

Bent Gebert (Konstanz)

Agon – Faszination – Dialog

Religionsgespräche im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach und in der *Arabel* Ulrichs von dem Türlin

I Vielfalt? Zum ambivalenten Zeugniswert mittelalterlicher Religionsgespräche

In postsäkularen Kontexten kommt interreligiösen Dialogen besonderer Stellenwert zu, da sie erlauben, das Selbst- und Fremdverständnis von Gläubigen unter Bedingungen von Verschiedenheit zu artikulieren – „innerhalb der eigenen plural verfassten Tradition ebenso wie gegenüber konkurrierenden religiösen und nicht-religiösen Weltbildern“.¹ Oft werden sie daher mit der doppelten Erwartung verbunden, einerseits Fundamentalismus rational zu entschärfen, andererseits aber auch Indifferenz entgegenzutreten, die aus der Optionalisierung von Religion hervorgehen mag.² Gemessen an diesen Erwartungen fallen Rückblicke auf Religionsgespräche der Vormoderne oft ernüchternd aus. Zum einen, weil die europäische Kontaktgeschichte der Monotheismen im Mittelalter, ungeachtet ihrer Verflechtungen in vielen Räumen, Epochen und Dimensionen, nur höchst ungleichartig auch textlichen Niederschlag gefunden hat: Abgesehen von kritischen Berichten und polemischen Abgrenzungen fanden zwischen Christen und Muslimen kaum „echt[e] Religionsgespräch[e]“ vor dem 12. Jahrhundert statt, schriftliche Diskussionen, die auf islamische Territorien beschränkt blieben, entwarfen eher „Idealbilder“ und

1 Christian Wiese: Einleitung. In: *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*. Hrsg. von Christian Wiese, Stefan Alkier, Michael Schneider. Berlin 2017, S. 1–26, hier S. 5; vgl. auch Jacques Waardenburg: Art. Religionsgespräche I. Allgemein. In: *Theologische Realenzyklopädie* 28 (1997), S. 631–640, hier S. 632.

2 Vgl. Karl Lehmann: Kriterien des interreligiösen Dialogs. In: *Stimmen der Zeit* 227 (2009), S. 579–595; aus der „oft verwirrende[n] und widersprüchliche[n] Vielfalt der Religionen“ (S. 579) resultiere einerseits „oft ein sehr militantes Verhältnis zu anderen Religionen“, andererseits die Gefahr der „Brechung“, „die die verschiedenen gesellschaftlichen, historischen und kulturellen Bedingungen jeder Religion spiegelt. Deswegen erscheint die Vielfalt oft als relativ gleichgültig im Sinne einer Indifferenz, die nicht mehr näher beachtet wird“ (S. 582). Daran anschließend auch Christiane Tietz: *Dialog mit dem Anderen. Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung*. In: *Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende*. Hrsg. von Ralf K. Wüstenberg, Jelena Beljin. Leipzig 2017 (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift 2016), S. 124–136, hier S. 131: „Die Pluralität der Religionen wird damit [durch kulturelle Differenzen] gerade nivelliert, und zwar ohne sich die Mühe gemacht zu haben, die Anderen gründlich wahrzunehmen.“

„Traumbilder solcher Religionsgespräche“ als interreligiösen Alltag;³ nur wenige offiziell geführte Disputationen christlicher Gelehrter mit bzw. gegen jüdische Vertreter sind aus dem Hochmittelalter belegt, die kaum auf die interreligiöse Dialogpraxis im „Schatten“ von Prozessen schließen lassen.⁴ Enttäuschend wirken mittelalterliche Religionsgespräche für moderne Erwartungen zum anderen, weil für ihre apologetischen, polemischen oder missionarischen Textpragmatiken kaum Diskursnormen respektvoller „Anerkennung“⁵ des Anderen und/oder hermeneutisches Interesse an „Verständigung“⁶ im Vordergrund standen, sondern zumeist performative Abgrenzungs-, Durchsetzungs- und Legitimierungsansprüche,⁷ die bis zu den interkonfessionellen Religionsgesprächen der Frühen Neuzeit reichen.⁸ Of-

3 Jacques Waardenburg: Art. Religionsgespräche II. Muslimisch-christlich. In: Theologische Realenzyklopädie 28 (1997), S. 640–648, hier S. 644, zu muslimisch-christlichen Gesprächen insges. S. 640–645; zusammenfassend auch Gerhard Müller: Art. Religionsgespräche I. Europa. In: Religion in Geschichte und Gegenwart 7 (2004), Sp. 328–331, hier Sp. 328; Benjamin Kedar: *Crusade and mission. European approaches toward the Muslims*. Princeton 1984; mit weiterführenden Forschungshinweisen auch Burghart Wachinger: *Religionsgespräche in Erzählungen des Mittelalters*. In: *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität*. Hrsg. von Klaus Ridder, Klaus Patzold. Berlin 2013 (Europa im Mittelalter. 23), S. 295–315, hier S. 297 sowie S. 305: Aus christlicher Sicht wird der Islam „lange primär als kriegerische Bedrohung wahrgenommen“, weniger als theologische Herausforderung. Gleiches gilt im Zeitalter der Kreuzzüge auch für die islamische Sicht, so Emmanuel Sivan: *Islam and the crusades. Antagonism, polemics, dialogue*. In: *Religionsgespräche im Mittelalter*. Hrsg. von Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 4), S. 207–215, hier bes. S. 214 f. Zur mittelalterlichen Geschichte interreligiöser Kontakte und Dialoge vgl. auch die anderen Studien dieses Bandes.

4 Zur Übersicht vgl. Ora Limor: Art. Religionsgespräche III. Jüdisch-christlich. In: Theologische Realenzyklopädie 28 (1997), S. 649–654, Zitat S. 653.

5 Tietz (Anm. 2), S. 127; Klaus von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie. 6), S. 163–168.

6 Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005, S. 180; Tietz (Anm. 2).

7 Die vergleichende Religionswissenschaft betrachtet als „charakteristische[n] Zug einer großen Zahl der existierenden Religionen, daß sie gerade nicht miteinander ‚im Gespräch‘ sind. Was ihr Bedürfnis nach Verbreitung anbelangt, muß man viel eher von einem Wettkampf als von einem Gespräch zwischen den Religionen sprechen“; Waardenburg (Anm. 1), S. 631. Dazu ausführlicher Schmidt-Leukel (Anm. 6), S. 307–316 u. 348–357; Sivan (Anm. 3), S. 214 („absence of real dialogue“).

8 Die Unterscheidung von exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Gesprächsmodellen geht zurück auf John Hick: *Problems of religious pluralism*. New York 1985; zur weiteren Systematisierung vgl. Schmidt-Leukel (Anm. 6), S. 62–95; Wiese (Anm. 1), S. 3 f.; Tietz (Anm. 2), S. 129–133; speziell zur mittelalterlichen Geschichte der Monotheismen vgl. Dorothea Weltecke: *Müssen monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter*. In: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014, S. 301–323, hier S. 312–319.

fenheit und Unabhängigkeit im Verhältnis der Positionen, wie man sie von Dialogen als „wechselseitige[r] Verständigungshandlung“ erwarten mag,⁹ dokumentieren Religionsgespräche selten. Und dies ist nicht zuletzt auch für Mediävisten oft enttäuschend.¹⁰

Das macht ihren Zeugniswert grundsätzlich ambivalent. Einerseits befremden sie durch exklusivistische Züge: Gerade solche Texttypen, die wie Lehrdialoge oder Disputationen ausdrücklich auf verschiedene Glaubens- und Dogmensysteme zu sprechen kommen, entpuppen sich häufig als besonders reduktiv. Wo Vielfalt explizit verhandelt wird, kommt sie besonders selten zur Sprache; wo in mittelalterlichen Texten von Christen, Juden und Heiden die Rede ist, herrschen häufig stereotype Formeln und prästabilisierte Redeordnungen. Andererseits ist ebenso wenig von der Hand zu weisen, dass Religionsgespräche faktisch Textsorten diskursiver Aushandlung sind: Sie leben von Argumentationen vergleichender, prüfender und erörternder Rede, die religiöse Vielfalt inklusiv zur Sprache bringt und Verschiedenheit behauptet – wie immer geschlossen, asymmetrisch oder hegemonial diese Spielräume exekutiert werden.¹¹ In diesem Licht erscheinen Religionsgespräche des Mittelalters als paradoxe Diskurse: als Verhandlungen, die mit bemerkenswertem rationalem und artifiziellm Aufwand gleichwohl wenig zu verhandeln geben.¹² Mit

9 Ernest W.B. Hess-Lüttich: Art. Dialog (1). In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft 1 (2007), S. 350–353, hier S. 350. Nach Klaus W. Hempfer: Lektüren von Dialogen. In: Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien. Hrsg. von Klaus W. Hempfer. Stuttgart 2002 (Text und Kontext. Romanische Literaturen und Allgemeine Literaturwissenschaft. 15), S. 1–38 zeichnen sich Dialoge dadurch aus, dass „von unterschiedlichen Sprechern unterschiedliche Positionen über einen bestimmten Sachverhalt formuliert werden können, ohne dass eine Makroproposition ausformuliert werden müsste, die die Teilpropositionen integriert“ (S. 20f.) Dieses Verständnis von mehrstimmiger Wechselrede ohne privilegierte Positionen prägt auch die Definition der Textsorte des Dialogs im engeren Sinne – vgl. Thomas Fries und Klaus Weimar: Art. Dialog (2). In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft 1 (2007), S. 354–356, hier S. 354.

