne | elliu wunder gar besliuzet, | des triuwe niht verdriuzet* (Willehalm, V.309, 12-14), ehe sie zu einem längeren Exkurs über ihre Rolle als Minneherrin ausholt, die gleichermaßen ihre schwierige Stellung zwischen den sich bekämpfenden Fronten offenbart. So würden ihre heidnischen Verwandten ihr in erster Linie aufgrund ihrer Bekehrung zum Christentum Hass entgegenbringen, zu der sie letztlich die *richiu minne* Gottes bewogen hatte. Während sie auch von christlicher Seite auf Hass stößt (hier spricht sie wohl in erster Linie von der Schwester Willehalms, welche ihm und Gyburc zunächst die Unterstützung verweigert hatte), da diese ihre Beweggründe nur auf die *menneschliche minne* (vgl. Willehalm, V.310, 7) zurückführt und dabei die geistliche Dimension außer Acht lässt, verweist die Herrscherin auch auf die *minne*, die sie bei ihrem heidnischen Ehemann Tybalt und ihren gemeinsamen Kindern zurückließ und die noch immer bestehe. Dabei lobt sie Tybalt, der nie schlecht gegen sie gehandelt habe (vgl. Willehalm, V.310, 1-16). Ihre Bekehrung zum christlichen Glauben und somit auch ihre Abkehr von der *menneschliche[n] minne* und ihrem heidnischen Ehemann, begründet sie schließlich mit folgenden Worten:

²²³ Vgl. GREENFIELD: The Role of *triuwe* in Wolfram's *Willehalm*, S. 67.

*ich trag al eine die schulde,
durh des hoehisten gotes hulde,
ein teil ouch durh den markys
der bejaget hat so manegen pris.
ei Willehalm, rehter punschur,
daz dir min minne ie wart so sur!* (Willehalm, V.310, 17-22)

Mit diesen Worten klassifiziert sie gleichermaßen auch die Minnebeziehung zu Willehalm, die für Gyburc gegenüber der Liebe zu Gott zweitrangig ist. Willehalms Selbsteinschätzung in seiner Rede vor seinen Verwandten und seinen Heerführern, in welcher auch er seine Errettung durch Gyburc aus heidnischer Gefangenschaft und die Entwicklung der Minnebeziehung zwischen den beiden resümiert, findet hier ihre Bestätigung: *daz tet si, durh den touf noch mer – | mit mir danne ir überker –, | denne durh mine werdekeit.* (Willehalm, V.298, 21-23).

Genauso wie Gyburcs Minnebeziehung zu Willehalm ihrer Liebe zu Gott untergeordnet ist, so ist auch ihre Stellung gegenüber den christlichen Kämpfern eine besondere. Dies wird deutlich, wenn der Erzähler im ersten Buch des „Willehalm“ die doppelte Einbindung Gyburcs in die heidnische und christliche *sippe* anhand ihrer Namensgebung vor Augen führt:²²⁴ *Arabele Gyburc, ein wip | zwir genant, minne und din lip | sih nu mit jamer vlihtet.* (Willehalm, V.30, 21-23). Viele Verse später wird sie diese doppelte Verortung ihrer Identität sowohl in der heidnischen Welt als auch in der christlichen Gemeinschaft bestätigen. Trotz dieser Ambivalenz ihrer Person, sind die Christenritter bereit, für ihre Minne in den Kampf zu ziehen und die heidnischen Verwandten Gyburcs zu töten: *din minne den touf versnidet; | des toufes wer ouch niht midet, | sine snide die von den du bist erborn.* (Willehalm, V.30, 25-27). Dieser Umstand zeigt, was im Kapitel zur Vivianzhandlung bereits konstatiert wurde, dass nämlich Gyburc, in ihrer Verkörperung der Gottesliebe, zur Minnedame für die christlichen Ritter wird. Diese Rolle wird im vierten Buch des „Willehalm“ in der Rede des Markgrafen an den französischen König nochmals deutlich, wenn er um Unterstützung für seine Frau wirbt und ihre Situation mit einem biblischen Vergleich zu beschreiben versucht: *ob Noe in der arke | grozen kumber ie gewan, | denselben mac Gyburc wol han | von riterschefte übervluot* (Willehalm, V. 178, 14-17). Der Vergleich Gyburcs mit Noah auf der Arche hebt ihre Auserwähltheit durch Gott hervor. Zudem war Noah, wegen seiner besonders herausragenden Treue gegenüber dem christlichen Gott und seines Glaubens von diesem ausgewählt worden, den Fortbestand der Menschheit und der Lebewesen auf der Erde zu sichern, während die

²²⁴ Vgl. BRINKER- VON DER HEYDE, Claudia: Gyburc – medietas. In: Claudia Brinker-von der Heyde und Niklaus Largier (Hrsg.): Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Peter Lang 1999, S. 337-351, hier S. 337.

sündhaften Menschen von der Sintflut ausgelöscht werden sollten.²²⁵ Der Vergleich Gyburcs mit Noah verleiht ihr den Status einer Erlöserin, beziehungsweise Erretterin und Urmutter der Menschheit und verweist indirekt auf ihre besondere Treue zu Gott, womit eines der drei wichtigsten Attribute bereits angesprochen wurde, die für das Verständnis der Minnebeziehung zwischen Willehalm und Gyburc sowie ihres Verhältnisses zu Gott entscheidend sind.

Drei Dinge spielen eine wichtige Rolle, wenn das besondere Verhältnis zwischen Gyburc und Willehalm beschrieben und verstanden werden soll: *triuwe*, *minne* und *herze*. Das Herz ist vor allem wichtig, wenn man die gegenseitige Abhängigkeit der Figuren Willehalm und Gyburc analysieren möchte. Gleichzeitig verdeutlicht es die verwandtschaftliche Beziehung Willehalms zu seiner Familie und Gyburcs zur christlichen Gemeinschaft. In Verbindung mit dem, zuvor bereits beschriebenen, religiösen Verwandtschaftskonzept, dient das Herz also auch zur Anbindung an die Sphäre der Transzendenz.

Auf beide Sachverhalte verwies bereits Elke Koch, die festhält, dass dem Herzen neben seiner Rolle als zentrales Empfindungsorgan im Mittelalter ein besonderer Status zuteil kam. Es ist nicht nur der Ort, indem die menschliche Seele verweilt, sondern auch jener, der die Gottesliebe ermöglicht. Dabei verweist sie auf die Inszenierung von Gefühlen mittels des Herzens und die Szene, in welcher Willehalm den Tod des Vivianz beklagt: *als pigment und amer | dine süeze wunden smeckent, | die mir daz herze erstreckent | daz ez nach jamer swillet*. (Willehalm, V.62, 16-19).²²⁶

Dabei vergisst sie aber zu betonen, dass das Herz gerade in dieser Szene religiös konnotiert ist und unmittelbar mit der Heiligkeit des Vivianz und dem Duft seiner Wunden in Bezug gesetzt wird. Dass das Herz aber auch sinnbildlich für die enge Verbundenheit zwischen Gyburc und Willehalm steht, wird deutlich, wenn Willehalms unbändiger Kampfesmut gegen die Heiden mit folgenden Versen begründet wird: *er wolde et ze Orangis hin, | da Gyburc diu künegin | sin herze nahen bi ir truoc*. (Willehalm, V.77, 9-11). Ebenjene enge Verbundenheit zeigt sich vor allem in den Szenen, in welchen Gyburc aktiv als Handelnde in Erscheinung tritt. Diese gilt es im folgenden Abschnitt genauer zu analysieren.

2.4.1 Die „trinitären Figuren“: Vivianz, Willehalm und Gyburc

Die Tatsache, dass Heiligkeit im „Willehalm“ nicht nur in enger Anbindung zu Gyburc steht, sondern auch immer wieder den Bezug zu Vivianz herstellt, wurde bereits im Kapitel zur

²²⁵ GIES, Kathrin: Noah. In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/29356> (zuletzt aufgerufen am 09.02.2024; 16:28).

²²⁶ Vgl. KOCH: Trauer und Identität, S. 110-114.

Vivianzhandlung deutlich gemacht. Die zahlreichen Parallelen zwischen Vivianz und Willehalm gerieten in der umfangreichen Forschung zum Werk eher in den Hintergrund. Einzig eine Szene wurde immer wieder mit Vivianz in Bezug gesetzt: die Tröstung Willehalms durch Gyburc nach dem Tod des jungen Märtyrers. Zuvor seien allerdings die Ereignisse nach Vivianz' Tod in Willehalms Armen kurz zusammengefasst.

Nach Vivianz' Tod wollte Willehalm dessen Leiche zurück zu Gyburc nach Orange bringen, wohin ihn sein Herz ununterbrochen drängte: *die straze gein Orangis spehen, | Dar in doch sin herze treip.* (Willehalm, V.69, 30-70, 1). Trotz der zusätzlichen Belastung seines Pferdes und der Einschränkung seiner Kampffähigkeit, wollte er Vivianz nicht auf dem Schlachtfeld zurücklassen, denn dies käme einer Verletzung seiner Treue gleich: *sin triuwe gebot und hiez | sime neven die naht er wachete* (Willehalm, V.70, 28-29). Trotz allem musste er dies jedoch tun, um den Kampf mit den fünfzehn Heidenkönigen, allen voran Gyburcs Sohn Ehmereiz, bestehen zu können. Beim Aufeinandertreffen des Markgrafen mit den heidnischen Königen geschah schließlich ein Wunder, bei dem die Waffen der Heiden in ihren Händen zerbrachen: *wan ieslicher balde brach | swaz in siner hant kom her* (Willehalm, V.72, 24-25). Willehalm tötete vierzehn der Heidenherrscher, verschonte aber Gyburcs Sohn Ehmereiz.

Dass Ehmereiz unversehrt, und auch seine Schmährede gegen seine Mutter ungesühnt blieb, beweist Willehalms große *triuwe* gegenüber seiner Frau Gyburc, deren verwandtschaftlicher *minne* gegenüber ihrer Sippe und ihrem andauernden Bestehen er sich wohl bewusst ist: *Gyburge diz maere des vrides giht* (Willehalm, V.74, 30). Angetrieben von seiner Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung mit Gyburc: *er wolde et ze Orangis hin, | da Gyburc diu künegin | sin herze nahen bi ir ir trouc* (Willehalm, V.77, 9-11), kommt es im Folgenden zu einer Reihe von ritterliche Versündigungen gegen die Ehre und gegen die Minne, die an späterer Stelle wieder thematisiert werden. So tötet der Markgraf in besonders unritterlicher Art und Weise Gyburcs Onkel Arofel und kurz darauf den heidnischen Minneritter Tesereiz. Eine genauere Analyse dieser Taten, ihrer Bedeutung und auch ihrer Folgen erfolgt an späterer Stelle dieser Arbeit (vgl. 2.5.1 Die Wiedererzählung der Tötung der heidnischen Minneritter Arofel und Tesereiz als Mittel der narrativen Parallelisierung Willehalms mit Vivianz).

An dieser Stelle sei lediglich auf den Umstand verwiesen, dass sich der Markgraf nach der Tötung Arofels, dessen Rüstung samt Schild und Pferd bemächtigte (vgl. Willehalm, V.78, 16-8, 14). Im Anschluss daran bahnt sich Willehalm seinen Weg durch das heidnische Heer und überlistet die Heiden, indem er die heidnische Rüstung trägt und ihre Sprache spricht. Als sie den Markgrafen schließlich an seinem treuen Pferd Puzzat erkennen, kommt es zu seiner Verfolgung und schließlich zum Zweikampf mit Tesereiz, den der Markgraf ebenso tötet.

Schließlich erreicht der Markgraf die Burg Orange, wo er zunächst auf den Kaplan Gyburcs trifft. Wie zuvor schon angedeutet, erkennt Gyburc den Markgrafen in der heidnischen Rüstung und mit dem heidnischen Pferd und Schild nicht und behauptet, dass Willehalm seine Kampfgenossen nie in der Schlacht im Stich gelassen hätte: *sin manheit im ie gebot | daz er bi den sinen streit | und vlühte nie von in gereit* (Willehalm, V.89, 20-22). Sie droht ihm schließlich mit der Vertreibung durch ihre Ritter, obwohl einzig und allein ihr Kaplan mit ihr in der Burg ist: *do was ir werlichiu kraft | gedigen et an den kapelan: | dort inne was dehein ander man.* (Willehalm, V.89, 28-30). Von Anfang an wird Gyburc religiös konnotiert. Für die Verteidigung ihrer Burg vertraut sie ganz auf die Unterstützung Gottes. Das religiös behaftete Bild der Gotteskämpferin dominiert ihre Begegnungen mit Willehalm, denn auch nach Willehalms längerer Abwesenheit, um beim französischen König um Unterstützung gegen das Heidenheer und für seine Ehefrau Gyburc anzusuchen, wird der Ritterheilige bei seinem erneuten Eintreffen vor der Burg Orange von Gyburc, ihrem Kaplan und ihren Hofdamen empfangen: *nu stuont vrou Gyburc ze wer | mit uf geworfeme swerte | als ob si strites gerte, | und bei ir Steven, ir kapelan* (Willehalm, V.227, 12-15). Während der Kaplan bei der ersten Begegnung mit Willehalm noch als Ersatz für die christlichen Kämpfer bezeichnet wird, ist die zweite Begegnung deutlich anders gewichtet. Hier ist es Gyburc, die in Rüstung und mit erhobenem Schwert kampfbereit vor ihrem Geliebten steht und ihn erneut zunächst nicht erkennt.

Claudia Brinker-von der Heyde weist in diesem Zusammenhang etwa auf das „männliche Herz“ der Herrscherin hin, dass sich anhand ihrer kriegerischen Ausstattung offenbare. So zeige ihre äußere „Verkleidung“, wie es um ihre innere Einstellung bestellt ist. Gyburcs Überschreitung der menschlichen Geschlechtergrenzen werden in dieser „Personifikation des standhaften Glaubens“ abgebildet.²²⁷

Doch ist es gerade dieser Geschlechterwechsel, der für das Verständnis der Zusammengehörigkeit der Figuren zueinander, beziehungsweise deren Abhängigkeit voneinander entscheidend ist. Die Figur des Kaplan, der als ständiger Begleiter Gyburcs in Erscheinung tritt, ist hierbei insbesondere von Interesse, als dass Bumke mit Verweis auf die Todesszene des Vivianz auf den noch stärker ausgeprägten klerikalen Bezugsrahmen in der Vorlage *Aliscans* hinweist. Dort werde Willehalm in der unmittelbaren Todesszene des Vivianz aus seiner weltlichen Rolle als Onkels herausgelöst und als *capelain* aktualisiert.²²⁸

²²⁷ Vgl. BRINKER- VON DER HEYDE: Gyburc – medietas, S. 347-348 (direktes Zitat ebda.).

²²⁸ Vgl. BUMKE: Wolframs Willehalm, S. 28-29.

Wenngleich Wolfram die Bezeichnung Willehalms als *capelain* in seiner Version der Geschichte nicht aufgreift, so bleibt der religiöse Charakter doch bestehen und wird intensiviert. Anders als in der Vorlage ist aber auch die Figur des Vivianz angelegt, der von einem reuigen Sünder von Wolfram zu einem sündenfreien, unbefleckten Jüngling umgestaltet wurde, der keiner Beichte und einer daraus resultierenden Absolution durch Gott bedürfe. Die Figur des religiösen Lehrers und Begleiters erscheint insofern für Wolframs Willehalm fehl am Platz, als Wolfram Vivianz als Willehalm gegenüber religiös überlegen beschreibt. Der Kaplan an der Seite Gyburcs verdeutliche hingegen ihre Verhaftung im christlichen Glauben und ihr Vertrauen in die Unterstützung durch Gott.²²⁹ Gleichzeitig aktualisiert er die Todesszene des Vivianz, die auch für die Interpretation der Wiedervereinigungsszene zwischen Willehalm und Gyburc von Relevanz sein wird.

2.4.2 Willehalms und Gyburcs Wiedervereinigung in Orange im Kontext der Heiligkeit

Nachdem Gyburc Willehalm an seiner Narbe erkannt hatte, kommt es zur Begrüßung der beiden, die von gegenseitigen Leidsbekundungen geprägt ist. Gyburcs erste Frage richtet sich nach dem Verbleib und Befinden ihres Adoptivsohnes Vivianz und erst daran anschließend ihrer übrigen christlichen Verwandten. Willehalms Antwort aktualisiert die Sterbeszene des jungen Märtyrers: *berlich Vivianz ist tot. | in min selbes schoze er lac, | der tot sin junges herze brach.* (Willehalm, V.93, 28-30). Anders als es zu erwarten wäre und auch Gyburcs anfängliches Erschrecken über Willehalms klagende Worte vermuten lassen, antwortet sie Willehalm mit einem Exkurs über die kriegerische Macht ihres Vaters, des Heidenherrschers Terramer und initiiert ihren ersten Geschlechterwechsel: *manliche sprach daz wip, | als ob si manlichen lip | und mannes herze trüege.* (Willehalm, V.95, 3-5). Gerade diese wiederkehrenden Geschlechterwechsel sind eines der vielen verbindenden Merkmale zwischen Gyburc und Willehalm. Wie schon zuvor bei Willehalm,²³⁰ treten sie in Momenten größter Emotionalität zutage. Besonders Gyburcs doppelte Leidensfähigkeit, die aus ihrer tiefen Verbundenheit sowohl mit der christlichen Seite als auch mit der heidnischen Seite resultiert,

²²⁹ Vgl. PALAU, Ines: Bild – Macht – Gender: Blicke, Bilder und Geschlechterrollen in der höfischen Epik. Berlin: J.B. Metzler 2022, S. 419.

²³⁰ Verwiesen sei hierbei insbesondere auf die Klage des Markgrafen angesichts des zahlreichen Verlustes seiner Verwandten in der ersten Heidenschlacht (vgl. dazu auch S. 80-81 dieser Arbeit): *des muoz ich immer jamers pflegen, | ob ich han manlichen sin.* (Willehalm, V.51, 18-19), die unmittelbar nach der zweiten Ohnmacht des Vivianz stattfindet, für welchen er zu einem späterem Zeitpunkt erneut die Geschlechtergrenzen, durch sein ausgeprägtes Klagen aufweicht und dafür von seinem Bruder Bernart gescholten wird: *du bist niht Heimriches sun, | wiltu nach wibes siten tuon. | groz schade bedarf genendekeit* (Willehalm, V.457, 3-5).

wurde in der Forschung immer wieder in Hinblick auf Gyburcs Wirken in der religiösen Sphäre untersucht, wie Elke Koch betont.²³¹ Eine Annäherung an die geistlich-religiöse Sphäre und damit auch an die Inszenierung von Heiligkeit im Text selbst, erfolgt dabei über Vivianz, der mit den ausufernden Klagen Gyburcs und ihres christlichen Gatten Willehalm unmittelbar in Zusammenhang zu bringen ist.

Elke Koch verweist bezüglich dieser Szene auf die Tatsache, dass Gyburc, obwohl Willehalm zuvor auf ihre gemeinsame Verpflichtung zu trauern und damit verbunden auch zu leiden zu sprechen kommt, keine Anzeichen von Trauer oder Leid zu erkennen gibt. Vielmehr schlüpfe sie in die Rolle der Kriegsherrin und Strategin, die Informationen aus erster Hand über die Größe und Macht von Terramers Kriegsheer geben kann. Koch sieht in diesem düsteren und wenig optimistischen Resümee Gyburcs gleichzeitig auch einen Bruch mit ihren heidnischen Verwandten und mehr noch, eine persönliche Kampfansage an ihren eigenen Vater Terramer.²³²

Die Bedeutung dieser Textstelle für die verwandtschaftliche Verortung Gyburcs wird in der Antwort des Markgrafen bestätigt. So weist dieser etwa auf die Treue seiner Verwandten hin, die sicherlich bereit wären, für Gyburc in den Krieg zu ziehen. Allen voran nennt er hierbei seinen Vater Heimrich von Narbonne, dessen Ansehen durch Gyburc erhöht werde (vgl. Willehalm, V.95, 22-28).²³³ Heimrichs besondere Rolle für die Integration Gyburcs in die christliche Gemeinschaft und vor allem in die Sippe Willehalms, gilt es unbedingt zu berücksichtigen, wenn über Heiligkeit im Willehalm verhandelt werden soll.

In Anlehnung an Mireille Schnyder, die versucht hatte, die Szene in Hinblick auf Gyburcs Heiligkeit zu analysieren,²³⁴ versucht Elke Koch die verschiedenen Formen von Heiligkeit, die sich an Gyburc und Willehalm manifestieren, zu untersuchen. Obwohl Gyburcs späterer, unbändiger Tränenausbruch in Gegenwart Heimrichs zeigt, dass sie ihre Trauer und ihr Leid um den Verlust des jungen Märtyrers auch ganz anders ausdrücken kann,²³⁵ zeigt sie hier keine

²³¹ Vgl. KOCH: Trauer und Identität, S. 145.

²³² Vgl. ebda., S. 146.

²³³ Dies widerspricht gleichzeitig der Annahme Kienings, dass Heimrich eine Aura des Todes und des Leids anhafte, wie in den Ausführungen zur Verwandtschaftsthematik bereits ausgeführt worden ist.

²³⁴ Sie sieht in der Abwendung der Herrscherin von ihren weltlichen Verwandten hin zu ihrer geistig-religiösen Verwandtschaft ein starkes Zeichen für ihr Bekenntnis zu Gott und ihrem christlichen Glauben. Dabei ist ihr „*lîp* nicht mehr der *süeziu lîp* der Frau [...], sondern der *manliche lîp* der zum Tod bereiten Märtyrerin für den Glauben“ (vgl. SCHNYDER, Mireille: *manlich sprach daz wîp*. Die Einsamkeit Gyburcs in Wolframs „Willehalm“. In: Claudia Brinker-von der Heyde und Niklaus Largier (Hrsg.): *Homo Medietas*. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Peter Lang 1999, S. 507-520, hier S. 146, direktes Zitat ebda.).

²³⁵ Nach Willehalms zweitem direkten Aufeinandertreffen mit Gyburc in Orange findet ein Festmahl statt, bei welchem Gyburc und Heimrich ein Gespräch führen, das für die Identitätskonstruktion der bekehrten Heidenherrscherin von großer Bedeutung ist. Neben der Tatsache, dass Heimrichs Status als religiöser Vater (im Sinne einer christlichen Verwandtschaft) aktualisiert wird, indem Gyburc als seine *tochter* (vgl. Willehalm, V.250, 25) bezeichnet wird, verdeutlicht das gemeinsame Weinen und Trauern Heimrichs und Gyburcs um Vivianz, ihre

angemessene Reaktion auf die Todesnachricht. Diese Tatsache markiert gleichermaßen, dass es nicht Gyburc ist, die im erzählerischen Fokus dieser Szene steht, sondern Willehalm. Genauso wie Gyburcs Geschlechterwechsel unmittelbar mit der Inszenierung ihrer Heiligkeit zu tun hat, so wirkt sich Willehalms Geschlechterwechsel, der sich im Moment größter Trauer offenbart, ebenso auf das Verständnis seiner Heiligkeit aus. Diesbezüglich hob Koch einen signifikanten Unterschied zwischen der Figurenkonstruktion Willehalms und Gyburcs hervor, der sich in der unterschiedlichen Trauerperformanz der Figuren manifestiere. Dabei identifiziert sie Gyburcs ausbleibende Trauerreaktion in dieser Szene als Moment ihrer religiösen Stilisierung, welche kontrastiv zur Trauer des Willehalm stehe, die für dessen Heiligkeit unabdingbar scheint.²³⁶

Willehalms Trauer wird hingegen explizit als heiligenmäßig bezeichnet [...] Die Möglichkeit, dass mit der männlichen Trauer eine Überschreitung der Geschlechterrolle verbunden sein könnte, wird hier durch die Affirmation der Männlichkeit ausgeblendet. Trauer, Heiligkeit und Männlichkeit werden auf eine Weise arrangiert, die Widersprüche negiert: Willehalms *manlich art* hält ihn am Leben, hindert ihn jedoch keineswegs daran, sich durch *siuften* der Heiligkeit anzunähern.²³⁷

Anders als von Koch angenommen, sehe ich die Inszenierung von Heiligkeit dieser beiden Figuren etwas diffiziler umgesetzt. Das Ausbleiben der Trauer und demgegenüber die starke Gefühlsregung bei Willehalm verdeutlichen, meiner Ansicht nach, die Zusammengehörigkeit der Figuren und die gegenseitige „Bedingtheit“ ihrer Heiligkeit. Die Rolle des jeweils anderen kann aufgrunddessen nicht gleichzeitig eingenommen werden, wie sich auch am Rollenwechsel Gyburcs zeigt, die erst in Anwesenheit Willehalms wieder zu ihrer ursprünglichen, weiblichen Rolle zurückkehren kann. Dass eine solche gegenseitige Abhängigkeit auf Kosten der Figureninszenierung von einer der beiden Figuren ausfällt, wird deutlich, wenn der Fokus bei der zweiten Begegnung auf Gyburc gelegt wird. Zunächst aber soll die nachfolgende Szene

enge Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft und Willehalms und Heimrichs Familie (vgl. KOCH, Elke: Trauer und Verwandtschaft, S.150-153). Die Szene steht nicht nur für die Verbundenheit Heimrichs mit seiner Stieftochter, sondern widerlegt auch noch Kienings Thesen, der Heimrichs Auftreten im Text vorwiegend negativ konnotiert verstanden wissen wollte (vgl. S. 99 dieser Arbeit). Die Vergleiche Gyburcs mit Roland und Olivier, die ebenfalls durch Willehalms Vater erfolgen, zeigen dabei deutlich, dass Heimrichs Rolle auch für die Inszenierung von Gyburcs Heiligkeit von entscheidender Bedeutung ist. Während Bumke diesen Vergleich als Versuch Wolframs, Gyburc in die Nähe des Märtyrertums zu rücken, verstanden wissen möchte (vgl. BUMKE: Wolframs Willehalm, S. 149), sieht Mireille Schnyder darin die Zurschaustellung ihrer besonderen Glaubenstreue und Gottesfürchtigkeit (vgl. SCHNYDER: *manlich sprach daz wîp*, S. 518). Jedenfalls liegt der erzählerische Fokus Wolframs bei der zweiten Begegnung Willehalms mit Gyburc stärker auf der Figur der Gyburc als auf jener des Markgrafen, wie anhand der Analysen noch deutlicher werden wird.

²³⁶ Vgl. KOCH: Trauer und Identität, S. 145-147.

²³⁷ Ebda., S. 147. Wobei sich Elke Koch hierbei auf jene Gefühlsreaktion Willehalms bezieht, die ihn beim Anblick der brennenden Burg Orange überkommt und die, meines Erachtens, wohl weniger seine Trauer um Vivianz versinnbildlicht als die Sorge um das Wohlbefinden Gyburcs (vgl. Willehalm, V.226, 1-7).

genauer analysiert werden, die für die Inszenierung von Willehalms Heiligkeit durch Gyburc von entscheidender Bedeutung ist.

Noch bevor es zur Tröstung Willehalms durch Gyburc kommt, versucht der Markgraf das Geschehene mit Verweis auf die Minne zu relativieren: *wer möht ouch haben den gewin, | als ich von dir beraten bin | an hoher minne teile* (Willehalm, V.95, 11-14). Wenig später aktualisiert er auch das Kreuzritterpathos, das schon bei Vivianz zum Vorschein kam, wenn er davon spricht, jedem Auftrag der Herrscherin Folge zu leisten, selbst wenn er ihn in den Tod treibe: *swar mich din rat will triben, | dar will ich keren unz an den tot. | din minne ie dienst mir gebot* (Willehalm, V.96, 2-4).²³⁸ Der Minnediskurs und die durch die *hohe minne* wieder in Erinnerung gerufene hierarchische Struktur, erinnert ebenfalls stark an das Verhältnis der ehemals heidnischen Herrscherin zu ihrem Ziehsohn Vivianz, der demzufolge nicht nur in den Klagen des Markgrafen und später auch Gyburcs selbst omnipräsent bleibt.

Wie schon bei Vivianz, steht Gyburc hierarchisch auch über Willehalm. Umso bedeutender erscheint die nachfolgende Szene, in welcher Gyburc Willehalm umsorgt, der vom Kampf und Klagen erschöpft ist. Dabei zeigt die heilkundige Frau, dass sie nicht nur in der Lage ist, die Wunden des Markgrafen fachkundig zu behandeln, sondern auch eine heilende Wirkung auf ihren Mann hat, der in ihren Armen einschläft. Nicht nur der Vergleich mit den Heiler*innen des Anfortas aus Wolframs „Parzival“ (dessen Verwundung eine sexuelle Konnotation anhaftet), sondern auch das an den Liebesakt anschließende Gebet der heiligen Frau veranschaulichen deutlich Wolframs Versuch, den Bogen zwischen der Schilderung einer explizit sexuellen Handlung und Liebesbeziehung²³⁹ und der Inszenierung Gyburcs als heilige Frau und Willehalms als heiligen Mann zu spannen. Die Beschreibung der Königin mit weißer Haut: *blanken hant* (vgl. Willehalm, V.99, 22), widerspreche, so Imre Gábor Majorossy, ihrer arabisch-heidnischen Herkunft und deute so etwa auf innere Werte und Charakterzüge hin.²⁴⁰ Vermutlich dient die Beschreibung ihrer weißen Haut auch zur Herausstellung ihrer besonderen Gottestreue und Herausgehobenheit gegenüber der anderen Christen.

²³⁸ Vgl. auch die Inszenierung des Minneverhältnisses zwischen Gyburc und Vivianz. Dort ist von *hohe[r] minne* (vgl. Willehalm, V.64, 6) die Rede und der Bereitschaft des Vivianz bis in den Tod zu kämpfen (wenngleich bei Vivianz viel stärker die Gottesminne im Bewusstsein der Rezipient*innen verankert wurde als dies bei Willehalm der Fall ist).

²³⁹ Hervorzuheben ist zudem, dass die beiden in der Erzählung geschilderten Liebeszenen zwischen Gyburc und Willehalm ohne bekannte Vorlage von Wolfram erzählt werden (vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 246), was wohl ihre Bedeutung für das Verständnis des Textes hervorhebt.

²⁴⁰ Vgl. MAJOROSSY, Imre Gábor: Bittersüße Begegnungen: Grenzüberschreitende Liebesbeziehungen und Freundschaften im Schatten der Kreuzzüge. Berlin: Frank & Timme GmbH 2015 (Literaturwissenschaft; 49), S. 116. Wenngleich hervorzuheben ist, dass ein solcher Realismus vor allem in der mittelalterlichen Literatur nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.

Christian Kiening sieht den Vergleich der „Heilung“ des Markgrafen zur Heilung des Anfortas als Möglichkeit Wolframs, seiner weiblichen Protagonistin heilsbringerische Züge zu verleihen. Die dabei konstruierte Szenerie steht im Kontrast zur harschen und leidgeprägten Kriegsszenerie, wodurch Gyburcs Liebesakt mit Willehalm als eine „Oase des Heils inmitten von Unheil und Bedrohung“ erscheint.²⁴¹

Das nachfolgende Gebet der Herrscherin an ihren christlichen Gott verstärkt die religiös-spirituelle Aufladung der Szene zusätzlich und zeigt, worauf Wolfram den Fokus legen möchte.

Angesichts dieser religiösen Aufladung der Szene mag es nicht weiter verwundern, dass auch die Vereinigung von Willehalm und Gyburc vom selben analytischen Blickwinkel untersucht worden ist. Besonders folgender bildlichen Komposition wurde in der Forschung breite Aufmerksamkeit zuteil: *daz houbt sin si uf ir winster brust | leite: uf ir herzen er entslief. | mit andaehte si do rief | hin ze ir schepfaere alsus* (Willehalm, V.100, 24-27).

In diesem Zusammenhang sei auf die Sterbeszene des Vivianz verwiesen, welche die enge Verbundenheit Willehalms mit seinem Neffen offenbart, die besonders deutlich wird, wenn Willehalm ihm den Helm abnimmt und dessen Kopf in seinen Schoß bettet. Während Gerok-Reiter diesbezüglich schon auf Analogien zur Christusgestalt verwiesen hat, zeigt diese Szene deutlich, welche Auswirkungen, beziehungsweise Nachwirkung die Vivianzfigur und die Vivianzhandlung auf die weitere Werkinterpretation hatten und immer noch haben. In der geschilderten innigen Verbundenheit der beiden Gestalten bilden diese, so Gerok-Reiter, eine Einheit, welche es ermögliche, dass Willehalm an der Heiligkeit des jungen Märtyrers teilhabe.²⁴²

Dieselbe Einheit, die Willehalm und sein Neffe im Todeskampf bilden, wird in der Willehalmforschung oft aufgerufen, wenn von der besonderen Beziehung zwischen Willehalm und Gyburc die Rede ist. Diese Einheit der Figuren wird bei Willehalm und Gyburc vor allem mittels des Herzens und des Herzenstausches versinnbildlicht, das auch in zuvor zitierter Szene eine Rolle spielt, denn dort heißt es wie folgt: [...] *uf ir herzen er entslief* (Willehalm, V.100, 25).

Claudia Brinker-von der Heyde sieht den kirchlich-religiösen Dualismus von (erotischer) Sinnlichkeit und Geist (sprich der Seele) in Wolframs Schilderung der Liebesnacht zwischen den Eheleuten durch Gyburcs anschließendes Gebet abgebildet und gleichzeitig überwunden.²⁴³ Dabei vernachlässigt sie aber die Auswirkung des Gebets Gyburcs, das nicht nur einem unerschütterlichen Bekenntnis zum christlichen Glauben gleichkommt, sondern auch ihre kaum

²⁴¹ Vgl. KIENING: Reflexion – Narration, S. 172.

²⁴² Vgl. GEROK-REITER: Die Hölle auf Erden, S. 179-180.

²⁴³ Vgl. BRINKER-VON DER HEYDE: Gyburc – medietas, S. 343-345.

zu stillende Trauer und ihr Leid um den Verlust ihres Ziehsohnes in sich vereint. Dabei wird ihr Klagen zunächst von einer weitgreifenden Perspektive geschildert, wenn sie sich auf den Verlust ihrer gemeinsamen *vriunde* (vgl. Willehalm, V.101, 5) bezieht, bevor sie die Schilderungen ihres ganzen Leides auf die Figur des Vivianz konzentriert.

Die Tatsache, dass Gyburc mit Willehalm an ihrer Brust/ihrem Herzen ein Gebet anstimmt, aktualisiert schließlich auch ihre fließenden Rollen- und Geschlechterwechsel, die in dieser Vereinigung ihre Reflexion finden. Während in der Antike und im Mittelalter der Dualismus zwischen Körper und Seele, beziehungsweise zwischen Sinnlichkeit und Geist einer strengen Geschlechtertrennung folgte, bei welcher ersterer dem weiblichen Part zugeordnet wurde, wohingegen die Seele und der Geist durch den Mann verkörpert wurden, scheinen auch diese Rollen in besagter Szene vertauscht zu sein. Gyburc wird zur Verkörperung der *ratio*, während der schlafende Willehalm diese nicht erfüllen kann. Schon Wolframs Schilderung ihrer sexuellen Zusammenkunft weist in diese Deutungsrichtung, wenn von ihrem anfänglichen Widerstreben die Rede ist, das sich jedoch angesichts ihrer engen Verbundenheit alsbald auflöste: *da enein si niht ze lange streit. | wand er was ir und sie was sin* (Willehalm, V.100, 6-7). Gerade in dieser sexuellen Vereinigung, in der die *sensualitas* abgebildet ist, die sie beide verkörpern, zeigen Willehalm und Gyburc die Überwindung dieses dualistischen Konzepts. „Männlich und weiblich, Geist und Sinnlichkeit bedeuten keinen unüberwindbaren oder gar feindlich sich gegenüberstehenden Dualismus, sondern gehören zusammen, sind eine Einheit, die nur durch den Sündenfall in zwei Teile geteilt wurden.“²⁴⁴

Die Einheit dieser zwei, beziehungsweise wie ich behaupte, drei Figuren, die zusammen in einer Art „trinitären Beziehung“ stehen, wird besonders deutlich, wenn man ihre Reaktionen einer genaueren Analyse unterzieht.

Wenn Annette Gerok-Reiter davon spricht, dass Willehalm mit Vivianz in seinem Schoß in der Todesszene des Märtyrers einen Abglanz dessen Heiligkeit auf sich selbst übertragen bekommt, so wird dies nur möglich, indem der junge Märtyrer, der im „Willehalm“ als Vervollkommenung des Heiligkeitsbegriffs und des Heiligkeitskonzepts angesehen werden kann, verstirbt und sein Platz innerhalb der Erzählung vakant wird. Willehalm selbst wird versuchen, diesen Platz in jeder Hinsicht einzunehmen, was letztlich auch mit einem Wandel seiner Beziehung zu Gyburc einhergehen muss.²⁴⁵ Genauso wie Willehalm erst den Platz seines

²⁴⁴ Vgl. ebda., S. 343-345 (direktes Zitat, S. 345).

²⁴⁵ Die Angleichung der Beziehung des Markgrafen zu Gyburc an jene, die Vivianz zu seiner Stiefmutter hatte und die damit einhergehende narrative Problematik, scheint mir in Wolframs Inszenierung des jungen Märtyrers als Minneritter und Gyburcs als dessen Minneherrin verdeutlicht. Ein Versuch der Lösung dieser Problematik, die sich letztlich auch auf Willehalm überträgt, wird in der Analyse der zweiten Begegnung Willehalms mit Gyburc noch genauer zu untersuchen sein.

Neffen einnehmen kann, nachdem dieser verstorben ist, kann Gyburc ihre jeweilige Rolle in der Beziehung zu Willehalm erst einnehmen, wenn dieser sie selbst nicht erfüllen kann. Dieser Umstand ist besonders deutlich in ihren Geschlechterwechseln im Text markiert. Im Moment der unbändigen Trauer, des Leids und des Klagens Willehalms um seinen verstorbenen Neffen, das, wie die vorangegangenen Ausführungen bereits zeigten, auch mit einer Gefährdung seiner männlichen Identität einhergeht, übernimmt Gyburc den rationalen männlichen Part und sichert somit gleichermaßen, in der Einheit mit Willehalm, seine männliche Identität. Erst als Willehalm an ihrem Herzen eingeschlafen ist, kann sie in ihre ursprüngliche weibliche Rolle zurückkehren und ihrer Trauer gebührend Ausdruck verleihen. Dabei erinnert ihre Klage an jene Willehalms angesichts des Todes von Vivianz, da auch sie nun eine starke Todessehnsucht zu erkennen gibt. Zunächst in der Reaktion auf den Verlust ihrer christlichen Untertanen: *des müeze mich din güete wern, | daz sich kürze nu min leben* (Willehalm, V.101, 18-19) und etwas später mit explizitem Verweis auf den Tod des jungen Märtyrers: *wan mües ich vür dich sterben! | und ouch für ander vriunde min* (Willehalm, V.102, 6-7). Eine Kausalität dieser Reaktionen, die von der jeweiligen Vakanz bestimmter Rollen gekennzeichnet ist, scheint naheliegend und wahrscheinlich und verdeutlicht die enge Zusammengehörigkeit dieser drei Figuren, vor allem was das Konzept von Heiligkeit betrifft.

Vivianz selbst verkörpert im „Willehalm“ aber nicht nur das darin vertretene Heiligenideal, sondern auch das Verständnis und die Definition von *triuwe*, die im Werk einer mehrfachen Kodierung unterliegt. Gottestreue, Verwandentreue und Treue zwischen einer Minnedame und ihrem Minneritter sind dabei die wesentlichen Konzepte von *triuwe*, die im „Willehalm“ zu finden sind. Diese *triuwe* ist es demzufolge, die diese drei unterschiedlichen Konzepte miteinander verbindet und sie wird im Herzen verortet. Der Verweis auf die Treue, die Gyburc von christlicher Seite erfahren durfte, veranlasst sie schließlich dazu in Tränen auszubrechen, die Willehalm aus seinem Schlaf erwecken:

*ir herzen ursprinc was so groz:
durh diu ougen uf die brust ir vloz
an des marcrauen wange
vil wazzers. niht ze lange
er lac unz daz ez in wacte.* (Willehalm, V. 102, 21-25)

Der Verweis auf den „Ursprung“ ihres Herzens, in Verbindung mit den wasserreichen Tränen der Königin erinnert an den Sterbeort des Vivianz, bei einer Quelle am Fluss Larkant: *gein der funtane* (Willehalm, V.49, 6). Zwar verwies Elke Koch in ihren Analysen zum „Willehalm“ auf die Verbindung zwischen den Tränen und dem Herz, sowie auf die daraus resultierende

religiöse Bildmetaphorik,²⁴⁶ doch lässt sie die Verbindung, die zu Vivianz hergestellt wird, und welche auch durch die Analogie mit der Ohnmacht markiert ist außer Acht. Koch verweist zwar auf die Tatsache, dass die Tränen Willehalms, ähnlich wie schon seine Ohnmacht angesichts des Todes seines Neffen, die physische Komponente seiner Trauer im Text versinnbildlichen,²⁴⁷ stellt aber auch hier keinen unmittelbaren Bezug zur Inszenierung von Heiligkeit her, der, wie ich behaupte, auch über die Parallelsetzung Willehalms mit Vivianz erfolgt. Die Analyse der nachfolgenden Handlungen und der zweiten Begegnung und Interaktion des Markgrafen mit Gyburc wird diesen Zusammenhang deutlicher herausstellen.

Wenn die Beziehung zwischen Willehalm und Gyburc und letztlich auch zwischen Gyburc und Vivianz genauer beschrieben werden soll, kommt man an der Begrifflichkeit der *triuwe* nicht vorbei.²⁴⁸ Die *triuwe* Willehalms ist in seinem Herzen verortet und spielt vor allem für Gyburc, letztlich aber auch für Willehalm eine große Rolle.