10 Was ist mit vormodernen Religionsgesprächen anzufangen, die um Wahrheit von Streitfragen kämpfen und auf dem Wege rationaler Beweisführungen eine Religion als Siegerin herauszustreichen suchen? Der Rückblick „von unserer heutigen Situation [. . .] zurück auf die mittelalterlichen Textbeispiele“ stimmt zutiefst skeptisch, so das Fazit bei Wachinger (Anm. 3), S. 315f. Vgl. hierzu auch David A. Wells: Religious disputation literature and the theology of ‚Willehalm‘. An aspect of Wolfram’s education. In: Wolfram’s ‚Willehalm‘. Fifteen essays. Hrsg. von Martin H. Jones. Rochester 2002, S. 145–165, hier S. 146. – Dass selbst das grundsätzliche Erkundungsinteresse der monotheistischen Religionen untereinander im Mittelalter ungleich ausgeprägt ist, hat Bernard Lewis für islamische Wahrnehmungen des Christentums unterstrichen: „One is struck also by the continuing lack of curiosity about Christianity.“ Bernard Lewis: The other and the enemy. Perceptions of identity and difference in Islam. In: Religionsgespräche im Mittelalter. Hrsg. von Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 4), S. 371–382, hier S. 376f.

11 Vgl. Weltecke (Anm. 8), S. 312f.

12 Sie erscheinen dann als Varianten von Lehrgesprächen, deren Kommunikationsbeziehungen grundsätzlich asymmetrisch gelagert sind – vgl. Hannes Kästner: Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguis-

Burkhard Hasebrink und Peter Strohschneider kann man diese Spannung schon in der Vormoderne als postsäkulares Paradox begreifen: Mittelalterliche Religionsgespräche verhandeln „konkurrierend[e] Formen von Religion“ im Plural, ohne die „Wirklichkeitsmächtigkeit“ von Religion im Singular preiszugeben.¹³ Welcher Art dieser Plural jedoch ist, wirft für die moderne Forschung erhebliche Schwierigkeiten auf. Mit welchen Kategorien sind vormoderne Texte angemessen zu beschreiben, die „vieltimmige[s] Sprechen“ über Religionen inszenieren, während sie gleichzeitig „die Einheit der Religion als höchstes Ideal“ der Argumentation beschwören?¹⁴ Solchen Beschreibungsschwierigkeiten entkommt man kaum durch normative Abgrenzungen (etwa von einseitigem Selbstgespräch und wechselseitigem, offenem „Dialog“¹⁵) oder durch Modernisierungsmodelle, die mittelalterliche Religionsgespräche als halbdunkle Vorgeschichten der Toleranz *avant la lettre* eher hinter sich lassen.¹⁶ Nicht nur in historischer sondern auch in systematischer Hinsicht lassen gängig gewordene Strukturmodelle von Einschluss, Ausschluss und Pluralismus der Religionen die Frage offen, wie und was mit einem Archiv von Texten anzufangen ist, die sich nicht umstandslos solchen Strukturalternativen zurechnen lassen, da sie Ausschlüsse mittels inklusiver Diskursverfahren durchsetzen, Alternativen in sich

tische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention. Berlin 1978 (Philologische Studien und Quellen. 94), hier S. 65. Grundsätzliche Differenz zwischen diskursiver Rede in Alltag und in künstlicher Symbolisation unterstreicht Karl Bertau: Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200. München 1983, S. 82.

13 Burkhard Hasebrink, Peter Strohschneider: Religiöse Schriftkultur und säkulare Textwissenschaft. Germanistische Mediävistik in postsäkularem Kontext. In: *Poetica* 46 (2014), S. 277–291, S. 279 im Anschluss an Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2002; vgl. auch Weltecke (Anm. 8), S. 307.

14 Weltecke (Anm. 8), S. 312 bzw. S. 307.

15 Vgl. Lehmann (Anm. 2), S. 590; Waardenburg (Anm. 1), S. 633.

16 Dazu kritisch Weltecke (Anm. 8), S. 306–308 und Wells (Anm. 10), S. 153f. Wenn Vielheit explizit gemacht und positiv bewertet wird, dann zum einen durch ideengeschichtliche Fokussierung von Einheitskonzepten – so die *Willehalm*-Lektüre von Harold B. Willson: Einheit in der Vielheit in Wolframs *Willehalm*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 80 (1961), S. 40–62, der die „Synthese“ von „Mannigfaltige[m]“ und „Eine[m]“ als Ziel von Wolframs christlicher Poetik beschrieb (S. 41). Für die Vorgeschichte humaner Toleranz wurde Wolfram zum anderen in Anspruch genommen, indem man entweder Einzelszenen (wie etwa Willehalms Gegnerschonung) heraushob – vgl. Barbara Haupt: Heidenkrieg und Glaube zur Toleranz im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. In: *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Hrsg. von Bernd Springer, Alexander Fidora. Berlin 2009, S. 41–56, hier S. 54f. – oder einzelne Argumente isolierte – Albrecht Classen: Emergence of tolerance. An unsuspected medieval phenomenon. *Studies on Wolfram von Eschenbach's Willehalm, Ulrich von Etzenbach's Wilhelm von Wenden and Johann von Würzburg's Wilhelm von Österreich*. In: *Neophilologus* 76 (1992), S. 586–599; vgl. hierzu auch Barbara Sabel: Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur. Wiesbaden 2003 (*Imagines medii aevi* 14), S. 49–51; Duldung, nicht Anerkennung von religiöser Abweichung liefere Wolfram zu dieser Vorgeschichte, so Fritz Peter Knapp: Perspektiven der Interpretation. In: *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch*. Bd. 1. Hrsg. von Joachim Heinzle. Berlin/New York 2011, S. 676–702, hier S. 692f.

einschließen oder, bilanzierend gesagt, kaum positive Konzepte von freigestellter Diversität artikulieren. Mittelalterliche Religionsgespräche kommen in pluralistischen Entwürfen christlicher Theologie daher selten zur Sprache – oder vorsichtiger: Nur in Ausnahmefällen werden sie programmatisch in Anspruch genommen.

Gerade diese Schwierigkeit, Vielfalt in vormodernen Religionsgesprächen diesseits einfacher Programmformeln genauer zu bestimmen, scheint mir von besonderem Aufschlusswert, der nicht einfach diskurstheoretisch durch Normen der Anerkennung und Verständigung auszublenden ist. Denn sie betrifft nicht zuletzt auch die Erkenntnischancen mediävistischer Literaturwissenschaft, die sich ebenfalls in postsäkularem Zwiespalt bewegt, sobald sie explizite Diskussionen von religiöser Vielfalt in den Blick nimmt, jedoch besondere Aufmerksamkeit den textuellen Verfahren und Einbettungen von Religionsgesprächen zuwendet. Zu den prominentesten Fällen in diesem Schnittpunkt gehört für die germanistische Mediävistik der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach, der die Frage nach religiösen Optionen janusköpfig beantwortet. Gründet die Erzählung vom Rache- und Missionskrieg auf dem Schlachtfeld von Alischanz in gattung- und stoffbedingter Asymmetrie von Christen und Heiden, so überlagert Wolfram die negative Axiologie der Kreuzzugsepik¹⁷ mit Figurenbeziehungen symmetrischer Anerkennung, welche die adligen Konfliktgruppen verbinden:

er entwirft ein Bild des ‚edlen‘ Heiden, des heidnischen Minneritters, der in seinem Ethos gleichwertig neben dem christlichen Streiter stehen kann [. . .], auch wenn die grundsätzliche Ungleichheit zwischen Christen und Heiden nicht aufzuheben ist.¹⁸

17 Zum asymmetrischen Wertgefälle zwischen Christen und Heiden in der Tradition der *chansons de geste* vgl. grundsätzlich Peter Strohschneider: Fremde in der Vormoderne. Über Negierbarkeitsverluste und Unbekanntheitsgewinne. In: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Hrsg. von Anja Becker, Jan Mohr. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen. 8), S. 387–416; zu Wolframs Umbesetzung der Stoffvorgaben aus der Tradition des *Rolandsliedes* vgl. Christian Kiening: Reflexion – Narration. Wege zum ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach. Tübingen 1991 (Hermaea N.F. 63), S. 86–94 u. 180. Während Christen und Heiden im *Willehalm* in Minnedienst und Ritterethos angenähert sind, geht Wolfram dennoch von „ungleicher Erkenntnisfähigkeit“ aus, so Karl Bertau: Das Recht des Andern. Über den Ursprung der Vorstellung von einer Schonung der Irrgläubigen bei Wolfram von Eschenbach. In: ders.: Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1983, S. 241–258, hier S. 254. Mit der negativen Sammelkategorie der ‚Heiden‘ schreibt Wolframs *Willehalm* eine traditionsreiche Ausgrenzungssemantik von Nicht- und Andersgläubigen fort, die erst seit dem 11. Jahrhundert differenzierter beleuchtet wird; zur literarischen Differenzierung speziell von Muslimen als Gegen-, Vor- oder Ebenbilder vgl. Ines Hensler: Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der ‚Chansons de geste‘. Köln 2006 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. 62) und Stephanie L. Hathaway: Saracens and conversion. Chivalric ideals in *Aliscans* and Wolfram’s *Willehalm*. Oxford 2012 (Studies in old Germanic languages and literature. 6); außerdem Sabel (Anm. 16), S. 90–106.