Nachdem Willehalm von den Tränen Gyburcs erwacht war, fragt er die Königin, welchen Auftrag sie ihm nun geben möchte. In ihrer Antwort fordert sie das Hilfeansuchen Willehalms bei seinen Verwandten am Hof des römischen Königs Ludwig, während sie Orange vor dem Heidenheer beschützen will (vgl. Willehalm, V.103, 1-21). Kurz bevor Willehalm aufbrechen kann, hält ihn die Königin zurück und appelliert an dessen Treuepflicht²⁴⁹ ihr gegenüber: *ob die claren Franzoysinne | dir nach dienst bieten minne, | daz si dich wellen ergetzen min, | so denke an die triuwe din.* (Willehalm, V.104, 15-18). Schon zu Beginn der ersten Schlacht kontextualisierte der Erzähler des „Willehalm“ die *triuwe* im Diskurs der Minne, wenn er folgende Worte von sich gibt: *ist minne wariu triuwe | so erwarp da manges heldes tot | den wiben da heime jamers not* (Willehalm, V.15, 16-18).

John Greenfield hob in seinem Aufsatz zur Rolle der *triuwe* im „Willehalm“ hervor, dass diese das Fundament der Beziehung zwischen Willehalm und Gyburc bilde. Umso eindrücklicher und merkwürdiger erscheint anfänglich also das von Gyburc geforderte Treueversprechen Willehalms, welches, so Greenfield, nur über die Analyse der Entstehung der Beziehung zwischen den beiden richtig nachvollzogen werden könne. So beschreibt Wolfram die Beziehung zwischen Gyburc und ihrem heidnischen Ehemann Tybalt als eine perfekte und liebevolle Beziehung aus der sogar Kinder entstanden sind. Dennoch sei die Ehe zwischen

²⁴⁶ Vgl. KOCH: Trauer und Identität, S. 111.

²⁴⁷ Vgl. ebda., S. 112.

²⁴⁸ Auf die Wahrung der *triuwe* zwischen Gyburc und Vivianz wurde mit Verweis auf dessen Schild schon früher eingegangen (vgl. S. 82 dieser Arbeit)

²⁴⁹ Einen Überblick über die Forschungsdebatte zu dieser Szene bieten etwa GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 197.

Gyburc und Tybalt von göttlicher Seite nicht legitimiert gewesen (siehe auch die Ausführungen auf S. 108-109 dieser Arbeit).²⁵⁰

Während Gyburcs Abwendung von ihrem heidnischen Ehemann und Glauben hin zum christlichen Gott und zu Willehalm in erster Linie aufgrund ihrer *triuwe* zu Gott erfolgte, worauf in dieser Arbeit schon des Öfteren verwiesen wurde, sind Willehalms Beweggründe für die „Entführung“ Arabels/Gyburcs nicht ganz so lauter und heilsmäßig. Dies wird an jener Stelle deutlich, in welcher Willehalm auf eine Affäre seiner Schwester mit König Tybalt anspielt: *Tybalde ich Gyburge nie | het enpfüeret, wan daz ich rach | daz unserem künege hie geschach.* (Willehalm, V.153, 26-28). Angesichts dieser Äußerung Willehalms erscheint das eingeforderte Treuegelöbnis gerechtfertigt und nachvollziehbar. Nichtsdestotrotz sieht Greenfield, trotz der augenscheinlichen Problematisierung des Treueverhältnisses zwischen Gyburc und Willehalm in besagter Szene, den Zusammenhang und das Zusammenspiel zwischen *triuwe* und *minne* unerschüttert. Dies resultiere nicht zuletzt aus der Tatsache, dass dieses Konzept für das Verständnis einer höfischen Liebesbeziehung in der mittelalterlichen Literatur unabdingbar sei. Ein ähnlicher Stellenwert kann zudem der verwandtschaftlichen *triuwe* beigemessen werden, die ein wesentliches *Movens* bestimmter Handlungen im „Willehalm“ ist.²⁵¹

Allem voran muss allerdings die geistlich-religiöse Konnotation der *triuwe* hervorgehoben werden, vor allem, wenn diese mit der Minnethematik im Werk verknüpft wird. Das Verständnis des christlichen Gottes als Verkörperung der *triuwe* selbst wird anhand des Prologes deutlich und auch die zahlreichen Appelle an die christlichen Krieger, im Sinne des Kreuzritterpathos, rufen die *Gottestriuwe* in Erinnerung, der es immer Folge zu leisten gilt. Willehalms unerschütterliches Vertrauen in Gott und dessen Unterstützung ist die oberste Voraussetzung für die Erlangung seiner Heiligkeit. Wenngleich er angesichts des Todes seiner Verwandten, allen voran Vivianz, Zweifel an Gottes gutem Willen und Gerechtigkeitssinn zeigt, so ist es doch die „*triuwe* in *minne*“ zu Gyburc, die gleichermaßen Willehalms *triuwe* zu Gott repräsentiert und festigt. Das zeigt schließlich auch die Reaktion Willehalms angesichts des Verlustes von Rennewart kurz vor Abbruch des Fragments, in welcher er sich auf Gyburc beruft (vgl. Willehalm, V.456, 1-24).²⁵²

Genauso, wie sich in Vivianz' *triuwe* gegenüber seiner Ziehmutter seine Gottestreue widerspiegelt, ist Willehalms *triuwe* zu Gyburc essentiell für das Verständnis seiner Heiligkeit. In beiden Fällen erfolgt die Erklärung dieses *triuwe*-Verhältnisses über die Inszenierung ihres

²⁵⁰ Vgl. GREENFIELD: The Role of *triuwe* in Wolfram's *Willehalm*, S. 68-69.

²⁵¹ Vgl. ebda., S. 69-71.

²⁵² Vgl. ebda., S. 63-65 (direktes Zitat auf S. 65).

„Minnerittertums“, denn schließlich *ist minne wariu triuwe* (Willehalm, V.15, 16). Umso bedeutender erscheint also die Parallelisierung, beziehungsweise der Versuch der Angleichung der Minnebeziehung Willehalms mit Gyburc an jener Gyburcs mit Vivianz.

Die Minne als Schlüssel zum Verständnis des Textes ist insofern von Bedeutung, als dass sie für beide Seiten Gültigkeit hat und die Handlungen der Protagonisten motiviert. Sie bildet als solche die Basis des ritterlich-höfischen Gesellschaftssystems und dient unter anderem als Vergleichsfolie der heidnischen Ritter mit ihren christlichen Pendants.

Angila Vetter wies in diesem Zusammenhang (und auch in Verbindung mit der oben analysierten Szene) auf folgenden Umstand hin: „Willehalms Minnekonzept ist (zumindest in Teilen) nicht von dieser Welt. Dennoch fürchtet er, dass Giburcs vorheriger Ehemann Tybalt sich die Liebe seiner Frau zurück erkämpft (WWH 214,8ff.).“²⁵³

Auch Miklautsch und Greenfield versuchen die „Treugelöbnisszene“ mit Gyburcs und Willehalms zweiter intimen Begegnung zu kontextualisieren, denn dabei trete die Königin erneut in ihrer Rolle als Trösterin in Erscheinung. Auch die Reden des Markgrafen während dieser Begegnung würden beweisen, so Miklautsch und Greenfield, dass es vor allem Willehalm ist, der von der Verbindung zu seiner Gattin profitiere und nicht umgekehrt. Gyburc werde dabei in idealisierter Form als perfekte Ehefrau beschrieben „die *süeziu minne* und *kiusche güete* in sich vereint.“²⁵⁴

Entgegen der Auffassung Miklautschs und Greenfields, ist das Vertrauen Willehalms in die *triuwe* seiner Ehefrau wohl aber ebenso wenig gefestigt, wie ihres in den Markgrafen, was folgende Verse Wolframs nahelegen, die Willehalms Gemütszustand angesichts der brennenden Burg Orange nahelegen: *wand in groz angest ruorte | nach Gyburge der küniginne. | er vorhte daz ir minne | Tybalt solde restriten.* (Willehalm, V.214, 8-11). Diese paradoxe Szene (vor allem angesichts des durch Gyburc geforderten Treugelöbnis Willehalms) scheint weniger das Ziel zu verfolgen, Zweifel an der Verbindung zwischen den beiden zu säen als vielmehr die enge Verbindung, nicht nur der zwei Figuren, sondern auch der Begegnungen Willehalms und Gyburcs zu markieren. Dabei spielt sicherlich auch die Hochhaltung der Minnethematik eine Rolle, die hier erneut in Erinnerung gerufen wird. Inwiefern diese Verbindung, beziehungsweise Zusammengehörigkeit der Figuren auch Vivianz miteinbezieht, werden die folgenden Analysen zeigen.

²⁵³ Vgl. VETTER: Textgeschichte(n), S. 111 (direktes Zitat ebda.).

²⁵⁴ Vgl. GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 197 (direktes Zitat ebda.).

2.5 Wolframs Versuch der narrativen Parallelsetzung Vivianz' und Willehalms und ihrer jeweiligen Handlungsstränge

Nachdem Willehalm den Auftrag Gyburcs entgegengenommen hatte, gelingt ihm, unbemerkt von den heidnischen Belagerern, die Flucht aus Orange. Dies ist nicht nur der Rüstung Arofels sowie seines Pferdes Volatin geschuldet, derer sich Willehalm bediente, sondern vor allem seiner *triuwe* zu Gyburc, wie Wolfram eindrücklich festhält: [...] *nu wirt vernomen | alerst wiez umbe triuwe vert. | bon aventure in het ernert | und iuch Gyburge saelekeit.* (Willehalm, V.109, 2-5). Es folgt eine eindrückliche Beschreibung der Zusammengehörigkeit Willehalms und Gyburcs, die trotz der Abwesenheit des Markgrafen weiterbesteht. Wieder wird diese Einheit mit Hilfe der Herzsymbolik veranschaulicht. Während Gyburcs Herz mit dem Markgrafen zu seinen Verwandten reitet, bleibt Willehalms Herz bei Gyburc und nimmt sich des Schutzes der Burg an (vgl. Willehalm, V.109, 8-16). Dies ermöglicht seine gleichzeitige An-, wie Abwesenheit: *beide er beleip und reit* (Willehalm, V.109, 6). Während Willehalms körperlicher Abwesenheit kommt es zur nächtlichen Unterredung zwischen Terramer und seiner Tochter Gyburc, in welcher sie ihren neuen christlichen Ehemann als Minneritter inszeniert, der auf ihr Geheiß einen Turnierkampf unternommen habe: *si sprach ,der hat durh sinen pris | einen turnoy genomen [...].'* (Willehalm, V.110, 12-13). Der Kampf um den Liebeslohn soll, bei Willehalms Rückkehr, vor den Toren der Burg stattfinden (vgl. Willehalm V.110, 17-18). Die Inszenierung Willehalms als Minneritter Gyburcs wird für dessen Parallelisierung mit Vivianz noch von entscheidender Bedeutung sein. Auch die nachfolgende Kriegslist Gyburcs zur Verteidigung der Burg Orange, bei welcher sie allen gefallenen Rittern auf den Zinnen ihrer Burg Helme aufsetzte (wodurch diese nicht vor anrückenden Gefahren zurückweichen), dient wohl weniger dazu ihre Weiblichkeit, im Sinne der Herausstellung weiblicher List, zu betonen, als Gyburcs und Willehalms Zusammengehörigkeit weiter zu festigen, denn schließlich bedient sich auch der Markgraf des Öfteren diverser Listen, um unbemerkt durch das heidnische Heer zu gelangen.

Unterdessen kommt Willehalm in Orleans an, wo ihn der Amtmann der Stadt weder als Markgraf noch als Ritter erkennt und dementsprechend Zoll von ihm einfordert. Willehalm bahnt sich schließlich seinen Weg durch die Stadt und reitet Richtung Laon, wo er zunächst wieder nicht erkannt wird. Dort trifft er schließlich auf seinen Bruder Ernalt, der ihn schließlich erkennt. Dabei hebt Willehalm die enge verwandtschaftliche Bindung hervor, welche die beiden Brüder vereint: *do ich zer tjost gein dir reit, | mit mir selben ich da streit.* (Willehalm, V.119, 17-18). In Ernalts Antwort wird diese Ansicht bestätigt und spezifiziert, worin genau diese Verbundenheit besteht: *swer zwei herze wolde weln, | der vunde niht wan einez hie. | min*

herze was din herze ie, | din herze sol min herze sin. (Willehalm, V.119, 26-19). Diesmal ist es die verwandtschaftliche *triuwe* und Liebe, welche die zwei Brüder vereint, aber auch hier ist es das Herz, anhand dessen diese Verbindung veranschaulicht wird. Umso bedeutender ist es, dass Ernalt Gyburc als seine Schwester und Herrin zugleich ansieht: *miner swester, miner vrouwen* (Willehalm, V.120, 2) und somit sie selbst als auch ihre feste Verankerung im gemeinsamen Sippenverband hervorhebt. Nachdem Willehalm seinem Bruder über die Geschehnisse und Verluste bei der Schlacht gegen die Heiden berichtet hatte, weist dieser ihn auf einen Hoftag in Laon hin, der in drei Tagen stattfinden soll (vgl. Willehalm, V.120, 1-122, 5). Die Brüder trennen sich und der Markgraf reitet weiter in Richtung Laon. Am Abend erreicht er ein Mönchskloster wo er, ungeachtet seiner Herkunft, gut bewirtet wird. Es folgt ein Exkurs über die Schönheit und Wertigkeit des Schildes von Arofel, den Willehalm dem Heidenkönig im Kampf abgenommen hatte und den er schließlich bei den Mönchen zurücklässt, bevor er weiter nach Laon reitet. Nach seiner Ankunft am königlichen Hoftag lagert er schließlich unter einem Ölbaum und einer Linde:

*zeinem ölboume und zeiner linden
er kerte. die e da lagen
und sazen gar, die pflagen
daz si im den schate al eine
liezen: niht gemeine
woltens mit im da han.
Im wart ein sölh rum getan,
daz al wit wart sin stat:
deheinen er ouch sitzen bat.* (Willehalm, V.127, 2-10)

Das Zurücklassen des Schildes, welches, wie die Funktion desselben in der Vivianzhandlung gezeigt hat, nicht nur eines der wichtigsten Attribute eines Ritters ist, sondern auch ein Zeichen der *triuwe* einer Minnedame gegenüber ihres Minneritters, zeigt die besondere Bedeutung dieser Stelle für die Figureninszenierung des Willehalm. Schon die vorangegangene explizite Hervorhebung seiner Ritterschaft bei der Ankunft in der Stadt Orleans verknüpft seine Identität als Ritter explizit mit dem Schild: *Ich bin ein riter, als ir seht.* (Willehalm, V.113, 1) und nur wenige Verse darauf etwas spezifischer: *er sprach ,ditze ors deheinen soum | treit, wan mich und disen schilt [...].‘* (Willehalm, V.113, 22-23). Auch die Leute, welche Willehalms Bruder Ernalt von der Ankunft des Kriegers berichteten, ohne ihn zu erkennen, betonten vor diesem, dass Willehalm einen Schild geführt habe: *si sprachen, er vuort einen schilt,* (Willehalm, V.116, 2). Es zeigt sich also, dass der Schild ähnlich stark mit Bedeutung aufgeladen ist, wie dies schon bei Dingen wie der *triuwe* oder dem *herze* der Fall war. Einhergehend mit der Ankunft Willehalms in Orleans, ist auch eine zunehmende Vereinzelung des Ritterheiligen, die mit jener

Georgs bei dessen Ankunft am Hofe des heidnischen Herrschers Dacian vergleichbar ist. Diese Individualisierung des Markgrafen erfolgt im „Willehalm“ in erster Linie mit Referenz auf sein auratisches Körperkonzept. So muss er sich schon bei seiner Ankunft in Orleans durch die Scharen seiner christlichen, aber von seiner Identität unüberzeugbaren, Verwandten durchkämpfen,²⁵⁵ um seinen Weg nach Laon fortsetzen zu können: *ouch macht er rum da was gedranc.* (Willehalm, V.114, 2).²⁵⁶ Eine ähnliche Formulierung findet sich schließlich auch bei zuvor zitierter Szene, in welcher Willehalm unter einer Linde und einem Ölbaum sitzt: *im wart ein sölh rum getan, | daz al wit wart sin stat.*²⁵⁷ Beide Szenen verweisen auf ein auratisches Körperkonzept und transzendieren nicht allein das Geschehen, sondern in erster Linie die Figur des Willehalm. Nicht nur diese Tatsache lässt erahnen, dass besagte Textstellen für die Inszenierung der Heiligkeit des Markgrafen eine besondere Rolle spielen, auch die Ähnlichkeit, beziehungsweise Analogie zur Todesszene des Vivianz steigert diesen Eindruck. Bei dieser kann dem Schild des Märtyrers, ebenso wie der Linde, eine wichtige Bedeutung beigemessen werden. So hilft der Schild des jungen Märtyrers, den dieser nach seiner lebensgefährlichen Verwundung auf dem Schlachtfeld verloren hatte, Willehalm dabei den Weg zu seinem Neffen zu finden: *einen kurzen wec niht ze lanc | reit er durh daz studach, | unz er vor im ligen sach | des werden Vivianses schilt.* (Willehalm, V.59, 26-29). Wenig später trifft er schließlich auf Vivianz, der vom Erzengel Cherubin höchstpersönlich (vgl. Willehalm, V.49, 4-11) zu einer Quelle des Flusses Larkant und zu einer Linde geführt worden war: [...] *der marcraue ersach | daz ein brunne und ein linde | ob seiner swester kinde | stuont, da er Vivianzen vant.* (Willehalm, V.60, 14-17).

Willehalms nunmehriges, einsames Verweilen unter einer Linde am Hof des Königs und das Zurücklassen des Schildes im Mönchskloster lassen die Analogie zwischen den Textstellen nur schwer übersehen, wenngleich sich die Bedeutung der Szenerie noch nicht gänzlich entschlüsseln lässt. Dies wird erst durch die Analyse der zweiten persönlichen Begegnung zwischen Willehalm und Gyburc möglich.

Nach Willehalms Vereinzelung unter dem Linden- und Ölbaum setzt sich die Analogie zur Sterbeszene des jungen Märtyrerheiligen fort. Während Willehalm in der Todesszene seines Neffen, ebenjenem dem Helm abnimmt, um dessen Kopf in seinen Schoß betten zu können:

²⁵⁵ Allerdings ist hierbei zu berücksichtigen, dass Willehalm, bis auf die Tötung des Richters, auf tödliche Schwertstiche gegenüber seinen Verwandten verzichtet, da er fürchtet, ansonsten sündhaft zu handeln: *het er sünde niht ervorht, | da waere von im der schade geworht* (Willehalm, V.114, 27-28).

²⁵⁶ Verwiesen sei hierbei auch auf die vorangegangenen Ausführungen dazu auf S. 100-101.

²⁵⁷ Interessant hierbei ist auch, dass der hier vorliegende Verweis auf sein Körperkonzept nicht im Zuge von Kampfhandlungen auftritt. Hier schafft er sich erstmals seinen Raum, ohne auf das Schwert als Hilfsmittel zurückzugreifen, was auch als Mittel zur Inszenierung seiner Heiligkeit gedeutet werden kann.

den verhouwen helm er von im bant | daz wunde houbet er zehant | legt al weinende in sine schoz (Willehalm, V.61, 27-27), nimmt sich Willehalm unter dem Lindenbaum seinen Helm selbstständig vom Kopf: *er begunde sich do entwapen baz | von dem hersniere: | daz zoch er von im schiere. | do was sin vel nach rame var* (Willehalm, V.127, 26-29). In beiden Fällen ist das Haupt gezeichnet: bei Vivianz von den Wunden, die er während seines Martyriums erlitten hat und bei Willehalm von Rostspuren, die letztlich, wie sich noch zeigen wird, auf seine in Orange zurückgebliebene Ehefrau Gyburc verweisen. Diese jeweiligen Körpermale sind schließlich auch für die Inszenierung der Heiligkeit der entsprechenden Figur von entscheidender Bedeutung. Bevor mit der Analyse der zweiten Begegnung zwischen Willehalm und Gyburc fortgesetzt wird, sollen die Ereignisse am Hoftag kurz zusammengefasst werden.

Die nachfolgenden Geschehnisse am Hof des französischen Königs (vgl. Willehalm V.127, 1-200, 1) verdeutlichen die bedeutsame Rolle und den großen Einfluss, den weibliche Akteure auf den weiteren Verlauf der Erzählung und vor allem auf die einzelnen (in erster Linie männlichen) Figuren einnehmen, beziehungsweise haben. Zunächst sei auf die französische Königin verwiesen, die sich entgegen der Hoffnung Willehalms auf ihre Unterstützung und Treue (vgl. Willehalm V.122, 14-25) gegen ihren Bruder und vor allem Gyburc stellt. Ihre Versündigung ist in dieser Hinsicht umso größer, als sie Willehalm als ihren Bruder zwar sogleich erkennt, ihren Gatten aber dennoch davon überzeugt diesen nicht einzulassen (vgl. Willehalm, V.129, 18-130, 3). In einer ähnlichen Rolle wie die arme Witwe aus Reinbots „Heiligen Georg“ findet sich der Kaufmann Wimar wieder, der den Markgrafen als Ritter erkennt und ihm Kost und Logis zur Verfügung stellt, bis der Hoftag beginnt. Ähnlich der armen Witwe, die des Öfteren auf Georgs wahre Identität verweist, beziehungsweise diese in Erinnerung ruft, wird der Kaufmann im „Willehalm“ zum Verkünder von dessen Namen im Palas (vgl. Willehalm, V.139, 16-20). Auch am Hof des Nachfolgers Kaiser Karls wird Willehalm in seiner Vereinzelung dargestellt: *do sin gezoc so kleine | was, vil schiere al eine | er an die ritter gar gestuont. | daz was im etswenne unkunt.* (Willehalm, V.140, 19-22). Während des Hoftages gibt sich der Markgraf schließlich zu erkennen und beteuert, dass der französische König seine Macht ihm verdanke. Schließlich ist dieser bereit, ihm seine Unterstützung zuzusichern, während Willehalms Schwester sich weiterhin gegen ihren Bruder stark macht. Dieser reißt ihr daraufhin die Krone vom Kopf und hätte sie fast getötet, wenn Willehalms Mutter Irmschart ihn nicht daran gehindert hätte. Die Verwandten Willehalms, allen voran sein Vater Heimrich, versichern ihm nun ihre *triuwe*, ihm und vor allem Gyburc gegenüber, die in den Reden Willehalms ständig angerufen wird. Willehalms Verweis auf den Tod des Vivianz führt schließlich zum entscheidenden Wandel derer, die noch skeptisch ob der

Unterstützung des Markgrafen waren. Als Alyze, die Tochter der französischen Königin, auftritt, wandelt sich auch das Verhalten Willehalms gegenüber seiner Ehefrau. Alyze selbst wird von Wolfram im Sinne einer Heiligen inszeniert, in deren Dienst sich sogar Willehalm begeben möchte, wenngleich er auch ihr den Verwandtenkuss, aufgrund seines Versprechens und seiner *triuwe* zu Gyburc, versagt. Bei der Argumentation der Frauen wird immer wieder auf das Herz verwiesen. Gyburc selbst wird während des gesamten Diskurses ständig präsent gehalten, sowohl in den Reden als auch in den Handlungen Willehalms gegenüber seiner Verwandten, denen er allesamt den Verwandtenkuss aufgrund seines Versprechens gegenüber der Königin verweigert. Alyze ist es schließlich auch zu verdanken, dass die Schwester Willehalms vom Tod des Vivianz erfährt, woraufhin sich auch ihre Einstellung ändert und sie sich nun zur Unterstützung Gyburcs und Willehalms bereit erklärt.²⁵⁸ Die Königin muss sich nun darum bemühen, dass ihr Mann der Unterstützung Willehalms zustimmt, obwohl dieser sich durch den tätlichen Angriff des Markgrafen gegenüber seiner Schwester in seiner Ehre verletzt fühlt (vgl. Willehalm, V.169, 28-30). Schließlich soll ein Hoffest stattfinden, für welches die französische Königin und ihre Tochter Alyze den Markgrafen, seinem Stand entsprechend, einkleiden wollen. Dieser will zunächst aufgrund seines Versprechens gegenüber Gyburc sowohl auf die Einkleidung als auch auf das Festmahl verzichten, wird aber von seiner Schwester und deren Tochter dazu gezwungen. Den Rost, der hier eindeutig als verbindendes Merkmal zu Gyburc verwendet wird, lässt sich Willehalm allerdings nicht abwaschen: *der marcraue engerte niht | daz sin bart vel oder har | iht waere wan nach iser var.* (Willehalm, V.175, 10-12). Auf das Festmahl selbst verzichtet der Ritterheilige aber, wieder mit Verweis auf die in Orange zurückgelassene Gyburc. König Loys lässt sich schließlich, nicht zuletzt auch aufgrund der Intervention Heimrichs von Narbonne, von der Unterstützung Willehalms überzeugen. Die Rache für den Tod des Vivianz wird als wesentlichster Ansporn der Edelleute aufgerufen (vgl. Willehalm, V.198, 5-8).

Da sich das Heer des Königs vor der Schlacht gegen die Heiden noch zu einer finalen Heerschau in Orléans versammeln will, reiten auch Willehalm und Loys in diese Richtung. Das Heer lagert schließlich bei einem abgebrannten Kloster, welches sich als jenes herausstellt, in

²⁵⁸ Bei der Begründung für ihren Sinneswandel führt sie, neben der Rache für Vivianz als primären Grund, auch die Einheit der Herzen an, die sie und ihre Brüder verbindet und appelliert an deren *triuwe*:

*,mine bruoder die hie sin,
gedenket daz wir sin ein lip.
ir heizet man, ich bin ein wip:
da enist niht unterscheiden,
niht wan ein verh uns beiden.* ‘ (Willehalm, V.168, 12-16)

Ebenjene Worte der französischen Königin unterstützen auch die jeweiligen Geschlechtswechsel Gyburcs und Willehalms, die durch die Einheit der Herzen ermöglicht wird.

welchem der Markgraf seinen Schild zurückgelassen hatte, bevor er nach Laon geritten war. Der Abt des Klosters hatte unterdessen dem französischen König und dessen Ehefrau von der besonderen Kostbarkeit des Schildes berichtet, das den Wert des Klosters um ein Vielfaches überstieg. Loys wendet sich schließlich mit einem wichtigen Tadel an Willehalm: *„dar zuo dunket ir mich ze alt, | daz iu uf totbæren strit | iuwer muot die volge git | daz ir iuch zimieret also.“* (Willehalm, V.203, 14-17). In der nachfolgenden Antwort des Markgrafen spricht dieser explizit seine Beweggründe für seine Taten an und bringt die Minnethematik als entscheidenden Faktor hervor. Dabei werden die Diskurse der göttlichen Minne und der weltlichen (Frauen-)Minne zueinander in Bezug gesetzt. Die Anbindung an die göttliche Minne erfolgt dabei im Wesentlichen über Vivianz und Gyburc. So begründet Willehalm die Tötung des herausragenden Minneritters Arofel mit dem vorangegangenen Tod seines Neffen: *sines sterbens mich baz luste, | want ich smorgens kuste | Vivianzen dicke also tot.* (Willehalm, V.203, 27-29). Durch die Enthauptung Arofels habe Willehalm sich hingegen gegen die (weltliche) Minne versündigt, weshalb er das Schild des Heidenkönigs im Feuer verloren habe. Zudem habe die Tötung Arofels Terramer, der sein Bruder war, gezeigt, was trauern bedeute (vgl. Willehalm, V.204, 1-24). Der Markgraf verneint aufgrund dieser Tat seine Identität als weltlicher Minneritter: *ob ich minne wolde gern, | ich mües ir durh den zorn erbern, | want ich Arofele nam den lip.* (Willehalm, V.204, 27-29).

An diese Begründung für seinen Besitz des Schildes von Arofel, die wohl für König Loys genügt hätte, schließt er die Erzählung über die Tötung des Tesereiz an, über dessen Tod der Markgraf, angesichts seines hohen Adels und seiner herausragenden Minneritterlichkeit, sogar Reue empfindet. Während der Tod Arofels auf die Rache für Vivianz zurückgeführt wurde, führt Willehalm Gyburc als Grund für Tesereiz' Tod an: *min tjust was im doch unbekant. | unz Arabele wart genant, | bi diner minne er mirz gebot: | da von was künftic im sin tot.* (Willehalm, V.205, 29-206, 2). Auch die, für den Markgrafen und seine Ritterlichkeit, problematische Fluchthematik greift Willehalm hier wieder auf und versucht sie, angesichts seiner Kampfkraft für das Römische Reich, die er auch während seiner Flucht nicht verlor, zu relativieren (vgl. Willehalm, V.207, 10-16).

Der Markgraf schließt seine Rede wieder mit Verweis auf den Waffenschmuck: *ich han vil rehte iu gesagt | wie diu zimierde ist bejagt* (Willehalm, V.207, 25-26) und relativiert dabei seine ganzen unritterlichen Taten und Versündigungen gegen die Minne. Der französische König folgt diesem von Willehalm vorgegebenen Duktus und zeigt sich, ebenso wie seine Frau, erfreut angesichts der Rache für den gefallenen Vivianz und den Erhalt der Ehre des Römischen Reiches (vgl. Willehalm, V.208, 7-20). Willehalm erscheint somit vor seinem Lehensherren

von ritterlicher Seite rehabilitiert. Die Rache für den gefallenen Märtyrerheiligen Vivianz rechtfertigt seine unritterlichen Taten und seine Versündigung gegen die (weltliche) Minne. Um zu verstehen, welche Bedeutung die Wiedererzählung der Tötung der beiden Heidenritter durch Willehalm hat, müssen diese selbst nochmal in den Fokus gerückt werden.

2.5.1 Die Wiedererzählung der Tötung der heidnischen Minneritter Arofel und Tesereiz als Mittel der narrativen Parallelisierung Willehalms mit Vivianz

Annette Gerok-Reiter verweist in ihren Analysen zum „Willehalm“ auf zwei spezifische Szenen, die von Wolfram dazu genutzt werden, Willehalm als Figur zu inszenieren, nämlich die Sterbeszene des jungen Märtyrerheiligen und die Tötung Arofels.²⁵⁹ Auf erstere wurde in dieser Arbeit nun schon zur Genüge verwiesen. Zunächst soll der Fokus also auf Arofels Tötung liegen. Vor der Auseinandersetzung mit Willehalm wird der Heidenkönig als herausragendster Ritter in Terramers Heer beschrieben: *under al dem Terramers her | was ninder bezzer riter da* (Willehalm, V.78, 16-17), der zumindest eine seiner ritterlichen Tugenden auch an seine Nichte Gyburc weitergegeben hat: *Gyburge milte was geslaht | von im [...]* (Willehalm, V.78, 19-20). Die Verknüpfung seiner herausragenden Ritterlichkeit und Tugendhaftigkeit mit Gyburc verstärkt zusätzlich den Kontrast, der durch seine unritterliche und grausame Tötung geschaffen wird. Obwohl Arofel sich nach dem Kampf mit Willehalm, bei dem er schwer verwundet worden war, bereits ergeben und für seine Verschonung ein hohes Lösegeld angeboten hatte, tötet der Markgraf den schwerstverletzten und wehrlosen Arofel, indem er ihn (besonders unritterlich) enthauptet. Durch den Tod Arofels sei, wie der Erzähler hervorhebt, ein verlustreicher Tag für die Minne entstanden: *da erschein der minne ein vlüstic tac* (Willehalm, V.81, 20). Die Tugend der *milte*,²⁶⁰ welche Arofel besonders auszeichnete, ist bei Willehalm in dieser Szene, nicht wiederzufinden, wodurch er sich auch von Gyburc entfremdet und der Erzählerkommentar bezüglich des „Nicht-erkennens“ gestützt wird.²⁶¹

Während der Märtyrerheilige Vivianz bei Arofels Tod nur als Rechtfertigung für Willehalm eine Rolle spielt, kommt ihm bei der darauffolgenden Tötung Tesereiz' eine weitaus gewichtigere Rolle zu. Die Todesszene Tesereiz' wird, obgleich die Schilderung seiner Tötung für Willehalms Argumentation gegenüber dem französischen König auf den ersten Blick

²⁵⁹ Vgl. GEROK-REITER: Die Hölle auf Erden, S. 179.

²⁶⁰ Die Deutung des Wortes *milte* als eine ritterliche Tugend (beziehungsweise mit Verweis auf Willehalms Ritterlichkeit und ein Fehlen derselben an dieser Stelle) ergibt sich aus dessen erstmaligen Erwähnung im Kontext der Ausstattung des Vivianz und mit Verweis auf sein Schild: *wie was din schilt geheret, | ir milte dran gemeret, | diu gein dir tugende nie verbarc!* (Willehalm, V.63, 27-29).

²⁶¹ Vgl. hierzu die Ausführungen auf S. 110-111 dieser Arbeit.

unnötig und irrelevant erscheint, zum wichtigsten Anknüpfungspunkt für die Inszenierung und das Verständnis von Willehalms Heiligkeit.

Auf die Ähnlichkeiten, beziehungsweise Parallelen, die in den Todesszenen der beiden „Minneritter“, Tesereiz und Vivianz, zu finden sind, wurde in der Forschung zum „Willehalm“ des Öfteren verwiesen. Claudia Brinker-von der Heyde verwies in diesem Zusammenhang, wie viele andere auch, auf die Liebe als verbindendes Element zwischen Christen und Heiden.²⁶²

Die ursprüngliche „Gleichheit“ aller Menschen liegt, ihrer Rede zur Folge, in der Liebe begründet, wie etwa auch die Ausführungen John Greenfields nahe legen.²⁶³ Die *triuwe*, die, wie in dieser Arbeit schon mehrmals angesprochen wurde, unmittelbar mit der *minne* in Bezug zu setzen ist, richte sich auf heidnischer Seite nicht unmittelbar auf eine bestimmte höfische Dame, sondern auf die Minne selbst. Die spezielle Verbundenheit, die einige heidnische Ritter mit der *minne* zeigen, wird besonders am Beispiel des Tesereiz ersichtlich, wie auch seine Bezeichnungen als *minnen kranz* (vgl. Willehalm, V.86, 3) und *minnære* (vgl. Willehalm, V.88, 1) verdeutlichen. Die Schilderung des Todesortes Tesereiz’ erfolgt in einem heilsmäßigen Pathos: *Alda der minnære lac erslagen. | daz velt solde zuker tragen | al umb ein tagereise.* (Willehalm, V.88, 1-3). Auch die heiligen Attribute werden im zugewiesen, wenn der Erzähler ihn als *clare[n] kurteyse* (vgl. Willehalm, V.88, 4) bezeichnet und den *süezen* Duft beschreibt, der nach seinem Tod die Luft erfüllt (vgl. Willehalm, V.88, 4-11). Dieser Duft ist es, der, laut Greenfield, den *odor sanctitatis* repräsentiert und die tiefe und enge Verbundenheit der Heidenritter mit der *minne* herausstellt.²⁶⁴

It is impossible for Tesereiz to die as a martyr to his gods (as there can be no bond of triuwe to the heathens idols), but he is able to die as a martyr to *minne* as *rehtiu minne* ("benign love") is based on *triuwe* and the *triuwe* which the heathens demonstrate through their *minne* is such, that, as we see in Feirefiz in Parzival or Gyburc in Willehalm, it can open their path to a trusting relationship to the one true God.²⁶⁵

Die *triuwe* als Voraussetzung zur Erlangung der *rehtiu minne* ist im „Willehalm“ allgegenwärtig und steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Minnerittertum, welches in seiner höchsten und vollkommensten Form von Vivianz verkörpert wird. In Analogie zur *rehten minne* steht, so behaupte ich, die *wariu triuwe* (vgl. Willehalm, V.15, 16), die etwa Vivianz gegenüber Gyburc zeigte.

Umso bedeutender erscheint die Textstelle, als die Handlungen des Minneritters Tesereiz, ebenso wie jene des Vivianz, wesentlich durch Gyburc motiviert sind. Tesereiz tritt, konträr

²⁶² Vgl. BRINKER- VON DER HEYDE: Gyburc – medietas, S. 338-339.

²⁶³ Vgl. hierzu auch die Ausführungen auf S. 121-122 dieser Arbeit.

²⁶⁴ Vgl. GREENFIELD: The Role of *triuwe* in Wolfram’s *Willehalm*, S. 66-67.

²⁶⁵ Ebda., S. 67.

zum Willen von Gyburcs Vater Terramer und ihres ehemaligen heidnischen Gatten Tybalt, die nach ihrem Tod trachten, als Beschützer der Herrscherin auf: *ze schirme Gyburge libe | kom zuogilt der künec Tesereiz* (Willehalm, V.83, 4-5). Zudem ist er auch Willens, den Markgrafen wegen seiner Liebe für Arabel vor den heidnischen Rittern zu verteidigen: *benamen durh dine minne wern.* (Willehalm, V.86, 18). Dabei steht sein Minnerittertum außer Frage: *des wibes herze treit der man: | so gebent diu wip den hohen muot.* (Willehalm, V.83, 10-11). Beide Ritter sowohl Willehalm als auch Tesereiz erfüllen alle ritterlichen Tugenden, wie der Erzähler ausführt, und dennoch tötet Willehalm den Heidenkönig: *der was der minne ein bliüender stam, | den tote des marcgraven hant: | den het ouch minne dar gesant, | Gyburge bote was wol ze wer.* (Willehalm, V.88, 12-15). Umso größer wiegt Willehalms Versündigung gegenüber der Ritterlichkeit und der Minne selbst.

Die Analogie zwischen Tesereiz und Vivianz betrifft aber nicht nur deren Handlungsmotivation, sondern auch die Zeitspanne während und unmittelbar nach ihrem Tod.

Nach Angila Vetter wird sowohl der Tod des jungen christlichen Märtyrers Vivianz als auch jener des heidnischen Minneritters Tesereiz stark von der körperlichen Seite inszeniert. Dabei hänge ebenso die Inszenierung von Heiligkeit jener beiden Protagonisten stark vom Körper und dessen Verwundung ab. Während Vivianz seine tödliche Verwundung durch die Minnelanze mit dem dazugehörigen Banner, auf dem der heidnische Liebesgott Amor abgebildet ist, erfährt, findet auch Tesereiz den Tod durch eine Lanze im Zweikampf, nämlich durch jene des Markgrafen. In beiden Fällen führt der Tod zu Reaktionen der Umwelt, beziehungsweise zu Auswirkungen auf die Umwelt. Die wesentlichste und auffälligste Parallele ist hierbei das sogenannte „Duftwunder“, das für beide Ritter kennzeichnend ist. Im Moment des Todes des jungen christlichen Märtyrers verbreitet sich der Duft von Aloe, der als Wohlgeruch bezeichnet wird (vgl. Willehalm, V.69, 10-15), und auch bei Tesereiz' Tod wird von einem zuckersüßen Duft berichtet (vgl. Willehalm, V.88, 2-11). In dieser Rhetorik diene der Tod des Heidenherrschers dazu, ebenjenen im Stile eines „Minneheiligen“ zu inszenieren.²⁶⁶

Christian Kiening geht sogar so weit, Willehalm und Tesereiz, was die ritterlichen Eigenschaften betrifft, eine „partielle Identität“ zu attestieren. Im Mittelpunkt dieser gemeinsamen Identität stehe die Minne als höchstes und auch erstrebenswertestes Gut, die ihre letzte und auch größte Steigerung in der Todesszene und dem damit verbundenen Geruchswunder erfahre. Anders als Brinker-von der Heyde, Vetter und Greenfield, die mit wesentlich geringerer Vehemenz auf die Anbindung an Vivianz' Todesszene verweisen, sieht Kiening gerade in den humoristischen Einsprengseln der beiden Szenen einen eindeutigen

²⁶⁶ Vgl. VETTER: Textgeschichte(n), S. 120-121.

Beweis für deren Parallelisierung. So ist bei Tesereiz' Tod von den Bienen die Rede, die sich von seinem zuckersüßen Duft ernähren hätten können, den sein toter Körper emanierete (vgl. Willehalm, V.88, 4-11).²⁶⁷ Bei Vivianz' Tod spricht Wolfram, in Analogie hierzu, von einer Zehe des jungen Märtyrers, die solche Süße verströmte, dass sie sogar das Salz des Meeres ausgeglichen hätte (vgl. Willehalm, V.62, 11-14). Zusätzlich dazu verweist Kiening auf die Begriffe *rein* und *clar*, die in dieser Häufigkeit und Intensität zuvor nur bei Willehalms Neffen zu finden waren. Die Tatsache, dass die größte Verbindung zwischen den Szenen und den Figuren durch die Minne hergestellt wird, verleihe dem heidnischen Ritter Tesereiz, in Zusammenspiel mit den vorangegangenen Komponenten, den Charakter eines Minne-Märtyrers. In Anbindung daran, verweist Kiening auf die, kurz vor der zweiten Begegnung des Markgrafen mit Gyburc stattfindende Äußerung des Erzählers bezüglich der Heiligkeit Willehalms, die wohl schon alleine durch seine großen Sorgen um Gyburc in der brennenden Burg Orange gerechtfertigt gewesen wäre (vgl. Willehalm, V.226, 4-7) und auf die dadurch erfolgende Inszenierung des Markgrafen als „Minneheiligen“ (zu dieser Textstelle etwas später mehr).²⁶⁸

Zusammenfassend zeigt sich also, dass schon die Wiedererzählung der Tötung Tesereiz', der Rehabilitation Willehalms dienlich ist. Während der Markgraf Arofels unritterliche Tötung als Grund für den Verlust des Schildes und der Gnade der Minne anführt und keinerlei Reue oder Bedauern hinsichtlich des Todes des Heidenherrschers zu erkennen gibt, gestaltet sich sein Verhalten gegenüber Tesereiz im Kampf und seine Reaktion auf dessen Tod doch grundlegend anders.

So betont der Erzähler explizit, dass Tesereiz (anders als Arofel) ein ritterliches Ende fand: *da Tesereiz vür unbetrogen | sin riterlichez ende nam.* (Willehalm, V.88, 10-11). Zudem bringt Willehalm im Gespräch mit Kaiser Loys auch sein Bedauern angesichts des Todes des Minneritters zum Ausdruck, wie folgende Verse nahelegen: *min hant in sluoc ungerne | durh sine hohe werdekeit. | ouwe daz ich im niht entreit* (Willehalm, V.205, 24-26).