18 So bilanzierend Christian Kiening: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. In: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 2004 (Reclams Universal-Bibliothek. 8914), S. 212–230, hier S. 216. Zur Ambivalenz der expliziten Erzähleraussagen vgl. vertiefend Kiening (Anm. 17): „Lob der heidnischen Minneritter, Anteilnahme an ihrem Tod im-

Solcher Ungleichheit stülpen zwei interreligiöse Gesprächsszenen einen Schonungsdiskurs über, mit dem die Markgräfin Gyburc ihren muslimischen Vater bzw. die christlichen Fürsten konfrontiert. Im Namen allgemeiner Menschen- und Gottesliebe, begründet durch universale Geschöpflichkeit und Taufbedürftigkeit,¹⁹ tritt die zum Christentum konvertierte muslimische Königin wortmächtig dafür ein, die Gewalt zu moderieren. Der Eindruck eines ‚übergestülpten‘ Diskurses entsteht jedoch nicht zuletzt dadurch, dass diese Religionsgespräche für die Romanhandlung und ihre semantischen Asymmetrien nahezu folgenlos bleiben; die vielbewunderte „große Rede“ Gyburcs verpufft in ihren theologischen Dimensionen, was aus ihr lehrhaft

pliziert keine Anerkennung oder Tolerierung ihrer Götter. [. . .] Alle Anerkennung der sarazenischen Ritter und Fürsten kann die Verkehrtheit ihres Glaubens nicht aufheben [. . .]“ (S. 184f.). Selbst die Werte säkularer Anerkennung bleiben damit von religiöser Asymmetrie umschrieben: „In bezug auf Minnedienst sind Heiden wie Christen gleichachtet. Auch im Hinblick auf Adel und Ritterlichkeit“, so Bertau (Anm. 17), hier S. 251; dennoch „spielt auch in den Bereich der Minne die wichtige Bedeutung der Glaubensdifferenz mit hinein“, wenn „Frauendienst und Gottesdienst [. . .] eine unauflösliche Einheit“ auf Seiten der Christen bilden; Annelie Kreft: Perspektivenwechsel. *Willehalm*-Rezeption in historischem Kontext: Ulrichs von dem Türlin *Arabel* und Ulrichs von Türlheim *Rennewart*. Heidelberg 2014 (Studien zur historischen Poetik. 16), S. 115. Wolfram zeichnet damit kein integratives, sondern wiederum polarisiertes Idealbild religionsübergreifender Liebesgemeinschaft und höfischer Werte; vgl. Hathaway (Anm. 17).

19 Die theologischen Argumente haben eine lange, kontrovers geführte Diskussion zum Status von Gotteskindschaft genährt. Vgl. hierzu nur Joachim Bumke: *Wolframs Willehalm*. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg 1959; Werner Schröder: *Der Toleranzgedanke und der Begriff der Gotteskindschaft in Wolframs Willehalm*. In: *rede und meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Gisela Hollandt, Rudolf Voß. Köln 1978, S. 350–365; Kiening (Anm. 17), S. 177–189; Rüdiger Schnell: *Die Christen und die ‚Anderen‘*. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven. In: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Hrsg. von Odilo Engels, Peter Schreiner. Sigmaringen 1993, S. 185–202; Joachim Heinzle: *Die Heiden als Kinder Gottes in Wolframs Willehalm*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 123 (1994), S. 301–308; Ralf-Henning Steinmetz: *Die ungetauften Christenkinder in den Willehalm-Versen* 307, 26–30. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 124 (1995), S. 151–162; Joachim Heinzle: *Noch einmal: Die Heiden als Kinder Gottes in Wolframs Willehalm*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 117 (1998), S. 75–80; Christoph Fasbender: *Willehalm als Programmschrift gegen die „Kreuzzugsideologie“ und „Dokument der Menschlichkeit“*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 116 (1997), S. 16–31; Fritz Peter Knapp: *Und noch einmal. Die Heiden als Kinder Gottes*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 129 (2000), S. 296–302; Christopher Young: *Narrative Perspektiven in Wolframs „Willehalm“*. *Figuren, Erzähler, Sinngebungsprozess*. Tübingen 2000 (*Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte* 104), S. 49–60; Wells (Anm. 10); Sabel (Anm. 16); Timothy McFarland: *Giburc’s Dilemma. Parents and children, baptism and salvation*. In: *Wolfram’s ‚Willehalm‘. Fifteen essays*. Hrsg. von Martin H. Jones. Rochester 2002, S. 121–142; Martin Przybilski: *Giburcs Bitten. Politik und Verwandtschaft*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 133 (2004), S. 49–60, mit weiteren Forschungshinweisen in Anm. 1; Kreft (Anm. 18), S. 70–75; Joachim Heinzle: *Themen und Motive*. In: *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch*. Bd. 1. Hrsg. von Joachim Heinzle. Berlin/New York 2011, S. 653–675, hier S. 669–672 und Knapp (Anm. 16), S. 690–693.

herausspricht, wird im Roman erst spät und nur eingeschränkt handlungsrelevant.²⁰ Diskursiv bleiben ihre Interventionen unmittelbar folgenlos: Während Gyburcs muslimischer Vater unbeeindruckt von christlichem Trinitätsdogma und Passionsgeschichte seine Drohungen gegen die Tochter schleudert (222,2),²¹ wenden sich die französischen Fürsten nach dem Plädoyer einfach zum Essen (311,6–9).

Im Hinblick auf den Gesamttext ist somit das Ergebnis ein Nebeneinander von asymmetrischen und symmetrischen Relationen, von aggressiver Differenz und Vermittlungsangeboten. Eine Crux der *Willehalm*-Interpretation scheint somit nicht bloß in der Abwägung zu liegen, inwiefern Wolfram exklusivistischer oder inklusivistischer Vielfalt des Religiösen zuneigt, sondern dass das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen mit drastisch wechselnder Komplexität erzählt wird.²² Ausgehend von Wolframs Erzählerkommentaren beschrieb Christian Kiening den „dynamischen Erzählprozeß“ des *Willehalm* daher als „Widerstimmigkeit“, die sowohl Ausgrenzungslogiken der Kreuzzugsepik als auch programmatische Anerkennung vielfach durchbreche und problematisiere.²³ Sie entfaltet sich über verschiedene Ebenen von Erzählung und Erzählen und ruft unterschiedliche Redetypen narrativer oder diskursiver Art auf: Während die Asymmetrien des Heidenkrieges mit genealogischer Zusammengehörigkeit, zivilisatorischer Ähnlichkeit und anthropologischer Identität überblendet werden, suchen die Gesprächsepisoden dieses komplizierte Verhältnis von Nähe und Distanz zu reduzieren – zu verdichteten Plädoyers, die sich als interreligiöse Positionen herausgreifen und als Programmstellen leicht zitieren lassen. Entsprechend schwankten auch die Zugriffe der Forschung zwischen Einzelepisoden und Massenschlacht, zwischen besprochenen Themen und Darstellung. Während etwa Religionswissenschaft

20 Haupt (Anm. 16), S. 48; Sabel (Anm. 16). Zur „Handlungsrelevanz“ von Lehrgesprächen vgl. grundsätzlich Kästner (Anm. 12), S. 65 f.

21 Kreft (Anm. 18) wertet dieses Gespräch daher als „Zementierung“ von Glaubenspositionen, womit der Heidenkönig schlichtweg als uneinsichtig gebrandmarkt werde: „Den theologischen Argumenten Gyburcs begegnet Terramer mit völligem Unverständnis. [. . .] Damit kommt es zu keiner Annäherung der unterschiedlichen Positionen“ (S. 70). Dies ist seit langem Konsens der Forschung (s. dazu die Hinweise unten in Anm. 66). Wie weit das Gespräch jedoch auf theologische Verständigung zielt, ist kritisch zu prüfen (s. u. Abschnitt III). – Zitate und Verweise auf Wolframs *Willehalm* werden hier und im Folgenden ohne textkritische Auszeichnungen nach der Ausgabe Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Hrsg. von Joachim Heinzle, Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters. 9) wiedergegeben.