Die Verbindung des heidnischen Minneritters zu Gyburc wurde ihm schließlich zum Verhängnis, ermöglichte aber auch gleichermaßen, so behaupte ich, seinen Tod im Charakter und Stile eines Minnemärtyrers. Die Parallelen, welche zwischen ihm und dem christlichen Märtyrer Vivianz, aber letztlich auch zwischen ihm und Willehalm, gezogen werden können, begünstigen die Parallelisierung des Markgrafen mit der Vivianzfigur. Vivianz wird dadurch

²⁶⁷ Zusätzlich sind die Bienen, die im Mittelalter mit *kiusche* und Reinheit assoziiert wurden (vgl. KIENING: Reflexion – Narration, S. 171), ein Beweis dafür, dass auch bei Tesereiz' Todesschilderung die religiöse Dimension aufgerufen wird.

²⁶⁸ Vgl. KIENING: Reflexion – Narration, S. 170-172 (direkte Zitate auf S. 170 und S. 172).

als Vergleichsfolie aufgerufen und auch im Gedächtnis des, beziehungsweise der, aufmerksamen Rezipient*in aktualisiert und präsent gehalten. Gyburc als Verkörperung der göttlichen Minne, die eine entscheidende Rolle bei der Tötung Tesereiz' spielt, ermöglicht die Anknüpfung des heidnischen Minneritters an die christlich-religiöse Vorstellung von *minne* und macht den Tod des Ritters im Stile eines Heiligen möglich. Die Rechtfertigung des Markgrafen gegenüber seines Lehensherren und die Duldung seiner Taten zur Rache des Vivianz und zum Schutz der Ehre des Reiches wird durch die Wiedererzählung der Tesereiz-Episode vorweggenommen.

Gerade anhand dieser Szene wird die enge Verknüpfung von Minnerittertum und Minneheiligkeit im Konzept der Ritterheiligkeit offensichtlich.

2.5.2 Eine Frage des Alters – Die Parallelisierung des Markgrafen mit Vivianz über die Altersproblematik

Die vorangegangenen Ausführungen bilden dabei aber nicht die einzigen Anknüpfungspunkte Willehalms an den jungen Märtyrerheiligen.

Das Konzept des Minnerittertums wurde im Kapitel zur Vivianzhandlung schon zur Genüge aufbereitet und analysiert und doch ist es ein Konzept, das für die beiden Protagonisten Vivianz und Willehalm mit bestimmten Problemen verbunden ist. Zwar steht die Ritterschaft des jungen Märtyrers, nicht zuletzt auch durch den Vergleich mit Noupatris und der Feststellung ihrer ritterlichen Ebenbürtigkeit, außer Frage, doch ist sein Minnerittertum, besonders mit Blick auf sein junges Alter, als fraglich zu bewerten.²⁶⁹

Genauso wie Vivianz' Alter für seine Existenz als Minneritter problematisch ist, so ist auch Willehalms Alter für dessen Minneritterschaft eigentlich ein Ausschlussgrund, wie der Tadel seines Lehensherren, des französischen Königs, beweist: *„dar zuo dunket ir mich ze alt, | daz iu uf totbæren strit | iuwer muot die volge git | daz ir iuch zimieret also.“* (Willehalm, V.203, 14-17). Die Tatsache, dass das Minnerittertum eigentlich eine Lebensform junger Ritter ist, wird dabei sowohl auf christlicher als auch auf heidnischer Seite als gegeben angesehen. Musterbeispiele hierfür sind die jeweiligen Familienoberhäupter Terramer und Heimrich. Während Terramer dem Minnerittertum aufgrund seines Alters explizit eine Absage erteilt: *des liez er junge riter pflegen* (Willehalm, V.357, 8), überlässt Heimrich das Minnerittertum seinen

²⁶⁹ Verwiesen sei hierbei insbesondere auf das Kapitel 2.2.2 Vivianz als „Minneritter“? – Eine kritische Analyse einiger Forschungspositionen.

Söhnen, wie etwa die Enterbungsszene zeigte. Neben Heimrich und Terramer²⁷⁰ ist nun aber auch Willehalm zu alt, um als Minneritter zu gelten, wie die Worte des französischen Königs nahelegen. Ein Umstand auf dem unter anderem auch schon Angila Vetter verwies.²⁷¹

Es zeigt sich also, dass auch hinsichtlich der Altersproblematik die Parallelisierung des Markgrafen mit seinem Neffen ihre Fortsetzung findet. Beide nehmen unter den Minnerittern einen Sonderstatus ein, denn defacto können sie aufgrund ihres Alters keine Minneritter sein. In beiden Fällen werden jedoch gleichermaßen narrative Anstrengungen unternommen, um diese als Minneritter zu inszenieren. Bei Vivianz in erster Linie durch seine prachtvolle Ausstattung durch Gyburc (wobei vor allem dem Schild eine besonders große Bedeutung beigemessen werden kann) und bei Willehalm unter anderem durch diverse Äußerungen Gyburcs, etwa als sie die Abwesenheit des Markgrafen gegenüber ihrem Vater, mit einem Turnierkampf um den Minnelohn begründet (Willehalm, V.110, 12-18).

Sowohl bei Vivianz als auch bei Willehalm ist das Minnerittertum, nicht zuletzt durch den Bezug zu Gyburc, stark religiös konnotiert. Umso bedeutender erscheint demzufolge der Verweis auf, beziehungsweise die Wiederzählung von der Tötung des Minneritters Tesereiz durch den Markgrafen. Denn während Christian Kiening bezüglich König Tesereiz auf „ein herausragendes Beispiel für ein in den Bereich der Religion hinüberspielendes Minnerittertum“²⁷² verweist, stellt Vetter mit Verweis auf Willehalm fest, dass dessen Minneverhältnis „(zumindest in Teilen) nicht von dieser Welt“²⁷³ ist. Ein ebensolches überweltliches Minnekonzept ist auch Vivianz zu attestieren, wie die Analysen zur Vivianzhandlung bereits zeigten. In allen drei Fällen hängt dieses überweltliche Minneverständnis von einer Figur der Erzählung ab, beziehungsweise bezieht sich auf diese: Gyburc. Umso wichtiger war es demzufolge für Willehalm, in seiner Rechtfertigung vor seinem Lehensherren die Tesereizepisode wiederzuerzählen, da diese ihn letztlich zum Konzept des Minnerittertums zurückführt und, gemeinsam mit der aufgeworfenen Altersproblematik, eine Rückbindung an seinen gefallenen Neffen Vivianz ermöglicht.

²⁷⁰ In Bezug auf Terramer verwies schon Joachim Bumke auf dessen Sonderstatus, was seinen Handlungsantrieb durch die Minne betrifft. So spiele für ihn, neben den ebenfalls älteren heidnischen Herrschern Oukin und Purrel, die Minne für seinen Taten keine besondere Rolle mehr (vgl. BUMKE: Wolframs Willehalm, S. 173).

²⁷¹ Vgl. VETTER: Textgeschichte(n), S. 111.

²⁷² KIENING: Reflexion – Narration, S. 171.

²⁷³ VETTER: Textgeschichte(n), S. 111.

2.6 Willehalmfazit – Der Abbruch des Fragments und der narrative Inszenierungsversuch von Willehalms Ritterheiligkeit über Vivianz und Gyburc

In Analogie zur Todesszene des Vivianz lassen sich also folgende Parallelisierungen und entscheidende Abweichungen feststellen: Während Vivianz seinen Schild aufgrund seiner tödlichen Verwundung letztlich doch auf dem Schlachtfeld zurücklassen muss, lässt Willehalm den Schild, welchen er von Arofel erbeutet hatte, freiwillig im Mönchskloster zurück. In beiden Fällen hat dies Auswirkungen auf den weiteren Verlauf der Erzählung. Das Zurücklassen des Schildes durch Vivianz ermöglicht Willehalm das rechtzeitige Auffinden seines Neffen, um ihm die „Beichte“ abzunehmen und, gestärkt durch die christlichen Sakramente, seine Himmelfahrt und endgültige Heiligung mitzuerleben. Die Ablage des Schildes von Arofel im Mönchskloster ermöglicht dem Markgrafen in die Fußstapfen des Vivianz zu treten und seine Heiligkeit, über seine Anbindung an Gyburc, zu inszenieren. Für letzteres wird das Motiv des Feuers, durch welches das Schild zerstört wurde, eine entscheidende Rolle spielen.

Zunächst aber begibt sich Willehalm, wie Vivianz in seiner Todesszene, unter einen Lindenbaum, wo er wie der Märtyrer vereinzelt zurückbleibt. Anders als bei Vivianz wird bei Willehalm aber noch ein zweiter Baum erwähnt, der unmittelbar neben dem Lindenbaum steht: ein Ölbaum. Dieser Umstand ist insofern bedeutsam, als dass es der Zweig eines Ölbaumes war, der Noah von der Taube gebracht wurde und somit das Ende der Sintflut offenbarte²⁷⁴ und Gyburc im „Willehalm“ explizit mit Noah verglichen wird.²⁷⁵ Noch viel stärker als dies bei Vivianz der Fall war, wird Willehalms Heiligkeit also in Abhängigkeit von Gyburc inszeniert.

Die nächste bedeutende und, meiner Meinung nach, in Analogie zur Todesszene zu betrachtende Szene, ist der Rechtfertigungsversuch Willehalms gegenüber seines Lehensherren. Dieser ist in Parallele zu Vivianz „Beichte“ gegenüber seinem Onkel zu betrachten. Ähnlich wie die Beichte des Märtyrers eigentlich keine Beichte ist, hat auch der Rechtfertigungsversuch des Markgrafen einen Beichtcharakter, ohne explizit eine Beichte zu sein. Willehalms Taten werden durch die Worte des Zuspruchs vom französischen König legitimiert. Die Wiedererzählung der Tötung König Tesereiz’ dient weniger des Ausdrucks seines Bedauerns und der Bereinigung seiner Seele von den Sünden, als vielmehr der

²⁷⁴ Vgl. RIEDE, Peter: Ölbaum. In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/29524/> (zuletzt aufgerufen am 26.12.2023; 21:14). Weitere interessante Bedeutungen und symbolische Assoziationen zum Ölbaum finden sich etwa im „Metzler Lexikon literarischer Symbole“ (BUTZER, Günther und Joachim JACOB (Hrsg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. Berlin: Springer-Verlag GmbH 2021, S. 448-449).

²⁷⁵ Verwiesen sei hier nochmals auf folgende Verse: *ob Noe in der arke | grozen kumber ie gewan, | denselben mac Gyburc wol han | von ritterschefe übevluot* (Willehalm, V. 178, 14-17; siehe auch S. 109 dieser Arbeit).

Inszenierung seiner herausgehobenen Stellung und in weiterer Folge seiner Heiligkeit. Der an den Rechtfertigungsversuch anschließende Verweis auf die Sorge des Markgrafen um die Treue seiner Ehefrau beziehungsweise die Rückeroberung ihrer Liebe durch Tybalt (vgl. Willehalm, V.214, 5-11), dient in erster Linie dazu, die enge Verbundenheit der beiden Figuren herauszustellen und erst in zweiter Instanz zur Erinnerung an die eigentlich im Zentrum des Werks stehende Minnebeziehung zwischen dem Markgrafen und Gyburc.

Die Funktion des Schildes Willehalms im Vergleich zur Vivianzhandlung ist insofern von Bedeutung, als sie den Ritterheiligen über das Motiv des Feuers an Gyburc anbindet. Während Vivianz sein Schild von Gyburc persönlich erhalten hatte, erbeutete Willehalm seinen Schild im (unritterlichen) Kampf mit Arofel. Eine Anbindung an Gyburc über das Schild war im Falle des Markgrafen nur indirekt über das Motiv des Feuers möglich. Am Ende des vierten Buches, und nur kurz nach der Rechtfertigungsszene, wird von einem Feuer berichtet, das Willehalms Leid und Klagen, angesichts des Todes seines Neffen noch übersteige: *daz im sin herze des verjach | mer vlüste denne er ie verlür.* (Willehalm, V.214, 16-17). Bis zum Ende des vierten Buches bleibt dabei unklar, warum das Feuer dieses Leid und diese Sorgen bei Willehalm auslösen, wenngleich das in diesem Zusammenhang genannte Zusammenspiel von Glück und Leid schon auf die Minnethematik hinweisen, in deren Kontext dieses des Öfteren im „Willehalm“ erläutert wird: *nu mouz sin vreude dem jamer jehen | und dem zwivel rehter schumpfentiur. | die not gap im bi naht ein viur.* (Willehalm, V.214, 28-30). Auch der Beginn des fünften Buches lässt die Rezipient*innen zunächst im Unklaren darüber, wieso das Feuer eine solche Reaktion beim Markgrafen hervorrief.

Schließlich wird im fünften Buch des „Willehalm“ die Ursache des Feuers näher erläutert. Nachdem Terramers Überzeugungsversuch, Gyburc zum heidnischen Glauben zurückzuholen, gescheitert war, entschloss sich der Heerführer, bevor er und seine Truppen zur Stärkung und Neuorganisation zum Hafen zurückkehren sollten, einen nächtlichen Sturmangriff gegen Gyburc und die Burg Orange zu führen. Bei diesem wurde die Burg schließlich in Brand gesteckt und viele Christen getötet. Danach zog sich das heidnische Heer nach Alischanz zurück, was der Erzähler nochmals explizit als Todesort von Myle und Vivianz in Erinnerung ruft (vgl. Willehalm, V.222, 20-223, 25). Dieses Feuer schließlich war es, das der Markgraf erblickt hatte und das ihn in seinen sorgenvollen Zustand versetzte. Der Erzähler beschreibt Willehalms Reaktion mit folgenden Worten:

*[D]er marhcrave gahte
ze vorderst unz er nahte
dem viuwer daz im herzenleit
gap, al sin heilikeit*

*möht im siuften han erworben:
er wære vor leide erstorben
des morgens, wan sin manlich art.* (Willehalm, V.226, 1-7)

Diese Szene ist insofern von großer Bedeutung, als dass hier das erste Mal seit dem Prolog und Willehalms Bezeichnung als Heiligen: *herre sanct Willehalm* (Willehalm V.4, 13), von seiner Heiligkeit die Rede ist. Noch bedeutender erscheint die Tatsache, dass seine Heiligkeit an dieser Stelle direkt mit seiner Sorge um Gyburc verbunden ist. Gyburc wird als unverzichtbare Figur für die Inszenierung seiner Heiligkeit genannt und explizit als solche in Szene gesetzt. Wieder ist vom großen Kummer die Rede, welcher, trotz Verweis auf seine *manlich[e] art*, eine Bedrohung seines Geschlechts markiert. Er ermöglicht es Gyburc, dank ihrer beider engen Verbundenheit, wieder in die Rolle des Mannes zu schlüpfen: *[H]arnasch muose wider an ir lip. | manlich, ninder als ein wip | diu künegin gebarte* (Willehalm, V.226, 29-227, 1).

Es kommt zur zweiten persönlichen Begegnung zwischen Gyburc und dem Markgrafen, die der ersten sehr ähnlich ist. Wieder steht sie kampfbereit und in voller Rüstung mit ihrem Kaplan, diesmal auch begleitet von einigen *juncvrouwen* (vgl. Willehalm, V.228, 16), auf den Zinnen ihrer Burg und erneut erkennt sie Willehalm nicht sofort.²⁷⁶ Diesmal jedoch erkennt sie den Markgrafen an seiner Stimme und wird von einer solchen Freude erfüllt, dass sie sogleich in Ohnmacht fällt: *nu wart durh liebe also we | Gyburge, diu durh vreud erschrac, | daz sie unversunnen vor in lac.* (Willehalm, V.228, 26-28). Da dieser Ohnmachtsanfall der Königin in der Forschung weitgehend mit ihrem Geschlechterwechsel in Zusammenhang gebracht wurde,²⁷⁷ möchte ich diesen Interpretationsansatz aufgreifen und ergänzen. Kurz nachdem Gyburc aus der Ohnmacht wieder erwacht, äußert der Erzähler seine Verwunderung, dass die Königin Willehalm erlaubt, sie trotz seines rauen Bartes zu küssen. Daraufhin wird Gyburc als von Rost bedeckt beschrieben und in weiterer Folge mit den Amazonenkriegerinnen Camile und Carpite verglichen, wenngleich auch hier wieder der Unterschied zum Rittertum (und vor allem zu Willehalm) gewahrt wird, da sie nicht zu Pferd kämpfte (vgl. Willehalm, V.229, 24-230, 1).

Soll nun die Bedeutung der Ohnmacht genauer analysiert werden, so ist es unumgänglich, zur Vivianzhandlung zurückzukehren, in welcher der junge Märtyrer ebenfalls zweimal an entscheidender Stelle in Ohnmacht fällt. Beide Ohnmachten bewahren Vivianz makellose und unschuldige Identität und sind wichtig für die Inszenierung seiner Heiligkeit. Während die erste Ohnmacht des Märtyrers seine ritterliche Integrität bewahrt, indem sie eine Flucht vor der

²⁷⁶ Vgl. auch die Ausführungen auf S. 111-112 dieser Arbeit.

²⁷⁷ So etwa bei FEICHTENSCHLAGER: Entblössung und Verhüllung, S. 193; SCHNYDER: *manlîch sprach daz wîp*, S. 517 und GREENFIELD/MIKLAUTSCH: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach, S. 194.

heidnischen Übermacht obsolet macht, ermöglicht die zweite Ohnmacht ein letztes Wiedersehen mit seinem Onkel Willehalm, der nicht nur als Zeuge für seine Himmelfahrt und endgültige Heiligung fungieren, sondern gleichzeitig auch als Nachfolger seines Neffen inszeniert werden konnte. Umso bedeutender erscheint die Tatsache, dass die Ohnmacht nur noch zwei weitere Male als Motiv im „Willehalm“ auftaucht. Das erste Mal als Reaktion des Markgrafen auf den Tod seines Neffen und das zweite Mal beim Wiedersehen Willehalms mit Gyburc, als diese vor Freude das Bewusstsein verliert. Angesichts der zuvor erläuterten Parallelen und Analogien, die zwischen der Vivianzhandlung und den nachfolgenden Ereignissen sowie zwischen Vivianz und Willehalm (immer auch in enger Anbindung an Gyburc) bestehen, erscheint diese Wiederholung des Ohnmachtsmotivs nicht zufällig oder willkürlich. Vielmehr, so behaupte ich, ist auch sie ein Mittel zur Inszenierung von Willehalms Heiligkeit, die hier wohl am deutlichsten in ihrer engen Anbindung an und Abhängigkeit von Gyburc zur Schau gestellt wird. Dieser Umstand wird nochmals verdeutlicht, wenn das Motiv des Rostes aufgerufen wird, das Willehalm am französischen Hof schon mit Gyburc assoziieren sollte und auch das Motiv des Geschlechterwechsels, welches hier nochmals explizit in Szene gesetzt wird, bestätigt diese Annahme.

Das Vivianz und die Vivianzhandlung als Vergleichsfolie für die Handlung und die Protagonist*innen des gesamten Werkes bis zum Schluss, beziehungsweise Abbruch der Erzählung, relevant und von eminenter Bedeutung bleiben, zeigt der Austragungsort der finalen Schlacht des christlichen Heeres gegen ihre heidnischen Widersacher.

Zu Beginn der finalen Schlacht wird von dem anführenden heidnischen Heer berichtet, dass es jenes des gefallenen Minneritters Tesereiz sei, welches zudem auch noch Gyburc in der brennenden Burg verschont hatte, da es, die ritterlichen Tugenden ihres ehemaligen Anführers weiterführend, die Ansicht vertrat, dass ein ehrenvoller, ritterlicher Kampf nur unter Anwesenheit des Markgrafen erfolgen könne (vgl. Willehalm, V.378, 6-15). Es folgt schließlich ein längerer Exkurs über Vivianz, in welchem dieser (beziehungsweise die Rache für dessen Tod) als Beweggrund für die Schlacht angerufen wird. Dabei wird seine besondere Rolle für den Heilserwerb hervorgehoben: *swer sælde welle erwerben, | der sol dich eren, Vivianz.* (Willehalm, V.380, 14-15). Das französische Heer gerät schließlich in solche Bedrängnis, dass die Gefahr droht, von der heidnischen Übermacht überrannt zu werden (vgl. Willehalm, V.389, 5-9). Angesichts der vorübergehenden Aussichtslosigkeit einer siegreichen Schlacht gegen die Heiden wird Gott als letzte Rettung der Christenritter aufgerufen: *waz mugen die kristen liute tuon, | sine weren sich al die wile si leben? | got selbe mac in trost wol geben* (Willehalm, V.392, 20-22). Schließlich gelingt die Wiedervereinigung und Sammlung

des christlichen Heeres, das die Heiden zu jener Quelle treibt, bei welcher Vivianz den Tod fand (vgl. Willehalm, V.397, 25-298, 24). Mit dem expliziten Verweis auf den Todesort des Märtyrers, werden die Analogien zwischen Willehalm und seinem Neffen wieder in Erinnerung gerufen.