22 „Vielschichtigkeit“ tritt „Schwarz-Weiß-Malerei“ gegenüber, ohne diese gänzlich auszuräumen, so Kiening (Anm. 18), S. 214; vgl. dazu eingehend auch Kiening (Anm. 17) sowie Tobias Bulang, Beate Kellner: Wolframs *Willehalm*. Poetische Verfahren als Reflexion des Heidenkriegs. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Peter Strohschneider. Berlin/New York 2009, S. 124–160.

23 Vgl. Kiening (Anm. 17), Zitate S. 214 im Anschluss an Hans Blumenberg. Zusammenfassend auch S. 184: „In den Kommentaren des Erzählers offenbart sich die Komplexität einer ambivalenten Situation, offenbaren sich Schwierigkeiten, Heilsgeschichte als kompensatorische Perspektive einzublenden [. . .]“.

und Ideengeschichte den theologischen Argumenten der „großen Rede“ besonderes Interesse entgegenbrachten,²⁴ hoben Textanalysen in jüngerer Zeit vor allem Wolframs poetische Reflexionsverfahren hervor, die mit narrativen, semantischen und anderen Verknüpfungsmitteln über die expliziten Positionen vermeintlicher Toleranzreden weit hinausgehen.²⁵ Versucht man beides aufeinander zu beziehen, verschärfen sich allerdings Diskrepanzen zwischen Themen und Darstellung. Angesichts der Massaker der Schlacht verklingen Gyburcs Schonungsgebote als Stimme einer anthropologischen Utopie, die letztlich fragmentarisch abbricht,²⁶ aber schon innerhalb der Erzählung deutliche Grenzen findet.²⁷

Freilich hat es nicht an Vorschlägen gefehlt, diese Spannung zu plausibilisieren. Sie könnte in diskursgeschichtlicher Hinsicht als Ergebnis literarischer Montage zu betrachten sein, die – auch über den *Willehalm* hinaus – Zerrbilder des Islam (Polytheismus, Götzenanbetung, Unehrenhaftigkeit, Weltherrschaftsansprüche) mit Leitnormen höfischer Kultur (Minne und Erziehung) und Diskurselementen religiöser Anthropologie (Geschöpflichkeit und Erlösungsbedürftigkeit) kombiniert,²⁸ ohne diese zu einer auktorialen „Haltung“²⁹ zu formieren oder in einer Makroproposition

²⁴ Vgl. z. B. Weltecke (Anm. 8), S. 304 f.; aus ideengeschichtlicher Sicht liest bes. Sabel (Anm. 16), S. 87–137 Gyburcs Rede als „gedankliches Zentrum“, das aufklärerische Konzepte der Menschenwürde antizipiere.

²⁵ Vgl. grundlegend Bulang und Kellner (Anm. 22) mit kritischen Forschungshinweisen zur ‚Toleranzthese‘.

²⁶ Vgl. Kiening (Anm. 18), S. 228: „zu deutlich stehen insgesamt die Massaker der Schlacht in Kontrast zur vorgängigen Harmonie der Schöpfung, zu fragwürdig ist die Ermordung derer, die doch auch Menschen, auch Gottes Geschöpfe sind“. Somit dürfen auch die Religionsgespräche des *Willehalm* „nicht schon als aufklärerische ‚Toleranz‘ verstanden werden“ (S. 219): Wolfram „entlarvt eben doch bei aller Anerkennung des Anders die christliche Perspektive als einzig mögliche“ (S. 226). Vgl. zu dieser Ambivalenz und ihren Folgen für den Fragmentstatus grundlegend Bertau (Anm. 17), bes. S. 254 f. und Kiening (Anm. 17), S. 235–240.

²⁷ Die Reichweite diskursiver Argumente endet nicht zuletzt bei der literarischen Bildsprache, die im *Willehalm* „Kompaktheit“ und „Dynamik“ auszeichne, „die diskursiv nicht einholbar ist“, so Bulang, Kellner (Anm. 22), S. 135; ausführlich hierzu Kiening (Anm. 17), S. 122–151.

²⁸ Vgl. Heiko Hartmann: Wolfram’s Islam. The beliefs of the Muslim pagans in *Parzival* and *Willehalm*. In: East meets West in the Middle Ages and Early Modern Times. Transcultural experiences in the premodern world. Hrsg. von Albrecht Classen. Berlin 2013 (Fundamentals of medieval and early modern culture. 14), S. 427–442, speziell zum *Willehalm* S. 432 f.; Ricarda Bauschke: Der Umgang mit dem Islam als Verfahren christlicher Sinnstiftung in *Chanson de Roland – Rolandslied* und *Aliscans – Willehalm*. In: Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext. Hrsg. von Susanne Friede, Dorothea Kullmann. Heidelberg 2012, S. 191–216, bes. S. 208–211; Wachinger (Anm. 3), S. 305 u. 308.

²⁹ Vgl. in diesem Sinne etwa Alois Wolf: Minne – aventiure – herzenjämmer. Begleitende und ergänzende Beobachtungen und Überlegungen zur Literaturgeschichte des volkssprachlichen Mittelalters. Freiburg i. Br. 2007 (Rombach Litterae. 155), S. 257 f.; auch Werner Schröder: Christliche Paradoxa in Wolframs *Willehalm*. In: *Euphorion* 55 (1961), S. 85–90 versteht Gyburc als „Sprachrohr des Dichters“ (S. 90), Wachinger (Anm. 3), S. 308 bezieht das Scheitern ihrer Argumentation

des Gesamttextes zu integrieren. Aus Wolframs *Willehalm* ein ‚Programm‘ gegen die Kreuzzugsideologie oder eine ‚Position‘ zur Vielfalt des Religiösen herauszulesen,³⁰ droht dann zu verkennen, wie disparat unterschiedliche Ebenen des Textes und seine verschiedenen Partien dieses Verhältnis organisieren. Es lag daher nahe, Wolframs Roman als Frühform von partieller ‚Mehrstimmigkeit‘³¹ oder ‚Perspektivenwechseln‘ zu beschreiben,³² die das Erzähl- und Wertungskontinuum zugunsten mehrseitiger Darstellung aufbrechen. Damit kamen jedoch literarästhetische Terminologien und Metaphern ins Spiel, die schwerlich dem Nebeneinander von inklusiven und exklusiven Beziehungen gerecht werden, mit denen Wolframs Kreuzzugsroman ringt.³³

als „generell[en]“ Zug von „Wolframs Dichtung“, „das menschliche Leiden am Konflikt der Religionen“ zu inszenieren. Wie schwierig eine solche Autorposition zu begründen ist, demonstrieren Bertau (Anm. 17) und Bertau (Anm. 12), bes. S. 85; Kiening (Anm. 17), bes. S. 82f.; skeptisch auch Schnell (Anm. 19), S. 202 und Fasbender (Anm. 19).

30 Vgl. Schröder (Anm. 19), S. 356; Classen (Anm. 16), nachdrücklich S. 589–592 und Albrecht Classen: Encounters between East and West in the Middle Ages and Early Modern Age. Many untold stories about connections and contacts, understanding and misunderstanding. Also an introduction. In: East meets West in the Middle Ages and Early Modern Times (Anm. 28), S. 1–216, hier S. 20f.; Hathaway (Anm. 17), S. 290; Sabel (Anm. 16). In vergleichbarer Weise münden auch Versuche, Wolframs *Parzival* auf eine interreligiöse Position festzulegen, in widersprüchlichen Feststellungen von inklusivistischen und pluralistischen Tendenzen. Vgl. etwa Classen, bündig S. 471: „Wolfram suggests, however, that the heathens can be as worthy individuals as the Christians, irrespective of the continued firm belief in the absolute superiority of the Christian faith. [. . .] Curiously, then, Wolfram’s *Parzival* [. . .] in reality opens new windows toward a peaceful world where religious differences can be easily overcome by means of love.“ Dieses Spannungsverhältnis beschäftigt die *Willehalm*-Forschung seit jeher in unterschiedlichen theologischen und narratologischen Facetten.

31 In diesem Sinne betrachtete Heinze (1994, Anm. 19) das „Nebeneinander“ von Erzähler- und Figurenstimmen als „Gegeneinander“ (S. 305): „Die Darstellungsfigur der zwei Stimmen ist offenbar ein Instrument dieses suchenden Erzählens, das sich nicht in einer glatten Synthese beruhigt, sondern unablässig an der Problematisierung geläufiger Denkmuster arbeitet“ (S. 307); daran anschließend Haupt (Anm. 16); erzähltheoretisch spricht Kiening (Anm. 17) von „Verdopplung der Diskurse“ zwischen Erzähler- und Figurenebene des *Willehalm* (S. 6).

32 Wie Kreft (Anm. 18), S. 47–67 und Young (Anm. 19), S. 1–9 dokumentieren, haben Zuschreibungen von Perspektivität speziell für Wolframs *Willehalm* eine lange Tradition in der Germanistik.