Die Todesszene des jungen Märtyrers erwies sich von besonderer Bedeutung für die Inszenierung von Willehalms Heiligkeit und auch die nachfolgenden Ereignisse rund um Willehalm und Gyburc scheinen auf die Herausstellung der (Ritter-)Heiligkeit des Markgrafen abzielen. Wieder geschieht dies in enger Anbindung an Gyburc, die zu Beginn des neunten und letzten Buches, vor Abbruch des Fragments, im Fokus der Erzählung steht und hier nochmals explizit als *heilic vrouwe* (vgl. Willehalm, V.403, 1) bezeichnet wird. Mit Verweis auf das Kreuzritterpathos und das Märtyrertum der gefallenen Christenritter wird das Schlachtfeld mit folgenden Worten beschrieben: *Alitschanz muoz immer sælic sin, | sit es so manec bluot begoz, | daz zu ir reinem verhe vloz, | die vor got sint genesen.* (Willehalm, V.420, 6-9). Auch der Markgraf erweist sich in der finalen Schlacht seiner Identität als Ritterheiliger würdig, wie folgende Verse nahelegen: *hurta, wie der markis | den beden leben warp da pris, | dises kurzen lebens lobe, | und dem daz uns hohe ist obe!* (Willehalm, V.420, 15-18).²⁷⁸ Darin inbegriffen ist wohl auch, so behaupte ich, der Lohn, um die „doppelte Liebe“, für welche die Christenritter kämpfen: *durh zweir slahte minne: | Uf erde hie durh wibe lon | und ze himel durh der engel don.* (Willehalm, V.16, 30-17, 2).

Der Vorstoß der Heiden war durch den Fluss Larkant verhindert worden und erlaubte die Regenerierung des christlichen Heeres (vgl. Willehalm, V.423, 10-15). Der Todesort des Vivianz erweist sich also auch als schlachtentscheidend.

Den Sieg der Christen hatten sie letztlich der Treue der Minneritter und der Hilfe Gottes zu verdanken, wie folgende Verse belegen: *mit der warheit diu gotes hant | des gap die besten stiure* (Willehalm, V.435, 6-7) und unmittelbar darauf: *sus wurben die da waren | verdecket mit der toufe, | so der edele vorloufe, | der siner verte niht verzagt* (Willehalm, V.435, 10-13).

Glaube und Minne sowie Gottestriuwe und eheliche triuwe bleiben bis zum Abschluss des Werkes die bestimmenden Motive des „Willehalm“. Der Verlust des Rennewart lässt den Markgrafen in eine vermeintliche Glaubenskrise stürzen, bevor er jedoch wieder auf die göttliche Legitimierung des Minnerittertums verweist und Gott und Gyburc als seine Erlöser aufruft (vgl. Willehalm, V.456, 1-18): *wan din helfe und ir trost, | ich wære immer unrelost* (Willehalm, V.456, 19-20).

²⁷⁸ Die im Prolog bereits aufgerufene „doppelte Identität“ Willehalms findet hier ihre Erfüllung: *er liez en wage iewedern tot, | der sele und des libes, | durh minne eines wibes | er dicke herzenot gewan.* (Willehalm, V.3, 4-7).

Gyburc bleibt bis zum Abbruch des Fragments die bestimmende Figur für Willehalms Taten. Kurz vor Abbruch des Werkes zeigt und beweist der Markgraf gegenüber dem heidnischen König Matribleiz die *milte*, welche ihm bei seiner Begegnung mit Arofel noch gefehlt hatte. Er lobt dessen Tapferkeit und Treue und erlaubt ihm, die gefallenen, heidnischen Könige auf dem Schlachtfeld zu suchen und würdig zu bestatten. Außerdem sollen alle getöteten Verwandten Gyburcs einbalsamiert und ihres Standes gemäß aufgebahrt werden (vgl. Willehalm, V.461, 24-463, 1). Schließlich entbindet der Markgraf den heidnischen König von seinem Ehrenwort und lässt ihn frei, um in seinem Namen mit Terramer Friedensverhandlungen zu führen (vgl. Willehalm 465, 27-467, 4). Dies alles geschieht aufgrund Willehalms Verbindung zu Gyburc, auf die der Markgraf in seinem Gespräch mit Matribleiz des Öfteren verweist.

Gyburc hat, wie die vorangegangenen Analysen zeigen, entscheidenden Einfluss auf das Verhalten Willehalms und die Inszenierung seiner Heiligkeit. Ob dem Markgrafen, in der Nachfolge seines Neffen Vivianz, die finale Himmelfahrt und endgültige Heiligung gelingt, bleibt, aufgrund des Abbruchs des Fragments, im Ungewissen, aber der Grundstein für seine Heiligung ist in seiner und Gyburcs Figurenzeichnungen durch Wolfram bereits vorbereitet.

3. Gesamtfazit: Narrative Inszenierungsformen von Ritterheiligkeit und ihre Abhängigkeit von weiblichen Akteurinnen

Die vorangegangenen Ausführungen und Analysen zu den beiden Werken „Der Heilige Georg“ des Reinbot von Durne und „Willehalm“ des Wolfram von Eschenbach beschäftigten sich primär mit den narrativen Strategien und Vorgehensweisen der beiden mittelalterlichen Autoren, um die Heiligkeit ihrer jeweiligen Protagonisten zu inszenieren. Wenn von Heiligkeit in diesen beiden Fällen gesprochen wird, dann ist dabei im Speziellen die Ritterheiligkeit gemeint, die sich als Sonderform der Heiligkeit klassifizieren lässt, worauf schon das gleichnamige Kapitel aus den Analysen zum „Heiligen Georg“ verweist.

Ritterheiligkeit als solche ist, wie die Bezeichnung schon vermuten lässt, gekennzeichnet von dem Zusammenspiel zweier, eigentlich gegensätzlicher Erfahrungs- und Aktionsräume, nämlich jene der weltlich-höfischen Sphäre und jene der geistlich-religiösen Sphäre. Dieses Zusammenspiel, welches Stephanie Seidl mit Bezug auf den „Heiligen Georg“ als „Überblendung“ bezeichnet, wirkt sich dabei nicht nur auf die Handlungsräume der jeweiligen Werke, sondern vor allem auch auf die Charakterisierung und Identität ihrer jeweiligen Protagonisten Georg und Willehalm aus. Das Konzept der Ritterheiligkeit ist dabei, so behaupte ich, das Resultat einer Zeit, in welcher sich klerikale Macht- und Gesellschaftsvorstellungen in Konflikt mit weltlich-höfischen Herrschaftsansprüchen und Regierungsformen befanden. Die Figur des Ritterheiligen diente hierbei aber nicht der zusätzlichen Differenzierung dieser beiden Kulturen und ihrer jeweiligen Interessen, sondern wie Stephanie Seidl betonte, dem „Brückenschlag“ zwischen diesen und dem Versuch der Harmonisierung zweier doch grundlegend verschiedener Erzähltraditionen. Die Auswirkungen dieser ambivalenten Identität als Ritterheiliger zu analysieren und die daraus folgenden Abhängigkeiten bestimmter Figuren offenzulegen, waren wesentliche Untersuchungsschwerpunkte dieser Arbeit, über die es im Folgenden zu resümieren gilt.

Im Laufe der Analysen wurde deutlich, dass beide Werke stark im historischen Kontext der Kreuzzüge und Kreuzritterschaft eingebunden sind. Im „Heiligen Georg“ wird dies besonders deutlich durch die Lehenschaft des bayrischen Herzogs Otto II. (der Auftraggeber des Werkes) gegenüber dem römisch-deutschen Kaiser Friedrich II.. Über Kaiser Friedrich erfolgt schließlich auch die historische Anbindung an den „Deutschen Orden“, der dessen Kreuzzug maßgeblich unterstützte. Die familiären Verknüpfungen zwischen dem römisch-deutschen Kaiser und dem bayrischen Herzog über die Vermählung ihrer Nachkommen beendete einen langjährigen Konflikt zwischen den Herrscherhäusern, die nun in gemeinsamer Sache agieren

konnten. Die starke Integration des „Deutschen Ordens“ und vor allem seiner ausgeprägten Marienverehrung in das Werk Reinbots von Durne, sind als Reaktion auf diese Versöhnung zu werten. Die intensive Verehrung der Gottesmutter, die den Mitgliedern des Ordens die Bezeichnung „Marienritter“ verschaffte, lies sich zudem sehr gut mit dem Konzept der Ritterheiligkeit, wie es im Werk umgesetzt wird, verknüpfen. Auch Wolframs Familie kann eine Nähe zum „Deutschen Orden“ attestiert werden, wenngleich der Einfluss seiner Traditionen auf den „Willehalm“ wesentlich impliziter ausgefallen ist, als dies beim „Heiligen Georg“ der Fall war. Nichtsdestotrotz kann das Kreuzritterpathos, auf das in beiden Werken immer wieder referenziert wird, als bestimmend für die Charakterisierung der jeweiligen Protagonisten angenommen werden.

Da die Identität als Ritterheiliger eine Symbiose zwischen der Existenzform als Ritter und als Heiliger zugleich voraussetzt, müssen sowohl Willehalm als auch Georg als solche kenntlich gemacht werden, um Missverständnissen vorzubeugen. Dies geschieht in beiden Werken bereits am Anfang der Erzählungen. Georg wird gleich zu Beginn des Textes durch seine Anrufung als Heiliger und adliger Fürst in beiden Erfahrungshorizonten verortet und auch bei Willehalm wird früh auf seine „doppelte Identität“ verwiesen, wenn es etwa heißt: *er liez en wage iewedern tot, | der sele und des libes | durh minne eines wibes* (Willehalm, V.3, 4-6). In gleichem Atemzug wird außerdem die *minne eines wibes* als wesentliches Merkmal seiner Identität hervorgehoben. Da die Existenzform als Heiliger, worauf unter anderem Andreas Hammer verweist, eine vollkommene Exklusion aus der Gesellschaft und damit verbunden auch von allen familiären Bindungen erfordert, war es für die Verfasser der Werke unabdingbar, diese Problematik aufzugreifen. In beiderlei Fällen wird die Verwandtschaft religiös begründet, was eine vollkommene Exklusion aus verwandtschaftlichen Strukturen verhindert, beziehungsweise obsolet macht.

Im Falle des „Heiligen Georg“ wird die genealogische Abstammung des Ritterheiligen, wie es seine hybride Identität bereits vorgibt, ebenfalls sowohl weltlich-höfisch als auch geistlich-religiös begründet. Der Erzähler berichtet zunächst vom gleichnamigen Vater Georgs, der als Markgraf über Palästina herrschte und von dem Georg nicht nur den Namen sondern auch den Titel geerbt hat, obwohl er der jüngste der drei Brüder ist. Die Mutter hingegen lässt Reinbot bewusst namenlos und verklärt, um ihre Parallelisierung mit der Gottesmutter Maria im Geburtsmythos vorzubereiten. Ebenjener wird zunächst von Georgs Bruder Demetrius in die Erzählung eingeführt, der hier schon die Integration des Ritterheiligen in die Heilige Familie initiiert. Die finale und endgültige Aufnahme in den heiligen Familienverband schafft schließlich Reinbot selbst in der Wiedererzählung des Geburtsmythos, in welcher Georg in

Analogie zu Jesus Christus mit Maria und Gott als dessen Eltern inszeniert wird. Aber auch die Brüder Georgs bleiben bis zum Ende der Erzählung relevant und handlungsbestimmend. Ihre Heiligkeit wird, wie schon bei Georgs Mutter, über die Namensgebung vermittelt, denn mit Demetrius und Theodorus integriert Reinbot zwei bekannte griechisch-byzantinische Kriegerheilige in sein Werk.

Bei Wolframs „Willehalm“ erfolgt die Konstruktion einer religiösen Verwandtschaftsstruktur im Prolog und in der „Enterbungsszene“, in welcher Willehalms Vater Heimrich, ihn und seine übrigen sechs Brüder aus dem genealogisch vererbbaeren Machtdiskurs und von weltlich-höfischen Besitzansprüchen exkludiert. Gleichzeitig etabliert Heimrich aber auch das Konzept der religiösen Verwandtschaft, indem er den Sohn eines ihm treu untergebenen Ritters, der im Kampf gefallen war, adoptiert und als Alleinerben einsetzt. Für diesen hatte der Graf zuvor schon als Taufpate agiert, worauf im Text explizit verwiesen wird. Wolfram selbst initiiert das religiöse Verwandtschaftskonzept, indem er sich im Prolog als Nachkomme Gottes bezeichnet: *so bist du vater unt ich kint* (Willehalm, V.1, 8) und wenig später diese, durch die Taufe begründete Verwandtschaft mit seiner Namensgebung zu legitimieren sucht: *du bist Christ, so bin ich kristen* (Willehalm, V.1, 28). Auffällig ist auch hier wieder die Begründung der Heiligkeit auf Basis der Namensgebung, die auch im „Heiligen Georg“ von großer Relevanz ist. Über dieses Verwandtschaftskonzept wird eine Hierarchisierung aufgebaut, die zu Gunsten der geistlich-religiösen Sphäre ausfällt, und welche die religiöse Verwandtschaft und ihre Bedeutung hierarchisch über die Blutsverwandtschaft stellt. Diese Hierarchisierung wird im weiteren Verlauf des Werkes immer wieder in Erinnerung gerufen. Das im Prolog und in der Enterbungsszene konstruierte religiöse Verwandtschaftsverhältnis spielt, wie im „Heiligen Georg“, eine große Rolle für die Inszenierung der Heiligkeit des Protagonisten. So ermöglicht es die Integration der ehemaligen Heidenherrscherin Gyburc in die *sippe* Heimrichs und Willehalms und auch ihre Höherstellung innerhalb ihrer neuen Familie (sie steht hierarchisch sogar über Heimrich und Willehalm). Auch die Adoptionsthematik wird am Beispiel des Märtyrerheiligen Vivianz und seines Verhältnisses zu seinen Zieheltern Gyburc und Willehalm an entscheidender Stelle aufgegriffen.

Dies ist insofern von großer Bedeutung für die Inszenierung von Heiligkeit, da Vivianz im „Willehalm“ als Prototyp eines Heiligen angesehen werden kann. Das Verhältnis Vivianz' zu seinen Zieheltern ist dabei ähnlich angelegt wie bei Georg. In beiden Fällen wird die Heiligkeit über die weibliche Protagonistin inszeniert, beziehungsweise steht in deren Abhängigkeit. Bei Georg ist es die Gottesmutter Maria die ihn in Parallelsetzung zu seiner leiblichen Mutter und später zu Alexandrina in der Sphäre der Heiligkeit verankert. Bei Vivianz ist es Gyburc, die für

die Inszenierung der Ritterheiligkeit ihres Ziehsohnes von großer Bedeutung ist. Dafür spielt einerseits ihre Darstellung als Minnedame und Vivianz' als Minneritter, ihre Funktion bei der ritterlichen und tugendhaften Erziehung des jungen Märtyrers sowie ihre Verkörperung der Gottesliebe eine entscheidende Rolle. Angesichts der Bedeutung des Neffen Willehalms für die Inszenierung dessen eigener Heiligkeit, ist das in der Vivianzhandlung entworfene Konzept von Heiligkeit unabdingbar für das Verständnis und die Inszenierung der Ritterheiligkeit des Markgrafen.

Ähnlich wie Georgs Brüder, spielen auch Willehalms Brüder eine nicht unwesentliche Rolle bei der Inszenierung der Heiligkeit Willehalms. In beiden Fällen stehen sie in unmittelbarem Zusammenhang mit der Inszenierung des auratischen Körperkonzepts der Protagonisten und in beiden Werken haben ihre Taten eine zumindest heilsfördernde Wirkung auf den jeweiligen Ritterheiligen. Verwiesen sei hierbei in Bezug auf den „Heiligen Georg“ vor allem auf die Konstruktion des Geburtsmythos und bezüglich des „Willehalm“ auf die Ankunft des Ritterheiligen in Orleans, wo ihn sein Bruder Ernalt schließlich erkennt und erneut das religiöse Verwandtschaftskonzept (unter Berücksichtigung Gyburcs hierarchischer Höherstellung) in Erinnerung ruft, wenn er von Gyburc als *mine[] swester, mine[] vrouwe[]* (vgl. Willehalm, V.120, 2) spricht. Gleichzeitig verweist er auch auf die brüderliche Einheit im Herzen (vgl. Willehalm, V.119, 26-19), die auch für die Verbindung zwischen dem Markgrafen und Gyburc von entscheidender Bedeutung ist. Außerdem kann eine solche heilsfördernde Funktion auch Willehalms Bruder Bernart attestiert werden, der nicht nur Gyburcs auratisches Körperkonzept an jenes des Ritterheiligen anbindet, sondern ihn auch für sein ausuferndes und seine männliche Identität bedrohendes Klagen tadelt. Zudem verweist er bezüglich ihres Erbteils auf folgendes: *süeze vinden, manege sure vlust, | niht anders erbes muge wir han.* (Willehalm, V.457, 10-11) und hilft seinem Bruder so aus seiner existenziellen Krise hinaus und deutet (nicht zuletzt durch die religiöse Konnotation des Wortes *süeze*) dessen heilsmäßigen Weg voraus.

In der Anrede Gyburcs als *mine[] vrouwe* durch Willehalms Bruder Ernalt schwingt bereits das religiös stilisierte, beziehungsweise überhöhte, Minnerittertum mit, das für die Analyse der Beziehung Gyburcs zu Willehalm, zu Vivianz und auch zur Gesamtheit der Christenritter von großer Bedeutung ist. Auch für den Ritterheiligen Georg ist es von Relevanz, um die Beziehung zwischen ihm und der ehemals heidnischen Königin in ihrer vollen Sinndimension begreifen zu können. Dies führt zum wohl größten Schnittpunkt zwischen den beiden mittelalterlichen Werken: die religiöse Stilisierung der Minnebeziehung ihrer Protagonisten.

Andreas Krass hebt in seinen Analysen zum „Heiligen Georg“ in Bezug auf die höfisch-ritterliche Existenzform des Ritterheiligen die Tatsache hervor, dass sich die Identität eines

idealen höfischen Ritters vor allem aus zwei wesentlichen Komponenten zusammensetzt: einerseits aus dem Erfolg im Kampf gegen seine (heidnischen) Gegner und andererseits aus dem Erfolg in Liebesangelegenheiten. Wieder werden zwei Merkmale angesprochen, die nur teilweise mit der christlichen Idealvorstellung von Heiligkeit vereinbar sind. Zuerst genannter Punkt wird in beiden Werken mit Verweis auf das Kreuzritterpathos und dem Kampf im Dienste und Auftrag Gottes legitimiert. Letzteres hingegen stellte die beiden Verfasser vor eine größere Herausforderung, da sich die Liebe des Heiligen vor allem auf Gott beschränken und er sich selbst in strenger Askese üben sollte. Dennoch ist die Figurenkonstellation in beiden Werken sehr ähnlich und führt zu ähnlichen Reaktionen (vor allem von heidnischer Seite). Sowohl Georg als auch Willehalm greifen in eine bestehende Liebesbeziehung ein und konstruieren damit etwas, das in der Forschung gerne als (höfisches) Liebesdreieck bezeichnet wird. In beiden Fällen hat die Störung des bestehenden Liebesverhältnisses durch den jeweiligen Protagonisten aggressive Reaktionen des jeweiligen betrogenen heidnischen Herrschers zur Folge. Im „Heiligen Georg“ markieren die Bekehrung Alexandrinas und die Weigerung Georgs die Forderungen des Heidenherrschers zu erfüllen den Beginn des Martyriums des Ritterheiligen. Im „Willehalm“ startet die Erzählung bereits inmitten der Kampfhandlungen zwischen Christen und Heiden. Erst später im Werk erfahren wir durch Analepsen Willehalm und Gyburcs, was die Kampfhandlungen ausgelöst hat, nämlich die Befreiung des Protagonisten aus heidnischer Gefangenschaft. Beiderseits spielen der Einfluss, beziehungsweise die Taten der Ritterheiligen bei der Loslösung der Frauen von ihren heidnischen Ehemännern und ihrer Bekehrung zum christlichen Glauben eher eine untergeordnete Rolle. Alexandrina bekehrt sich zum Christentum, noch bevor Georg seine religiösen Ausführungen überhaupt beendet hat, und sie ist es auch, die ihre Bande zu ihrem ehemaligen Ehemann schließlich vollends auflöst, indem sie ihm den Ehering vor die Füße wirft und auf ihre Ländereien verzichtet, die sie in die Ehe mitgebracht hatte. In einem Rückblick Gyburcs erfahren wir wiederum, dass sie es war, die Willehalm aus heidnischer Gefangenschaft befreit hat und die ihre Taten vor allem aufgrund ihrer Liebe und Treue zum Christengott setzte und erst in zweiter Instanz aufgrund der Liebe zum Ritterheiligen, wie im Werk mehrfach betont wird. Obwohl die narrative Inszenierung des Minneverhältnisses der Protagonisten zu ihren jeweiligen Frauen sich in den zwei Werken in einigen Punkten grundlegend unterscheidet, soll doch zunächst auf das Minnerittertum verwiesen werden.