33 Kaum lässt sich jedenfalls die Metaphorik der Visualität methodisch konsequent durchhalten, wenn man gleichzeitig die „divergierenden Figurenperspektiven“ und „Erzählerperspektive(n)“ in ihrer Inkongruenz erfassen will und zugleich deren „spannungsreiche Verschränkung“ zu beschreiben versucht, die „ein kunstvolles Geflecht unterschiedlicher Perspektiven“ produziere; so der zusammenfassende Befund bei Kreft (Anm. 18), S. 113–119 (Zitate S. 118 bzw. S. 117); dieses Problem der „Perspektivenvielfalt“ belegt auch Sabel (Anm. 16), S. 107–116; schon Bumke (Anm. 19) spricht von einem „Netz“ von „Symmetrien, Parallelen und Antithesen“ (S. 94); daran anschließend Kiening (Anm. 17), S. 11 sowie im Untersuchungsgang bes. S. 177–189; zur Terminologie kritisch Young (Anm. 19), S. 9–13. Als Konzept zur Beschreibung narrativer „Komplexität“ (ebd.) führt der Perspektiven-Begriff somit entweder in Aporien oder zur Alterisierung nicht-zentraler ‚Sicht‘, vgl. Bertau (Anm. 12), S. 88.

Ich möchte versuchen, diese multiplen Ordnungen von Differenz anhand jener Religionsgespräche des *Willehalm*-Komplexes neu in den Blick zu nehmen, die Einschlüsse und Ausschlüsse ausdrücklich verhandeln.³⁴ Denn mindestens so bemerkenswert scheint mir, dass Wolfram für diese Passagen den narrativen durch einen diskursiven Modus ersetzt – ein markanter Wechsel, an dem sich viele der schwankenden ‚Positionsbestimmungen‘ festmachen.³⁵ Meine Frage richtet sich speziell darauf, welche Möglichkeiten ein solcher diskursiver Modus eröffnet oder aber verschließt, um Vielfalt zur Geltung zu bringen bzw. zu regulieren (Abschnitt II). Wenn ich dazu im Folgenden zunächst Gyburcs Gespräche mit Terramer bzw. vor dem Fürstenrat rekapituliere (Abschnitt III) und anschließend das Religionsgespräch zwischen Willehalm und Arabel beleuchte, das Ulrich von dem Türlin zwischen 1261 und 1269 als Vorgeschichte zu Wolframs *Willehalm* nachlieferte, geht es mir um entscheidende Umbesetzungen dieser Differenzverhältnisse. Ulrich nämlich versteht seine *Arabel* nicht nur als ergänzendes Supplement, das mit Willehalms Gefangenschaft und der Liebesanbahnung zwischen Christ und Muslimin wichtige Lücken der Vorgeschichte schließt, sondern auch als selbstbewussten Versuch, die Sprünge von Wolframs verknappendem Erzählstil weiter auszuleuchten (R 4,1–6):³⁶

Han ich nu kunst, div zeige sich!
 durch reine hertze, den wise ich
 dises bûches rehtez angenge,
 des materie vns vil enge
 her Wolfram hat betûtet:
 div iv wirt baz belûtet.

Die Forschung hat dies nicht nur als Anspruch auf quantitatives Auserzählen der von Wolfram zu *enge* dargebotenen *materie* gelesen, sondern darüber hinaus als Hinweis auf qualitativ neue Akzente der ‚besseren Erläuterung‘ (*baz belûten*).³⁷ Dazu gehört

34 Seit Samuel Singer (1918) liest die Forschung die Religionsgespräche als programmatische Passagen des *Willehalm*; zur Dokumentation vgl. Wells (Anm. 10), S. 146f.; Sabel (Anm. 16), S. 120–135; Heinzle (2011, Anm. 19), S. 670–672; Knapp (Anm. 16), S. 691f. Solches Nebeneinander von exklusiven und inklusiven Strategien teilt Wolframs *Willehalm* mit anderen literarischen Religionsgesprächen – etwa mit Lulls *Libre del gentil*, vgl. Annemarie C. Mayer: Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes. Freiburg i. Br. 2008, S. 297–301.

35 Bertau (Anm. 17), S. 254 spricht in diesem Sinne von der „rationalen Diskursivität“, die explizite Reflexionen über die Schonung der Anderen auszeichnet, wenngleich sie ungleich auf Christen und Heiden verteilt wird; skeptischer unterscheidet Bertau (Anm. 12), S. 82f. zwischen diskursiver Rede des Alltags und präsentativer Rede im epischen Zusammenhang.

36 Alle Zitate der *Arabel* folgen der zumeist im Verbund mit Wolframs *Willehalm* und Ulrichs von Türheim *Rennewart* überlieferten Redaktor-Fassung (R) nach der Ausgabe Ulrich von dem Türlin: *Arabel*. Die ursprüngliche Fassung und ihre Bearbeitung. Hrsg. von Werner Schröder. Stuttgart/Leipzig 1999.

37 Vgl. Melanie Urban: Kulturkontakt im Zeichen der Minne. Die ‚Arabel‘ Ulrichs von dem Türlin. Frankfurt a. M. 2007, S. 60–62; nach Monika Schulz: Ehrechtsdiskurse. Studien zu *König Rother*,

auch ein umfangreiches Religionsgespräch im Zuge einer Schachpartie während Willehalm's Gefangenschaft am Hof von Todjerne, das die diskursive Verhandlung von Vielfalt auf befremdliche Weise ausstellt, indem das Gespräch agonale und affektiv vorformatiert wird. Während Wolframs Gyburc ihre Gesprächspartner unvermittelt mit Theologumena überschüttet, inszeniert Ulrich zunächst unwahrscheinliche Attraktionsmomente sprachlicher Faszination und agonaler Dynamik, die ins Gespräch hineinlocken, hineinzwingen. Methodisch möchte ich bei ihren Verfremdungseffekten ansetzen: Aus der „Männerwelt“ des Heidenkriegs wird Willehalm an Arabels Frauenhof übergeben, der einen geheimen Innenraum des Sonderwissens eröffnet;³⁸ dennoch tauchen plötzlich Sprachdifferenzen auf, die das Religionsgespräch über dem Schachbrett übersetzungs- und erläuterungsbedürftig machen. Größere erzählerische Aufmerksamkeit als das nachfolgende Lehrgespräch zwischen Christ und Muslima selbst, so lautet daher meine These, erhalten dadurch die paradoxe Anbahnung und schwierige Konditionierung jenes Kontaktraumes, in dem ein solches Gespräch möglich wird – lange bevor sich in der ‚Nachgeschichte‘ des *Willehalm* ansatzweise nicht-integrierte Ordnungen von Differenz bilden, die man als dialogische Relationen bezeichnen kann. Beide Texte verbindet also, so meine ich, mehr als nur stoffliche und generische Kontinuität. Die Vorgeschichte von Ulrichs *Arabel* legt zugleich Vorbedingungen eines säkular gerahmten Diskurses über religiöse Vielfalt offen, die Wolframs *Willehalm* eher verdeckt hält.

II Vor dem Gespräch: Zur Konditionierung interreligiöser Diskurse

Wenn ich im Folgenden nach der Diskursivierung religiöser Vielfalt in den Religionsgesprächen beider Romane frage, sind mindestens zwei Dimensionen des Diskursiven zu berücksichtigen. Zum einen geht es mir weitgefasst um die Konditionierung von Diskursen als geordneten „Abfolge[n] des Redens“:³⁹ Wie und wodurch wird – in thematischer Hinsicht – reguliert, was als Möglichkeiten zur Debatte gestellt, was besprochen werden kann und andererseits ausgeschlossen bleibt? Wie werden – in

Partonopier und Meliur, Arabel, Der guote Gêhart, Der Ring. Heidelberg 2005 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), S. 118 kündigt Ulrich damit geradezu eine Korrektur gegenüber Wolfram an.

38 Peter Strohschneider: Kemenate. Geheimnisse höfischer Frauenräume bei Ulrich von dem Türlin und Konrad von Würzburg. In: *Das Frauenzimmer. Die Frau bei Hofe in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. 6. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, veranstaltet in Dresden 1998. Hrsg. von Jan Hirschbiegel, Werner Paravicini. Stuttgart 2000, S. 29–45, hier S. 38.

39 Jürgen Fohrmann: Art. Diskurs. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 1 (2007), S. 369–372, hier S. 369.

kommunikativer Hinsicht – Redewechsel, Redeanteile und pragmatische Rollen organisiert, welche prozeduralen Regeln bestimmen die Artikulation? Nicht bloß größere Redeeinheiten im linguistischen Sinne kommen damit in den Blick, sondern näherhin die Formatierungsregeln, die solche Rede ermöglichen und aufrecht erhalten, indem sie – mit Michel Foucault gesprochen – Bezüge auf Gegenstände, Äußerungsweisen, Konzepte und Strategien der Rede ordnen, aber ebenso Abweichungen verknappen oder unterdrücken.⁴⁰ Konditionierung umfasst somit nicht nur, was und wie zu (be)sprechen möglich ist, sondern auch *dass* überhaupt ein Gespräch möglich wird und bleibt. Dies erlaubt, Bedingungen schärfer einzukreisen, die besonders die hoch regulierte Geltungskonkurrenz von Religionsgesprächen betreffen.

So lässt zum Beispiel Raimundus Lullus in seinem oft als mustergültig toleranzorientiert betrachteten Religionsgespräch zwischen einem ‚Heiden und den drei Weisen‘ (*Llibre del gentil e dels tres savis*, um 1274) Stellvertreter des Judentums, des Christentums und des Islam zum Dogmenvergleich antreten.⁴¹ Doch quer zu den konkurrierenden Positionen gilt von vornherein als ausgemacht, welche Eigenschaften Gottes zu vergleichen sind. Nicht über differierende Glaubenspraktiken, Institutionengeschichten oder Kulte ist zu sprechen, sondern über theologische Fundamente. Trotz behauptetem Dissens fügen sich die Argumentationen der Weisen somit bis in ihre allegorische Organisation hinein stimmig zusammen, wenn theologische Grundsätze, Ableitungen und Kombinationen als Bäume und Blüten organologisch verbunden und aufeinander bezogen werden. Vielfalt des Religiösen wird entsprechend auch in der Rahmenerzählung beharrlich durch grammatische Einheit von Stimmen repräsentiert, die sich methodischen Konsens und respektvolle Gesprächsregeln versichern.⁴² Niemand dürfe dazwischenreden, vereinbaren

40 Vgl. Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1981 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 356), S. 48–103.

41 Vgl. Ramon Lull: *Llibre del gentil e del tres savis*. 2. Aufl. Hrsg. von Antoni Bonner. Palma 2001 (Nova edició de les obres de Ramon Lull 2). Deutsche Übersetzung: Ramon Lull: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Hrsg. und übers. von Theodor Pindl. Stuttgart 2007 (Reclams Universal-Bibliothek. 9693). Zur Übersicht der verhandelten Glaubensartikel vgl. Annemarie C. Mayer: *Ramon Lull – Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Toleranzdebatte. In: *Die drei Ringe. Entstehung, Wandel und Wirkung der Ringparabel in der europäischen Literatur und Kultur*. Hrsg. von Achim Aurnhammer, Giulia Cantarutti, Friedrich Vollhardt. Berlin/Boston (Frühe Neuzeit. 200), S. 15–32, hier S. 22–24.

42 Und dies wird über den Rahmen der Darstellung hinaus verabredet: Regelmäßig wolle man sich treffen, um die Diskussion nach der bewährten einmütigen *manera* fortzusetzen – Lull (2001, Anm. 41), S. 209 (Epilog 305). Die Sprechsituation ist also nicht bloß „hochgradig geregelt“, sondern verzichtet auf Konfrontation varianter Meinungen: „Das heißt aber, daß ein direkter Religionsdialog nicht stattfindet“, so Knut Martin Stünkel: *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Lull und Maimonides*. Würzburg 2013, Zitate S. 221 bzw. S. 217. Das Darstellungsverfahren ist konsens-, nicht varianzorientiert, so das vorsichtigeres Fazit von Mayer (Anm. 41), S. 27: „Lulls Vision kennt keine Konkurrenz verschiedener Weltanschauungen und Religionen, keine Kriege, kein Gegeneinander, sondern ein Miteinander in der gemeinsamen

die drei Weisen einmütig am Ende des ersten Buches, denn Widerspruch erzeuge Unwillen im Herzen und verwirre den Geist.⁴³ Wie sich Vielfalt in Einheit multipliziert, findet dafür in der Trinität ein rahmendes Leitmodell, das die komplizierte Argumentationsmechanik für das gesamte Gespräch vereinfacht. Gerade dort also, wo Einheit und Differenz zur Sprache kommen, spricht der Dialog der Monotheisten demonstrativ mit einer Stimme. Je expliziter Vielfalt des Religiösen verhandelt wird und Regeln solcher Verhandlung auf den Tisch kommen, desto wirkungsvoller bestimmen und begrenzen solche Texte die Spielräume für Vielfalt – und das lässt ihren Verhandlungscharakter zutiefst fragwürdig werden. Zumindest scheint mir die allgeläufige Metapher der ‚Verhandlung‘ gefährlich, wenn damit dialogische Situationen von wechselseitiger Unbestimmtheit suggeriert werden, wo regulierte (Text-)Verfahren dieses Spiel vorbestimmen. Sofern wirklich etwas zu verhandeln sei, könne dies weder gänzlich einseitig noch einig geschehen, fordern entsprechend emphatische Dialogkonzepte – ganz gleich, in welchen Vorverhandlungen und auf welchen Hinterbühnen solche Abstimmungen erst angebahnt werden müssen. Angesichts des programmatischen Nachdrucks, mit dem schon Lullus das Streitpotential verschiedener Glaubensrichtungen anprangert und auf gemeinsame *manera* im Religionsgespräch pocht,⁴⁴ angesichts des normativen Aufwands auch, mit dem selbst die moderne Religionstheologie ideale „Regelungen“, „Tugenden“ oder Gesprächskriterien expliziert,⁴⁵ deutet manches darauf hin, dass solche Hinterbühnen im Falle von Religionsgesprächen besonders dunkel sein könnten. Oder weniger metaphorisch: Bei axiologisch besonders anspruchsvollen Dialogen wie Religionsgesprächen kommt den prozeduralen Regeln selbst normative Geltung zu. Klaus Hempfer hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, wie tief, gleichsam unsichtbar solche Vollzugsbedingungen in Dialoge eingelassen sein können; Sprecher können auf ihrer Basis unterschiedliche Propositionen äußern, ohne dass

Gottesverehrung.“ Vgl. hierzu weiterführend nur in Auswahl Roger Friedlein: Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie. Berlin/New York 2004 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie. 318), S. 76; Mayer (Anm. 34), S. 25–37; Annemarie C. Mayer: Llull and inter-faith dialogue. In: A companion to Ramon Llull and Lullism. Hrsg. von Amy M. Austin, Mark D. Johnston. Leiden 2018 (Brill’s companions to the Christian tradition 82), S. 146–175, bes. S. 156–159, zur missionarischen und theologischen Begründung des Verfahrens S. 146–154; Wachinger (Anm. 3), S. 310–314.

⁴³ Vgl. Lull (2001, Anm. 41), S. 46 (Epilog zu Buch I, 104–106): *cor per contrast es engenrrada mala volentat en humá coratge, e per la mala volentat es torbat l’enteniment a entendre*. Vgl. Lull (2007, Anm. 41), S. 57. Weitere performative Regeln bestehen darin, dass nur der Heide Fragen stellen darf, jeder Weise zunächst mit einem Gebet eröffnet, bevor er die relevanten Glaubensartikel auflistet. Vgl. Mayer (Anm. 41), S. 21f.

⁴⁴ Vgl. Llull (2001, Anm. 41), S. 11 (Prolog 166–168) bzw. S. 14 (Prolog 232–242); vgl. Lull (2007, Anm. 41), S. 16 bzw. S. 19. Dazu Mayer (Anm. 42), S. 157 und Mayer (Anm. 41), S. 25.

⁴⁵ Waardenburg (Anm. 1), S. 633; Lehmann (Anm. 2), S. 590f.; Schmidt-Leukel (Anm. 6), S. 180; von Stosch (Anm. 5), S. 155–168.

übergeordnet ausgesprochen werden müsste, was solche Unterschiedlichkeit integrierte.⁴⁶ Dies kann auch in Religionsgesprächen stillschweigend bleiben, aber ebenfalls kurz aufgerufen werden oder im Hintergrund mitlaufen. Folgt man solchen Spuren impliziter Abstimmung, führt dies von geregelten Verhandlungen zu wesentlich unruhigeren Rändern und Voraussetzungen, die verschwiegenere Paktbildungen erahnen lassen. So lässt etwa Raimundus Lullus in seiner Rahmenerzählung aufblitzen, dass die Gesprächspartner der Religionen keineswegs unisono verbunden sind, dass ihr Konsens der Propositionen auf erheblichem Potential für performativen Dissens ruht. Kurz scheint die Möglichkeit auf, dass auch das regulierte Darstellungsverfahren, mit dem Glaubensartikel abgearbeitet werden, ja sogar das Bestimmungsverfahren der Disputatio insgesamt nicht geteilt werden könnte, kurz: dass es prozedurale Alternativen zum rationalen Verfahren geben könne (z. B. Streit, Durcheinander oder Selbstlob der Religionen).⁴⁷ Nicht zuletzt gehört dazu auch die ominöse Zweifelsfigur des ‚Heiden‘, dessen Unbestimmtheit die überdeterminierten Integrationsangebote der Religionen schwanken lässt.⁴⁸ Als erste Hypothese zur Diskursivierung von Vielfalt könnte man daraus ableiten: Explizite Gespräche, Erörterungen und Verhandlungen fußen auf Äußerungsbedingungen, die implizit bleiben – und je erfolgreicher dieser Übergang invisibilisiert wird, indem manche Konditionen ‚im‘ Gespräch offen deklariert, angespielt oder berührt werden, während andere ‚vor‘ oder ‚am Rande‘ verdeckt bleiben, desto unterschiedlichere, auch unbestimmtere Positionen kann ein Diskurs einräumen. Erst solche Spaltung von Bedingungen ‚vor‘ und ‚im‘ Gespräch – dies vor allem scheint mir erhellend für die ambivalenten Spielräume von Religionsgesprächen – ermöglicht Ordnung durchzusetzen, indem sie zur Verhandlung gestellt wird.