Im „Heiligen Georg“ findet sich der erste Verweis auf das Minnerittertum des Protagonisten, so behaupte ich, im Geburtsmythos in der Fassung von Demetrius. Die an dieser Stelle aufgerufene, narrativ erzeugte und im Kontext der Marienverehrung symbolisch aufgeladene

paradiesische Szenerie mit umherspazierenden Rittern und Damen verweist hier erstmals auf ein religiös stilisiertes höfisches Minnerittertum, das in Verbindung mit der Geburtsschilderung Georgs nur auf dessen spätere Identität als Minneritter verweisen kann. Die Rolle Marias als Minnedame wird hier ebenso vorausgedeutet. Georgs sukzessive voranschreitende Parallelisierung mit Jesus Christus in Verbindung mit seiner Identität als Ritterheiliger verlangte auch nach einer höfischen Stilisierung des Himmelskönigs, um die Parallelisierung glaubwürdiger und die Anwendung des Konzepts des Minnerittertums auf Jesus und Maria möglich zu machen. Entscheidend ist hierfür Georgs Argumentation gegenüber seinem Bruder, warum er sich für den Gang zum heidnischen König Dacian und damit zum Martyrium entschieden hat. Hier führt er den Anblick des gekrönten himmlischen Brautpaares als wesentliche Motivation an und stilisiert Jesus Christus, den er an dieser Stelle als *himelischen degen*²⁷⁹ (Georg, V.994) bezeichnet, als höfischen Herrscher, der mit seinem Gefolge und seiner Dienerschaft im Himmelreich herrscht (vgl. Georg, V.993-1009). Im Zuge der voranschreitenden Parallelisierung Georgs mit Jesus Christus bezeichnet Reinbot, wohl in bewusster Analogie zum Himmelsfürsten, den Ritterheiligen in seiner Wiedererzählung des Geburtsmythos als *degen fruot* (Georg, V.4796). Damit aber nicht genug, wird das in der Forschung für die Georgslegende als konstitutiv angenommene Motiv des Drachenkampfes in Reinbots Werk entscheidend umgedeutet, sodass der Protagonist auch als ritterlicher Retter und Befreier brauchbar gemacht werden konnte. Indem der Ritterheilige im Kampf gegen den heidnischen Abgott Apoll diesen als Drachen bezeichnet und ihn letztlich besiegt, gliedert er sich wieder in die Tradition der Georgslegende ein. Apoll, der im Werk sinnbildlich für den heidnischen Glauben steht, verliert durch die Bekehrung Alexandrinas seine Macht über sie und wird durch den Ritterheiligen wieder zurück in die Hölle verbannt. Zudem ruft Reinbot gegen Ende seines Werks das Motiv der Minneritterschaft wieder in Erinnerung, wenn er die durch den Heidenfürsten Matribleiz geschilderte Minneritterepisode mit dem Motiv der himmlischen Krönung kombiniert.

Für Wolframs „Willehalm“ gestaltet sich das Konzept des Minnerittertums etwas komplexer. Das erste Mal findet sich das Motiv in der Vivianzhandlung in Bezug auf Vivianz und Gyburc. Hervorzuheben ist hierbei die Tatsache, dass das höfische Minnerittertum den

²⁷⁹ Für die Bezeichnung *degen* gibt Lexers Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, neben der in der Edition genutzten Übersetzung als „Jüngling“ und „Knabe“ auch die Möglichkeit der Bedeutung als „Krieger“ und „(Glaubens-)Held“ an (vgl. Kompetenzzentrum – Trier Center for Digital Humanities (Hrsg.): Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23; <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer>, abgerufen am 27.01.2024.). Letztere scheint mir für die Parallelisierung Georgs mit dem Himmelskönig an dieser Stelle wahrscheinlicher und nachvollziehbarer.

wesentlichsten Schnittpunkt zwischen Christen und Heiden bildet. Beide Seiten kämpfen um den Frauenlohn. Insofern wird Vivianz in Parallele zum heidnischen Minneritter Noupatris in die Erzählung eingeführt. Sowie der heidnische Ritter durch Frauenhand prachtvoll und edel ausgestattet worden war, so wurde Vivianz (unter besonderem Verweis auf die Kostbarkeit seines Schildes) von seiner Ziehmutter Gyburc ausgestattet. In diesem Zusammenhang wird die *wîbes minne* des Noupatris der *sippe minne* des Vivianz gegenübergestellt. Dies ist allerdings unter besonderer Berücksichtigung des im Prolog und der Enterbungsszene entwickelten religiösen Verwandtschaftskonstrukts zu analysieren und als heilsfördernd zu verstehen. Auch die Tatsache, dass Vivianz mit Gyburc nicht blutsverwandt ist, kann demzufolge nur in diese Richtung weisen. Auch die Verwundung Vivianz' mit der Minnelanze des Noupatris verweist auf die Bedeutung der Minne für den Ritterheiligen, der von dem Banner am Leben und aktiv gehalten wird, das er sich um seine Wunde bindet. Erst die Lösung des Minnebanners sorgt für die entscheidende Schwächung des Zöglings von Gyburc und führt schließlich zu dessen Tod. Dass das Minnerittertum auch unmittelbar mit der *triuwe* in Verbindung steht, wird anhand des Schildes des jungen Märtyrers verdeutlicht. Zudem wird in der Vivianzhandlung Gyburcs besondere Stellung und ihr Verhältnis zur Gesamtheit der Christenritter näher ausgeführt. Wie sich anhand der Einkleidungsthematik und verschiedener Exkurse des Gefolges Willehalms gezeigt hat, nimmt sie nicht nur für ihren Ehemann, sondern auch die Gesamtheit der Christenritter die Rolle der Minnedame ein. In diesem Zusammenhang muss auch auf den Vergleich ihrer Funktion mit jener Noachs aus der Bibel verwiesen werden.

Vor diesem Hintergrund gilt es nochmals die Tatsache hervorzuheben, dass sich die Vorstellungen von Minne bei Christen und Heiden mitunter grundlegend unterscheiden. Während die Heiden, wenn sie auf die *minne* Bezug nehmen, ausschließlich die (weltliche) Frauenminne meinen, sind für die Christen die weltliche und die göttliche *minne* nicht getrennt voneinander zu betrachten, sondern eng miteinander verbunden. Die Möglichkeit der Inszenierung von Gyburcs Verhältnis zu Vivianz und zu den Christenrittern im Kontext des Minnerittertums wird durch den Umstand ermöglicht, dass sie diese beiden Minneformen in sich vereint. Es zeigt sich also, dass in der Vivianzfigur und in der Vivianzhandlung bereits alle wesentlichen Merkmale und Voraussetzungen der Ritterheiligkeit behandelt werden, was letztlich auch für die Inszenierung von Willehalms Ritterheiligkeit von entscheidender Bedeutung ist. Dies führt zu der nächsten großen Gemeinsamkeit beider Werke: das narrative Stilmittel der Parallelisierung.

Sowohl im „Heiligen Georg“ als auch im „Willehalm“ wird die Parallelisierung genutzt, um die Heiligkeit der Protagonisten zu inszenieren. Im „Heiligen Georg“ wird Georg mit Jesus

Christus und Alexandrina mit der Heiligen Jungfrau Maria parallelisiert, deren himmlische Hochzeit und Krönung sie letztlich nachbilden sollen. Eine der wichtigsten Voraussetzungen zum Gelingen dieses Unterfangens war, wie oben bereits angeführt, die höfische Stilisierung des Himmelskönigs und auch seiner Mutter/Braut Maria. Im Falle des „Willehalm“ wird die Heiligkeit über Vivianz inszeniert, dessen Nachfolge Willehalm in der Todesszene antritt. Genauso wie die heilige Identität des jungen Märtyrers von seiner Ziehmutter Gyburc abhängig war, ist auch Willehalms Identität von Gyburc abhängig. Dies wird nicht nur offensichtlich an der Parallelisierung der Todesszene Vivianz' mit der Tröstung des Markgrafen durch Gyburc, sondern auch an den Geschehnissen vor, während und nach Willehalms Ankunft am französischen Hoftag in Laon und seinem dortigen Hilfeansuchen für Gyburc, die ebenso in Analogie zur Vivianzhandlung gebracht werden können. Doch sind es gerade die Abweichungen von der Vivianzhandlung, die Willehalms besonderes Verhältnis zu Gyburc und die Abhängigkeit seiner Ritterheiligkeit von ihrer Person markieren. Verwiesen sei hier insbesondere auf den zusätzlichen Ölbaum unter dem Willehalm, neben einem Lindenbaum, in Laon Platz nimmt, während Vivianz nur unter einem Lindenbaum saß. Der Ölbaum als Verweis auf Gyburc in ihrer Parallelisierung mit Noah verweist dabei nicht nur auf die Abhängigkeit von Willehalms Heiligkeit von ihr, sondern auch auf die Bedeutung, die sie für die Gesamtheit der Christenritter einnimmt. Außerdem sei auf das Motiv des Feuers verwiesen, angesichts dessen erstmals wieder seit dem Prolog die Heiligkeit des Protagonisten explizit angesprochen wird. Das Motiv des Feuers stellt über den Bezug zum im Mönchskloster verbrannten Schild Willehalms und in Analogie zur Vivianzhandlung den entscheidenden Anknüpfungspunkt für Gyburc her. Während der Schild in der Vivianzhandlung die *triuwe* Vivianz' gegenüber seiner Ziehmutter markiert, wird der verlorene Schild bei Willehalm über das Motiv des Feuers mit der Sorge des Markgrafen um seine Ehefrau und in diesem Zusammenhang unmittelbar mit der Inszenierung seiner Heiligkeit verknüpft. Die narrative Strategie der Parallelisierung verdeutlicht gleichermaßen die Abhängigkeit der Figuren voneinander.

Im Falle des „Heiligen Georg“ wird diese Abhängigkeit Alexandrinas und Georgs voneinander, vor allem was die Inszenierung von Heiligkeit betrifft, besonders deutlich im Resurrektionswunder vor Augen geführt. Dabei wird deutlich, dass diese Abhängigkeit auch mit einer gewissen Hierarchisierung verbunden ist. Die Aufforderung Georgs an die Wiederauferstandenen, Alexandrina seine Untergebenheit zu versichern und die darauffolgende Bitte, auch Maria nicht ungegrüßt zu lassen, verdeutlichen einerseits Georgs hierarchische Unterlegenheit gegenüber der bereits in den Himmel aufgefahrenen und gekrönten Alexandrina und andererseits die Abhängigkeit Georgs von der gemarterten Königin, um das Konzept von

Heiligkeit über die Parallelisierung zu erfüllen. Denn erst nachdem Georg sein Martyrium beendet hat, kann auch die Parallelisierung vollends finalisiert werden und Alexandrina in Parallele zur Himmelskönigin Maria sowie Georg in Parallele zu Jesus Christus können den Platz des himmlischen Brautpaares einnehmen.

Im „Willehalm“ ist das Abhängigkeitsverhältnis etwas komplexer ausgestaltet, da es drei Figuren umfasst: Vivianz, Willehalm und Gyburc. Genauso wie die Heiligkeit des Protagonisten über dessen Anbindung an Vivianz inszeniert wird, wird auch seine Minneritterschaft zu Gyburc inszeniert. Wieder ist dabei eine Hierarchiebildung zu beobachten. Der Verweis Vivianz' auf die *hohe minne und den werden gruoz* (Willehalm, V.64, 6) in direktem Zusammenhang mit der kostbaren Ausstattung durch Gyburc deuten auf eine Höherstellung der ehemaligen Heidenherrscherin auch im Kontext der Heiligkeit hin. Ihre weltliche Höherstellung war zuvor schon durch ihre Rolle als Erzieherin vorgebildet, die den jungen Märtyrer die ritterlichen Tugenden vermittelte und so einen wichtigen Beitrag zu seiner Identitätsbildung leistete. Doch damit endet die Hierarchisierung nicht, denn bei der Beschreibung der Schwertleite Vivianz' wird deutlich, dass der Markgraf von der Anwesenheit seines Neffen profitiert und nicht umgekehrt. Während Gyburcs Wirken auf die Erziehung und Ausstattung des jungen Ritterheiligen unmissverständlich und wiederholt betont wird, bleibt die Rolle Willehalms eine untergeordnete. Die hierarchische Unterordnung unter Gyburc wird später im Text auch bezüglich des Markgrafen deutlich. Die im „Willehalm“ konstruierte „heilige Hierarchie“ stellt demzufolge Gyburc unzweifelbar an die Spitze, dicht gefolgt von ihrem Ziehsohn Vivianz und dies abschließend mit dem heiligen Markgrafen. Das in der Vivianzhandlung inszeniert Minnerittertum zwischen Vivianz und Gyburc ist dabei, wie die Analysen zeigten, ein religiöses Minnerittertum und bezieht sich in erster Linie auf Gyburc in ihrer Verkörperung der Gottesliebe. Diese Interpretationsweise macht die Diskussion um die Altersproblematik, aber auch die verwerfliche moralische Komponente, die eine Minnebeziehung Vivianz' zu seiner Ziehmutter mitbringen würde, obsolet. Gleichzeitig ist das in der Vivianzhandlung konstruierte religiöse Minnerittertum eine notwendige Voraussetzung für das Verständnis der Minnebeziehung zwischen Gyburc und Willehalm sowie der daraus resultierenden Inszenierung von Willehalms Ritterheiligkeit.

Die Bedeutung und Präsenz dieser hierarchischen Konstruktionen in beiden Werken für die Inszenierung der Ritterheiligkeit der jeweiligen Protagonisten und die Tatsache, dass es innerhalb der Sphäre der Transzendenz/Heiligkeit eigentlich keine Hierarchisierungen geben dürfte, lässt darauf schließen, dass diese ein besonderes Charakteristikum der Ritterheiligkeit sind.

Das in beiden Werken konstruierte religiöse Minnekonzept ist der Schlüssel zum Verständnis beider Texte und bildet die größte Schnittstelle. Dafür spielt letztlich auch die (Gottes-)triuwe eine wesentliche Rolle. Die triuwe wird bereits zu Beginn der ersten Schlacht im Kontext der Minne aktualisiert: *ist minne wariu triuwe | so erwarp da manges heldes tot | den wiben da heime jamers not* (Willehalm, V.15, 16-18) und auch John Greenfield hob in seinen Ausführungen hervor, dass die triuwe die wichtigste Voraussetzung für Gyburcs und Willehalms Beziehung ist. John Greenfield konstatierte, dass die triuwe die Voraussetzung zur Erlangung der *rehten minne* (also Gottesminne) ist. Demzufolge und angesichts des religiös inszenierten Minnerittertums stellte ich die Behauptung auf, dass die von John Greenfield genannte *rehte minne* in Analogie zur *war[en] triuwe* steht und damit entscheidend für die Inszenierung von Heiligkeit in den beiden Texten ist. Im „Willehalm“ wird so etwa explizit auf die triuwe Vivianz’ verwiesen, die er gegenüber Gyburc aber vor allem auch gegenüber Gott zeigt, indem er den Schild nicht auf dem Schlachtfeld zurücklässt. Schon hier beweist er sich seiner Ritterheiligkeit als würdig. Der Schild ist es schließlich auch, der für Willehalms Ritterheiligkeit über das Motiv des Feuers und der Anknüpfung an Gyburc in der brennenden Burg Orange von zentraler Bedeutung ist. Auch hier findet sich also ein Beweis für die religiöse Inszenierung des Minnerittertums.

Auch im „Heiligen Georg“ stehen *minne* und *triuwe* in unmittelbarem Zusammenhang mit Gott. So begrüßt der Ritterheilige Alexandrina nach ihrer Bekehrung mit folgenden Worten: *dir wont der heiligeist bî | und diu wære minne, | reine küniginne [...]* (Georg, V.2802-2804) und beginnt durch die Namensgebung der Königin sogleich die Parallelisierung mit der Gottesmutter. Nur wenige Verse später kommt es zur Wundertaufe der Königin, bei der Gott höchstpersönlich als Taufpate agiert (vgl. Georg, V.2893-2895). Dieser Umstand ist insofern von besonderer Bedeutung, da Gott im „Heiligen Georg“ insgesamt nur zweimal persönlich in Erscheinung tritt. Das erste Mal greift er in das Handlungsgeschehen ein, als Georg im Turmkerker Dacians unter einem schweren Holzbrett gefangen liegt. In dieser Situation erscheint der Himmelskönig, befreit den Ritterheiligen aus seiner misslichen Lage und appelliert an dessen triuwe ihm gegenüber: *lieber friunt Georî, | der edeln liute herre, | du getrûwest mir vil verre. | Georî, friunt, kum von mir niht* (Georg, V.1786-1789). Das zweimalige persönliche Eingreifen Gottes in die Handlung verknüpft dabei die Motive triuwe und wære minne und stellt sie in direktem Zusammenhang mit dem Wirken Gottes.

Die zuvor mit Andreas Krass thematisierten spezifischen Charakteristika der Ritterexistenz, die unter anderem eine Erfüllung der Liebesbeziehung vorsehen, werden in beiden Texten im

Kontext der Heiligkeit angepasst. Dafür strebten beide Verfasser nach einer möglichst weitreichenden Entsexualisierung der Protagonistinnen, ohne ihre Ritterexistenz zu gefährden.

Im „Heiligen Georg“ bleibt die Beziehung zwischen dem Markgrafen und Alexandrina rein auf einer geistlich-asketischen Ebene. Die Nähe Georgs zu weiblichen und jungfräulichen Märtyrerinnen, aufgrund seiner vielfältigen Marterung wurde bereits hervorgehoben und ist eine von vielen Methoden, um den Ritterheiligen an die Jungfräulichkeit heranzuführen. Nichtsdestotrotz hält Reinbot die erotische Anziehungskraft des Ritterheiligen aufrecht, indem er sich einer explizit erotischen Metaphorik bei der Schilderung seines Geburtsmythos bedient, oder immer wieder auf die besondere Schönheit des Ritterkörpers verweist. Andreas Krass sprach in diesem Zusammenhang etwa von einer „Erotisierung“ des heiligen Körpers, die in Analogie zu seinem auratischen Körperkonzept inszeniert werde. Auch die Missinterpretation der Beziehung als höfische Minnebeziehung und als Ehebruch von Seiten Dacians streben eine Aufrechterhaltung der erotischen Ausstrahlungskraft des Markgrafen an. Demgegenüber steht die Beharrlichkeit Georgs gegenüber den sexuellen Verführungsversuchen des heidnischen Abgotts Apoll und Dacians. Auch die sexuelle Strafe Dacians durch die ehemalige Heidenherrscherin zielt darauf ab, sie selbst aus ihren sexuellen Verpflichtungen als Ehefrau gegenüber Dacian zu lösen. Die Heilung des gemarterten Körpers der Alexandrina durch Georg ermöglicht schließlich ihre vollständige Revirginisierung. Aber auch dem Ritterheiligen wird durch seine enge Anbindung an die Jungfrau Maria eine jungfräuliche Aura verliehen. Die wiederkehrenden Verweise auf das Hohelied im Kontext der himmlischen Hochzeit ermöglichen die Verwendung einer explizit erotischen Metaphorik, ohne die Heiligkeit des Protagonisten und Alexandrinas zu gefährden.

Bei Wolframs „Willehalm“ erfolgt die Entsexualisierung des Protagonisten vor allem durch dessen Parallelisierung mit Vivianz. Hierfür ist die Altersproblematik ein entscheidendes Kriterium, denn während der junge Märtyrer zu jung ist, um als Minneritter gelten zu können, ist Willehalm eigentlich zu alt, um als solcher zu fungieren. Dennoch ist die Beziehung zwischen Willehalm und Gyburc nicht nur rein platonisch wie bei Georg und Alexandrina, und es kommt durchaus zu Schilderungen von expliziten Liebesszenen. Dennoch versucht auch Wolfram, diese Szenen zu entschärfen, wenn er etwa Gyburc nach dem Liebesakt ein Gebet sprechen lässt, dass einem Glaubensbekenntnis zum Christengott gleichkommt. Auch Gyburcs Verkörperung der Gottesminne und die Tatsache, dass die Ehe zwischen Gyburc und Willehalm, im Gegensatz zu ihrer vorangegangenen Verbindung mit Tybalt, göttlich legitimiert ist, relativieren die Bedeutung der Liebesszenen. Des Weiteren wird Gyburc nicht müde zu betonen, dass ihre Minne und *triuwe* zu Gott über jenen zu Willehalm stehen. Ob Willehalms

finale Entsexualisierung durch seinen und Gyburcs Klostergang am Ende des Werkes (wie er in den Vorlagentexten stattfindet) von Wolfram geplant war, bleibt aufgrund des Fragmentstatus' seines Werkes im Ungewissen.

Es zeigt sich also, dass sowohl im „Heiligen Georg“ als auch im „Willehalm“ die weiblichen Akteurinnen, insbesondere Alexandrina und Gyburc, für die Inszenierung der Ritterheiligkeit der jeweiligen Protagonisten von fundamentaler Bedeutung sind. Sei es im Falle des „Heiligen Georg“, um das Motiv der himmlischen Hochzeit und Krönung nach dem Vorbild Jesu Christi und Marias umsetzen zu können und so die Heiligung zu finalisieren, oder wie im Falle des „Willehalm“ über die Inszenierung eines religiös stilisierten Minnerittertums und der daraus resultierenden Abhängigkeit des Protagonisten von den Aufträgen und Taten seiner Ehefrau, Willehalm möglichst nahe an die Ritterheiligkeit anzunähern.