46 Vgl. Hempfer (Anm. 9), S. 20f. Der „vorgängig[e] Vertrag über einen gemeinsamen Code“, den selbst agonale Dialoge voraussetzen, bildet eine „häufig stillschweigende Vereinbarung“, bemerkt Michel Serres: *Der Naturvertrag*. Übers. von Hans-Horst Henschen. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2015 (Edition Suhrkamp N. F. 665), S. 21. Dass auch mittelalterliche Religionsgespräche ihre Disputationsbedingungen spannungsvoll vollziehen, ohne sie explizit zu machen, illustriert Wachinger (Anm. 3), S. 302 an der Silvester-Legende der *Kaiserchronik*.

47 Durch- und gegeneinander reden die Stimmen, sobald nicht abstrakte Qualitäten Gottes, sondern unterschiedliche religiöse Gesetze und Geltungsansprüche der Religionen zur Sprache kommen: *Cascú dels .iii. savis resposeren e dixeren la .i. contra l'altre, e cascú loá sa creensa e représ a l'altre so que creia*. Lull (2001, Anm. 41), S. 44f. (Epilog zu Buch I, 60–62); vgl. Lull (2007, Anm. 41), S. 55. – Auch solche Wechselrede ist, bei aller Dissonanz, ein Gespräch.

48 Dies hat eindringlich Susanne Köbele in ihrem Beitrag zum Freiburger Kolloquium herausgearbeitet, aus dem der vorliegende Band hervorgeht: „Ein Heide, drei Weise, fünf Bäume. Schwankende Verhältnisse bei Raimundus Lullus“, Vortrag gehalten am 28.07.2017 im Freiburg Institute for Advanced Studies. Zum Heiden als Figur „methodische[r] Störung“ vgl. auch Stünkel (Anm. 42), S. 214f., zur aufgeschobenen Bestimmung der Entscheidung Wachinger (Anm. 3), S. 313. Zu diesem Schwanken gehört, dass der Heide stellenweise auch zum Sprachrohr einer Seite des Religionsvergleichs werden kann, wenn etwa seine vermehrten Einwände gegenüber dem Sarazenen im 4. Buch die Züge christlicher Opposition annehmen; vgl. dazu Mayer (Anm. 41), S. 24.

Das verschiebt auch die Frage, wo religiöse Vielfalt zu suchen ist. Zwar entstehen mit diskursiven Gesprächen abgrenzbare Texttypen, Sprachrohrfiguren und zitatträchtige Programmstellen, die zweifellos einen herausgehobenen Fokus der Selbst- und Fremdrelexion von Religionen bilden; keineswegs zufällig werden Wolfram von Eschenbach wie Raimundus Lullus daher auch aus verschiedenen Forschungsrichtungen als Kronzeugen religiöser Vielfalt und relationaler Anerkennung herangezogen. Dennoch sind es gerade die Ränder oder textuellen Übergangszonen, an denen solche Typen, Figuren und Programme formatiert werden, an denen explizite und implizite Konditionen auseinanderlaufen. Wie die germanistische Mediävistik an berühmten Fällen wie etwa der Gralstheologie in Wolframs *Parzival* aufgewiesen hat, vollziehen sich zwischen Religionsgesprächen und ihren literarischen Kontexten bisweilen irritierende Bestimmungswechsel, deren explizite Äußerungen und implizite Voraussetzungen schwer zur Deckung zu bringen sind.⁴⁹

Wo solche Einbettungen wie bei Religionsgesprächen im narrativen Rahmen oder bei komplexen Verschränkungen des Vor- und Weitererzählens gegeben sind, scheint es mir fruchtbar, die Ordnungsfragen der Rede zum anderen auf die Organisation des Erzählens zu beziehen, wie es narratologische Diskursbegriffe im engeren Sinne nahelegen. Weniger die artikulierten Positionen als vielmehr das narrative Arrangement ihrer Differenz führt dann zu näheren Antworten auf die Frage, welcherart Vielfalt sich aus Religionsgesprächen im literarischen Kontext ablesen lässt. Konkret für die Gesprächsepisoden des *Willehalm* und der *Arabel* könnte dies heißen: Welche Hinweise geben die Umbesetzungen und Brüche, die Verknüpfungen und Wiederholungen, die Religionsgespräche in Wolframs und Ulrichs Romanen umgeben?

III Religionsgespräche in Wolframs *Willehalm*

Zwei Gesprächsepisoden im *Willehalm* bündeln Möglichkeiten positiver Diskursivierung von Vielfalt in herausgehobener Weise. Da Gyburcs Plädoyers intensiv be-

⁴⁹ Als herausragende Sprachrohrfigur des religiösen Diskurses gilt vor allem Trevrizent, der gleichsam als Erklärerfigur für Parzival und seinen rätselnden Rezipienten die Gralsgeschichte rekonstruiert; zusammengeführt und auskommentiert wird im konzentrierten Monolog damit, was der Roman ansonsten disparat verstreut, episodisch und fragmentarisch anspielt. Wenn sich Trevrizent später selbst der Lüge bezichtigt, werden dieser Gestus der Erklärung, der Informationswert des Gesprächs und Trevrizents kommunikative Pragmatik problematisch. Vgl. hierzu eingehend den Beitrag von Michael Stolz in diesem Band, der darin ein Signal interreligiöser Ambiguierung sieht. Zur Reflexionskraft von narrativen Rahmen, welche gelingende oder scheiternde Verständigungsbedingungen von interreligiösen Gesprächen hervorheben, vgl. auch Wachinger (Anm. 3), S. 298.

forscht wurden, will ich die theologischen Argumente nur in Erinnerung rufen.⁵⁰ Es genügt festzuhalten, dass Gyburc nach einer ersten aggressiven Konfrontation mit ihrem Vater im belagerten Oransche (107,10–110,30)⁵¹ bei einer weiteren Begegnung für inklusivistische Ordnung der Religionen wirbt (215,8–221,27): für die Taufe als Heilszugang zum Schöpfer aller Lebewesen und des gesamten Kosmos (215,10–216,15); durch Verweis auf die Ureltern Adam und Eva als Abstammungseinheit eines *geslehte* gemeinsamer *schulde* (218,1–25); für die Trinität (218,25–30), besonders aber den Kreuzestod Christi, durch den *diu mennischeit* allgemein *daz leben erwarp* (219, 29f.). Vielfalt bedeutet in dieser Argumentationslinie, die Religionen hierarchisch zu reduzieren: muslimische Heiden werden als prinzipiell Taufbedürftige in die Ordnung des Christentums potentiell eingefügt, in der sie eine gleichsam kindheitliche Vorstufe bilden.⁵²

Auf solche Integrationsversuche reagiert Terramer nur teilweise mit religiösen Einwänden, wenn er etwa trinitarische Differenz und Kreuzigung als Ausweis schmachvoller Schwäche zurückweist (219,1–19). Entscheidender für die diskursive Regulierung des Gesprächs scheint mir jedoch, dass Terramer zunächst mit Argumenten ganz von dieser Welt kontert:⁵³ Er beklagt die Starrsinnigkeit seiner Tochter – *ach, ich vreuden arman, / daz ich sölh kint ie gewan* (vgl. insges. 217,9–14) – und droht mit Gewalt, zu der er trotz aller Aufopferungsbereitschaft gezwungen sei (217,16–18); ja er selbst sei durch den *bâruc*⁵⁴ überhaupt gegen seinen Willen zum

⁵⁰ Vgl. zum Forschungsstand die oben genannten Forschungsbeiträge (s. o. Anm. 16 u. 19).

⁵¹ Schon diese Begegnung enthält Versatzstücke eines polemischen Religionsgesprächs, jedoch nicht in direkten Wechselreden organisiert; vgl. Kreft (Anm. 18), S. 68f.