Die Wahl, die Analysen dieser Arbeit mit dem „Heiligen Georg“ Reinbots, und damit dem eigentlich jüngeren Text zu beginnen, lässt sich daraus erklären, dass es Reinbot wesentlich besser und kohärenter gelungen ist die Ritterheiligkeit des Markgrafen narrativ zu inszenieren und seine Heiligkeit durch dessen Himmelfahrt zu finalisieren. Die von Wolfram aufgemachten, vielfältigen Problemfelder ließen sich hingegen nur unter großem narrativen Aufwand und teilweise auch nur unzureichend lösen und mit der mittelalterlichen Vorstellung von (Ritter-)Heiligkeit kompatibel machen. Auch der Abbruch des Werkes und sein Verbleiben im Status eines Fragments, ohne die endgültige Heiligung des Protagonisten zu Ende zu führen, erschweren die Gesamtdeutung des „Willehalm“. Dennoch spricht der Versuch der Parallelisierung des Protagonisten mit Vivianz unter Rückgriff auf Gyburc dafür, Willehalm den Status eines Ritterheiligen zu verleihen.

Bibliografie

Primärtexte:

Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung aus dem 14. Jahrhundert. Mittelhochdeutscher Text aufgrund der sämtlichen Ausgaben zum ersten Mal kritisch herausgegeben von Friedrich MAURER. Leipzig: Reclam 1934 (Deutsche Literatur: 2. Geistliche Dichtung des Mittelalters; 6).

Reinbot von Durne, Der Heilige Georg. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar und Materialien zur Stofftradition herausgegeben von Christian BUHR, Astrid LEMBKE und Michael R. OTT. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2020.

Reinbot von Durne, Der Heilige Georg. Nach sämtlichen Handschriften herausgegeben von Carl von KRAUS. Heidelberg: Winter 1907 (Germanische Bibliothek: 3. Abteilung, Kritische Ausgaben altdeutscher Texte; 1).

Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Mittelhochdeutscher Text der Ausgabe von Werner SCHRÖDER. Völlig neubearbeitete Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter KARTSCHOKE. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 1989 (Reprint 2020).

Sekundärliteratur zum „Heiligen Georg“

ANGENENDT, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 1997.

BACHORSKI, Hans Jürgen und Judith KLINGER: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden. In: Klaus Ridder und Otto Langer (Hrsg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Berlin: Weidler Buchverlag 2002 (Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld 18.-20. März 1999).

BENZ, Maximilian und Julia WEITBRECHT: *Honicmaeziu maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne. In: Susanne Köbele und Claudio Notz (Hrsg.): Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ›Erbauungs‹-Konzepten des Mittelalters. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019 (Historische Semantik; 30).

BERTAU, Karl: Deutsche Literatur im Europäischen Mittelalter. Band II. 1195-1220. München: Verlag C.H. Beck 1973.

BRINKER, Klaus: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität 1968.

BRINKER, Claudia: Marienbilder – Marienrollen. Das Marienlob des Pseudo-Gottfried von Straßburg. In: Claudia Opitz, Hedwig Röckelein u.a. (Hrsg.): Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18.Jahrhundert. Zürich: Chronos 1993 (Clio Lucernensis; 2), S. 53-80.

BUHR, Christian/LEMBKE, Astrid/OTT, Michael R. (Hrsg.): Reinbot von Durne: Der Heilige Georg. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar und Materialien zur Stofftradition. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2020.

BULL, Klaus-Michael: 3. Die Apostelgeschichte (Apg). Bibelkunde des Neuen Testaments. Die kanonischen Schriften und die Apostolischen Väter. Überblicke – Themakapitel – Glossar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸2018. In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): Digitale Bibelkunde; <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/bibelkunde/bibelkunde-nt/apostelgeschichte-apg> (zuletzt abgerufen am 11.02.2024 um 21:27).

CESCUTTI, Eva: „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“. Begehren, Körper, Text - und das Lebensmodell Kloster: Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert. In: Krass, Andreas und Alexandra Tischel: Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe. Berlin: Erich Schmidt 2002.

FEISTNER, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt; 20).

FRANK, Thomas: Märtyrer in christlicher Mission im frühen Mittelalter. In: Andreas Krass und Thomas Frank (Hrsg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 2008.

GREULICH, Markus: Stimme und Ort. Narratologische Studien zu Heinrich von Veldeke, Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2018 (Philologische Studien und Quellen; 264).

HAMMER, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2015 (Literatur/Theorie/Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik; 10).

HAMMER, Andreas: »Kere und var zu Criste, / oder stirb in kurtzer vriste«. Zum Zusammenhang von Gewalt und Heidenbekehrung in der Heldenepik. In: LiLi 39/4 (2009), S. 105-131.

HAMMER, Andreas und Stephanie SEIDL: Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mhd. »Passional«. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 130/2 (2008), S. 272-297.

HAUBRICHS, Wolfgang: Georg, Heiliger. In: Gerhard Krause u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 12. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 1984, S. 380-384.

HAUBRICHS, Wolfgang: Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. Königstein/Ts: Scriptor 1979 (Theorie - Kritik – Geschichte; 13).

KONRAD-VOLLMANN, Benedikt: Die geheime Weltlichkeit der Legende. Fortleben und Verwandlung antikweltlicher Erzählstoffe in der Legende. In: Christoph Huber u.a. (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2000.

KÖBELE, Susanne: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 134/3 (2012), S. 365-404.

KRASS, Andreas: Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters. In: Andreas Krass und Thomas Frank (Hrsg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 2008.

KRASS, Andreas: Zwischen Himmel und Erde. Der heilige Rock und das Engelskleid als Zeichen der menschlichen Doppelnatur. In: Gisela Engel und Susanne Scholz (Hrsg.): Kopf- und andere Tücher. Berlin: trafo 2005 (Salecina-Beiträge zur Gesellschafts- und Kulturkritik; 6).

LEMBKE, Astrid: Erzählte Heiligkeit. St. Georg in mittelalterlicher Dichtung. Berlin: trafo 2008 (Reihe Hochschulschriften; 23).

MAISURADZE, Giorgi: Der Heilige Georg – Ein Held christlicher politischer Theologie. In: Sigrid Weigel (Hrsg.): Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen. München: Wilhelm Fink Verlag 2007, S. 95-99.

MASSER, Achim: Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1976 (Grundlagen der Germanistik; 19).

MERTENS, Volker: Religiöse Identität in der mittelhochdeutschen Kreuzzugsepik (Pfafe Konrad: Rolandslied, Wolfram von Eschenbach: Willehalm). In: Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok (Hrsg.): Greifswalder Beiträge zum Mittelalter. Greifswald: Reineke Verlag 1997 ("Chanson de Roland" und "Rolandslied". Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne 11 et 12 Janvier 1996).

MURRAY, Alan: Reinbot von Durne's "Der heilige Georg" as Crusading Literature. In: Forum for Modern Language Studies 22/2 (1996), S. 172-183.

MÜLLER, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2007.

OHLY, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1958 (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main Geisteswissenschaftliche Reihe NR. 1)

OPITZ, Claudia und Gabriela SIGNORI: Metamorphosen einer Heiligen. Marienverehrung in sozial- und geschlechtergeschichtlicher Perspektive. In: Claudia Opitz, Hedwig Röckelein u.a. (Hrsg.): Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert. Zürich: Chronos 1993 (Clio Lucernensis; 2), S. 11-20.

RENGGLI, Franz: Selbstzerstörung aus Verlassenheit. Die Pest als Ausbruch einer Massenpsychose im Mittelalter. Zur Geschichte der frühen Mutter-Kind-Beziehung. Hamburg: Rasch und Röhring Verlag 1992.

RICHES, Samantha J.E.: St. George as a male virgin martyr. In: Samantha J.E. Riches und Sarah Salih (Hrsg.): Gender and Holiness. Men, Women and Saints in Late Medieval Europe. London/New York: Routledge 2002, S. 79-99.

SARNOWSKY, Jürgen: Der Deutsche Orden. München: C.H. Beck 2007.

SCHAUER, Ingrid: Dialoge in Wolframs von Eschenbach Willehalm. Diplomarbeit. Universität Wien 2013.

SCHMITZ, Markus (Hrsg.): Die legend vnd dz leben des hochgelopten manlichen ritters sant joergen. Kritische Neuedition und Interpretation einer alemannischen Prosalegende des heiligen Georg aus dem 15. Jahrhundert. Berlin: E. Schmidt 2013 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit; 49).

SCHREINER, Klaus: Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer: Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Adelsfrömmigkeit. In: Claudia Opitz, Hedwig Röckelein u.a. (Hrsg.): Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18.Jahrhundert. Zürich: Chronos 1993 (Clio Lucernensis; 2), S. 213-242.

SCHREINER, Klaus: Siegbringende Marienbilder. Formen und Funktionen bildhafter Kommunikation in militärischen Konflikten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. In: Peter Strohschneider (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 2009 (DFG-Symposion 2006).

SCHREINER, Klaus: Von der Geliebten zur himmlischen Schutz- und Siegesfrau. In: Drews, Wolfram und Bruno Quast (Hrsg.): Frühmittelalterliche Studien 42/1 (2008), S. 399-424.

SCHWARZ, Monika: Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit. Inaugural-Dissertation. Universität Köln 1972.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Das Hohelied als Allegorie. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.): Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen. Frankfurt am Main 2017 (Österreichische Biblische Studien; 47).

SEIDL, Stephanie: Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2012 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 141).

STROHSCHNEIDER, Peter: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift Beiheft 55 (2014), S. 295-305.

STROHSCHNEIDER, Peter: Georius miles – Georius martyr. Funktionen und Repräsentationen von Heiligkeit bei Reinbot von Durne. In: Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002, S. 781–811.

THEISEN, Joachim: Des Helden bester Freund. Zur Rolle Gottes bei Hartmann, Wolfram und Gottfried. In: Christoph Huber u.a. (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2000.

VOLLMANN-PROFE, Gisela: Der Prolog zum ‚Heiligen Georg‘ des Reinbot von Durne. In: Klaus Grubmüller u.a. (Hrsg.): Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1979, S. 320–341.

VOLLMANN, Benedikt Konrad: Die geheime Weltlichkeit der Legende. Fortleben und Verwandlung antik-weltlicher Erzählstoffe in der Legende. In: Christoph Huber / Burghart Wachinger / Hans-Joachim Ziegeler (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Tübingen: Max Niemeyer Verlag GmbH 2000, S. 17-25.

WEHRLI, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Stuttgart: Reclam ³1997.

WEITBRECHT, Julia: Besprechungen zu Stephanie Seidls: Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters. Berlin u. Boston: de Gruyter 2012, X, 267 S., 4 Abb. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 141) und Astrid Lembkes: Erzählte Heiligkeit. St. Georg in mittelalterlicher Dichtung. Berlin: trafo Wissenschaftsverlag 2008, (Reihe Hochschulschriften; 23).

WILLIAMS-KRAPP, Werner: Reinbot von Durne. In: Verfasserdatenbank: Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH 2012; <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/VDBO/entry/vdbo.killy.5297/html>. (zuletzt aufgerufen am 17.02.2024 um 10:51).

WYSS, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik. Erlangen: Verlag Palm & Enke Erlangen 1973 (Erlanger Studien; 1).

Sekundärliteratur zum „Willehalm“

BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia: Gyburc – medietas. In: Claudia Brinker-von der Heyde und Niklaus Largier (Hrsg.): Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Peter Lang 1999, S. 337-351.

BUMKE, Joachim: Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1959.

BUMKE, Joachim: Wolfram von Eschenbach. Stuttgart: Metzler ⁸2004 (Sammlung Metzler; 36).

BUTZER, Günther und Joachim JACOB (Hrsg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. Berlin: Springer-Verlag GmbH ³2021.

FEICHTENSCHLAGER, Martina: Entblössung und Verhüllung: Inszenierungen weiblicher Fragilität und Verletzbarkeit in der mittelalterlichen Literatur. Göttingen: V&R unipress 2016.

FISCHER, Hubertus: Gyburc und Alyze oder Krieg und Frieden. In: Ulrike Gaebel und Erika Kartschoke (Hrsg.): Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier 2001 (LIR: Literatur – Imagination – Realität. Anglistische, germanistische, romanistische Studien; 28), S. 35-43.

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

GEROK-REITER, Annette: Die Hölle auf Erden. Überlegungen zum Verhältnis von Weltlichem und Geistlichem in Wolframs „Willehalm“. In: Christoph Huber / Burghart Wachinger / Hans-Joachim Ziegeler (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Tübingen: Max Niemeyer Verlag GmbH 2000, S. 171-194.

GIBBS, Marion E.: Wolfram's Use of imagery as an Aspect of his Narrative Art in *Willehalm*. In: Martin H. Jones und Timothy McFarland (Hrsg.): Wolframs "Willehalm": Fifteen Essays. New York/Suffolk: Camden House 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture), S. 191-209.

GIES, Kathrin: Noah. In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/29356> (zuletzt aufgerufen am 09.02.2024; 16:28).

GREENFIELD, John / MIKLAUTSCH, Lydia: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998.

GREENFIELD, John: Vivianz: an analysis of the martyr figure in Wolfram von Eschenbach's "Willehalm" and in his Old French Source Material. Erlangen: Verlag Palm und Enke 1991 (Erlanger Studien; 95).

GREENFIELD, John: "ir sît durh triuwe in dirre nôt": The Role of *triuwe* in Wolfram's *Willehalm*. In: Martin H. Jones und Timothy McFarland (Hrsg.): Wolframs "Willehalm": Fifteen Essays. New York/Suffolk: Camden House 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture), S. 61-76.

GRENZLER, Thomas: Erotisierte Politik -Politisierte Erotik? Die politisch-ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs „Willehalm“, im „Nibelungenlied“ und in der „Kudrun“. Göppingen: Kümmerle Verlag 1992 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 552).

HARTMANN, Sieglinde: Deutsche Liebeslyrik vom Minnesang bis zu Oswald von Wolkenstein oder die Erfindung der Liebe im Mittelalter. Wiesbaden: Reichert 2012.

HEINZLE, Joachim: Die Heiden als Kinder Gottes. Notiz zum „Willehalm“. In: ZfdA 123/3 (1994), S. 301-308.

JOCHUM-GODGLÜCK, Christa: Namen und die Konstruktion christlicher und heidnischer Räume in Wolfram von Eschenbachs Willehalm. In: LiLi, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 39/4 (2009), S.132-144.

KIENING, Christian: Reflexion – Narration: Wege zum „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1991 (Hermaea Germanistische Forschungen Neue Folge; 63).

KNAPP, Fritz P.: V. Perspektiven der Narration. In: Joachim Heinzle (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. (Band I: Autor, Werk, Wirkung) Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011.

KOCH, Elke: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2006 (Trends in Medieval Philology 8).

KOLB, Herbert: Ein Kreuz mit drei Enden. Zu Wolframs „Willehalm“ 406,1-407,7. In: ZfdA 116/4 (1987), S. 268-279.

KOMPETENZZENTRUM – TRIER CENTER FOR DIGITAL HUMANITIES (Hrsg.):
Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, digitalisierte Fassung im
Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23;
<https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer>, abgerufen am 27.01.2024.).

MAJOROSSY, Imre Gábor: Bittersüße Begegnungen: Grenzüberschreitende Liebesbeziehungen und Freundschaften im Schatten der Kreuzzüge. Berlin: Frank & Timme GmbH 2015 (Literaturwissenschaft; 49).

McFARLAND, Timothy: Gyburc's Dilemma: Parents and Children, Baptism and Salvation. In: Martin H. Jones und Timothy McFarland (Hrsg.): Wolframs "Willehalm": Fifteen Essays. New York/Suffolk: Camden House 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture), S. 121-142.

MIKLAUTSCH, Lydia: Minne – Flust. Zur Rolle des Minnerittertums in Wolframs „Willehalm“. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 117/2 (1995), S. 218-234.

OHLY, Friedrich: Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm. In: ZfdA 91/1 (1961), S. 1-37.

PALAU, Ines: Bild – Macht – Gender: Blicke, Bilder und Geschlechterrollen in der höfischen Epik. Berlin: J.B. Metzler 2022.

RIEDE, Peter: Ölbaum. In: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/29524/> (zuletzt aufgerufen am 26.12.2023; 21:14).

SCHÄUFELE, Eva: Normabweichendes Rollenverhalten: Die kämpfende Frau in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. Göppingen: Kümmerle Verlag 1979 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 272).

SCHMID, Elisabeth: Enterbung, Ritterethos, Unrecht: Zu Wolframs „Willehalm“. In: ZfdA 107/4 (1978), S. 259-275.

SCHNYDER, Mireille: *manlîch sprach daz wîp*. Die Einsamkeit Gyburcs in Wolframs „Willehalm“. In: Claudia Brinker-von der Heyde und Niklaus Largier (Hrsg.): *Homo Medietas*. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Peter Lang 1999, S. 507-520.

SCHRÖDER, Werner: *Armuot*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 34/4 (1960), S. 501-526.

SCHRÖDER, Werner: „*Deswar ich liez ouch minne dort*“: Arabel-Gyburcs Ehebruch. In: Varty, Kenneth (hrsg.): *An Arthurian Tapestry: essays in memory of Lewis Thorpe*. Glasgow: The French Department of the University of Glasgow 1981, S. 308-327.

SCHRÖDER, Werner: *mort und ritterschaft* bei Wolfram. Zu „Willehalm“ 10, 18-20. In: Ebenbauer, Alfred (Hrsg.): *Philologische Untersuchungen gewidmet Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag*. Wien: Braumüller 1984 (*Philologica Germanica*; 7).

VETTER, Angila: Textgeschichte(n): Retextualisierungsstrategien und Sinnproduktion in Sammelverbänden. Der „Willehalm“ in kontextueller Lektüre. Berlin: Erich Schmidt Verlag GmbH & Co. KG 2018 (*Philologische Studien und Quellen*; 268).

WEIGEL, Sigrid: *Pietà und Mater dolorosa* – Trauer, (Selbst-)Mitleid und die Universalisierung der Opfer. In: Sigrid Weigel (Hrsg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegen*. München: Willhelm Fink Verlag 2007, S. 169-172.

WELLS, David A.: Religious Disputation Literature and the Theology of *Willehalm*: An Aspect of Wolfram's Education. In: Martin H. Jones und Timothy McFarland (Hrsg.): *Wolframs "Willehalm": Fifteen Essays*. New York/Suffolk: Camden House 2002 (*Studies in German Literature, Linguistics and Culture*), S. 145-166.

WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Willhelm: *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters*. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin: Walter de Gruyter 1960 (Reprint 2012).

WILLSON, Harold Bernard: Einheit in der Vielheit in Wolframs „Willehalm“. In: *ZfdPh* 80 (1961), S. 40-62.

YOUNG, Christopher: *Narrative Perspektiven in Wolframs „Willehalm“*. Tübingen: M. Niemeyer 2000 (*Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte*; 104).

Anhang

Abstract

Die Inszenierung von Ritterheiligkeit über weibliche Akteurinnen ist Thema der vorliegenden Masterarbeit. Die Basis für die Untersuchungen dieser Arbeit bilden dabei die beiden mittelhochdeutschen Werke „Der Heilige Georg“ des Reinbot von Durne und der „Willehalm“ des Wolfram von Eschenbach. Ausschlaggebend für die Auswahl dieser beiden Werke war, neben des expliziten Verweises auf Wolfram und den „Willehalm“ im „Heiligen Georg“, die ähnliche Figurenkonstellation und die funktionelle Anlage der weiblichen Akteurinnen. Ausgehend davon konnte herausgefunden werden, dass beide Verfasser mit ähnlichen narrativen Techniken die Inszenierung der Ritterheiligkeit ihrer jeweiligen Protagonisten umsetzten. Die Analyse der jeweiligen Figurenkonstellationen sowie der zwischen den Figuren bestehenden Abhängigkeiten, offenbarte die fundamentale Bedingtheit der Ritterheiligkeit und ihrer Inszenierung von weiblichen Akteurinnen. In beiden Fällen spielt hierfür das narrative Stilmittel der Parallelisierung eine entscheidende Rolle. Im Falle des „Heiligen Georg“ werden der Protagonist Georg und die bekehrte heidnische Königin Alexandrina mit Jesus Christus und Maria parallelisiert. Die Abhängigkeit der Ritterheiligkeit Georgs ergibt sich in diesem Falle vor allem aus dem Umstand, dass diese Parallelisierung und damit auch die Inszenierung der Heiligkeit mittels des Motivs der himmlischen Hochzeit vermittelt wurde. Um die Ritteridentität Georgs auch in der Sphäre der Heiligkeit aufrecht halten zu können, war es dabei notwendig auch Jesus Christus und Maria höfisch-weltlich zu stilisieren. Im „Willehalm“ wird der gleichnamige Protagonist hingegen mit dem Märtyrerheiligen Vivianz parallelisiert der in einem religiös stilisierten Minneverhältnis zu seiner Ziehmutter Gyburc steht. Dieses Minneverhältnis wird durch Gyburcs gleichzeitiger Verkörperung der weltlichen- und der Gottesliebe ermöglicht. Insofern steht also auch Willehalm und die Inszenierung seiner Ritterheiligkeit in Abhängigkeit von den Taten und Aufträgen seiner Ehefrau.