⁵² Auch an anderen Stellen entlarve der Erzähler „eben doch bei aller Anerkennung des Anders die christliche Perspektive als einzig mögliche“, Kiening (Anm. 18), S. 226; vgl. auch Kiening (Anm. 17), S. 179 u. 184f. Haiko Wandhoff hat in einer Lektüre weiterverfolgt, wie das Trinitätskonzept als Inklusionsmodell auch auf Handlungsebene die Durchsetzung der Christen strukturiert: Haiko Wandhoff: Triumph der Trinität. Erzählen unter dem Dach der Heilsgeschichte im „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. In: Figuren der Ordnung. Beiträge zu Theorie und Geschichte literarischer Dispositionsmuster. Festschrift für Ulrich Ernst Hrsg. von Susanne Gramatzki, Rüdiger Zymner. Köln [u. a.] 2009, S. 37–52, bes. S. 49 u. 50f. Ob Gyburcs menschheitliches Plädoyer damit letztlich als christliches Integrationsmodell lesbar ist, wird auch in ihrer Rede vor dem Fürstenrat (s. ausführlicher unten) zum Problem, das zwischen theologischen Argumenten (Kreuzigung) und Handlungskontext aufbricht (Kreuznahme der Kämpfer); vgl. Martin H. Jones: Cross and crusade in Wolfam von Eschenbach's *Willehalm*. In: Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Nine Miedema, Rudolf Suntrup. Bern [u. a.] 2003, S. 193–207, bes. S. 204–206.

⁵³ Vgl. bereits Bertau (Anm. 17), S. 253: Wenn Terramer seine Tochter zur Rückkehr bewegen will, „bringt er kein in unserem Sinne theologisches Argument vor“.

⁵⁴ Sieht sich Terramer auch aus religiösem Gesetz (217,22: *bī unserer ē*) zur kriegerischen Bußleistung (217,24: *vür sünde mîn*) gezwungen, so kommt mit dem *bâruc* eher das institutionelle Gefüge in den Blick, das die muslimische Welt als Herrschaftsraum organisiert. Von theologischen Fragen verschiebt Terramer damit den Fokus zu Machtfragen, die das Zerrbild des Islam begleiten, vgl. Hartmann (Anm. 28), S. 434; Sabel (Anm. 16), S. 70f. u. 91; zur Formierung der „Heidenschaft“

Rachekrieg verpflichtet worden (217,19–25) – da seine *triuwe* jedoch unverbrüchlich bestehe, sei es noch nicht zu spät für die Tochter, ihr eigenes *geslehte* zu ehren (217,29).⁵⁵ Drohend und lockend (vgl. 222,2) verfolgt der König damit weniger Hierarchiefragen der Religionen, sondern sucht vor allem den genealogischen „Bruch“⁵⁶ zu überbrücken, die Exteriorität Gyburcs⁵⁷ einzufangen. Darauf lässt sich diese auch mehrfach ein, wenn Gyburc etwa gleich zu Beginn des Gesprächs die Verluste⁵⁸ ihres Seitenwechsels aus *minne* (215,25) einräumt (215,26–30):

ich was ein küniginne,
swie arm ich urbor nû sî.
ze Arâbîâ unt in Arâbî
gekroenet ich vor den vürsten gie,
ê mich ein vürste umbevie.

Damit wendet Gyburc jedoch ihre horizontale Verschiebung (Ehebruch und Neuverheiratung) zu einem vertikalen Problem der Statusminderung (vgl. auch 220,24 f.), die durch Liebe zu Willehalm und Gott aufgewogen würde: *durh den hân ich mich bewegen / daz ich il armuot pflegen, / unt durh den, der der hoehste ist* (216,1–3). Äußerliche Verluste, *des lîbes armuot*, würden *mit der sêle richeit* vergolten (216,28 f.). Ähnlich verschlingen sich religiöse und säkulare Perspektiven und Semantiken

im „Kampf um die Weltherrschaft“ im *Willehalm* vgl. auch Schröder (Anm. 19), S. 360; Heinze (2011, Anm. 19), S. 364–366; zur Stelle auch Wachinger (Anm. 3), S. 308.

55 In diesem Argument der Verwandtschaft ist nach Bertau (Anm. 17), S. 253 (u. passim) ein grundlegendes Verständnis von *religio* als Bindung angesprochen, das Heiden und Christen verbindet; vgl. hierzu auch Kiening (Anm. 17), S. 190–205. Doch wird es nicht von theologischer Argumentation, sondern von allgemeiner Semantik sozialer Verpflichtung (*triuwe*) getragen. Vgl. hierzu auch Bertau (Anm. 12), S. 85; Martin Przybilski: *sippe* und *geslehte*. Verwandtschaft als Deutungsmuster im ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach. Wiesbaden 2000 (Imagines medii aevi 4); Wandhoff (Anm. 52), S. 41 f.; differenzierend zum Konflikt sanguinärer und theologischer Verwandtschaftssemantik auch Kiening (Anm. 18), S. 226, McFarland (Anm. 19) und Heinze (2011, Anm. 19), S. 669–672; vehement betonen hingegen Bulang, Kellner (Anm. 22) die „Aporie des Genealogischen“ (S. 143), die zur radikalen Herauslösung und Gefährdung von Arabel und Willehalm führe und somit als Konfliktlösungsmodell ausscheide (eingehend S. 143–151).

56 Bertau (Anm. 12), S. 90; Bulang und Kellner (Anm. 22), S. 145.

57 Auf diese Veräußerung der Tochter weist die Anrede unter christlichem Namen (217,15) hin, wenn Terramer ihre Apostasie von *den goten* beklagt. Im Selbstgespräch nennt er sie *Arabel* (z. B. 107,25 u. 108,20). Wie Mireille Schnyder: *manlich sprach daz wîp*. Die Einsamkeit in Wolframs *Willehalm*. In: Homo medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Claudia Brinker-von der Heyde, Niklaus Largier. Bern 1999, S. 507–520 herausgearbeitet hat, reflektiert sich auch Gyburc selbst als doppelt Ausgeschlossene: „Es ist Wolframs Kunst, dass er den Riss, der sich hier für Gyburc auftut, nicht schliesst. Weniger versöhnlich als seine Interpreten, die fast immer in Gyburc die zum vollkommenen Christentum findende Frau sehen“ (S. 514).

58 Verlustsemantik des Brechens (215,17 f.: *den marcrâven verkiesen / unt mînen touf verliesen*) eröffnet daher das Gespräch, auch wenn Gyburc die Möglichkeit der Rückkehr als Bruch mit Willehalm im selben Atemzug zurückweist.

auch in Gyburcs dritter Replik. Ihren theologischen Fluchtpunkt bildet zwar der Erlösungszusammenhang von Passion und Taufe, doch umgibt ihn Gyburc mit noch ausführlicherer Ursachenanalyse des Familienkonflikts: Ihre unverbrüchliche Treue zu Willehalm gründete in Frauendienst, Liebeswerbung und *hōhe[r] wirde* des Markgrafen auf der einen Seite (220,1–23), während ihr früherer Ehemann Tybalt auf der anderen Seite die *ere* (221,10) und *triuwe* (221,21) ihres Vaters beschädige, indem er lügnerisch einen Eroberungskrieg anzettele (221,1–26). Exakt greift Gyburc damit jenes Vokabular auf, mit dem Terramer den Verlust der Tochter beklagt hatte, und führt das Gespräch zu den säkularen Werten der Vorgeschichte zurück. In der Sequenz des Dialogs ergibt sich daraus eine Wechselstruktur, die zwischen Inklusionsstrategien religiöser Argumentation und Horizontalisierung von Vor- und Nachgeschichten, Sippenverbänden und Bruch oszilliert. Was thematisch wie ein interreligiöses Gespräch erscheint, entpuppt sich damit als Ringen um Diskursivierungsmöglichkeiten von Konflikten, die durch viermaligen Sprecherwechsel betont werden, aber im Grunde auch die Reden intern spalten. Die eigentliche Hinterbühne, auf der Überwältigung und Distanz umkämpft sind, bleibt hingegen weitgehend im Schatten theologischer Argumentation. Dass damit keinerlei „Annäherung der unterschiedlichen Positionen“ erreicht ist,⁵⁹ beschreibt diesen Verlauf dann zutreffend, greift aber vielleicht noch zu kurz. Denn weder herrschen zwischen Tochter und Vater kommunikative Annäherungs- oder Kontaktprobleme, die sich ihre phatische Nähe geradezu mustergültig signalisieren;⁶⁰ noch hindern sie Verständnisschwierigkeiten in thematischer Hinsicht, wie ihre wechselseitigen Anschlüsse zeigen. Nicht nur worüber zu sprechen ist, steht zur Verhandlung, sondern in welcher diskursiven Ordnung der Konflikt zu behandeln ist.

Damit geht es um Fragen der Kontextuierung, d. h. um formale Schwierigkeiten, überhaupt in den geteilten Raum einer Differenz einzutreten – sei es der Inklusion oder der Exteriorität. Und nicht erst modernes Interesse für postsäkulare Reibungen kann auf diese Schwierigkeiten aufmerksam machen, sondern bereits Wolframs Text. Zum einen verdichtet nämlich das Gespräch zwischen Terramer und Gyburc jene Doppelung von Differenzmodellen, die auch den Erzählkontext des *Willehalm* großräumig prägt. Lässt sich Gyburcs Vorgeschichte nicht nur als religiöse Konversion, sondern rudimentär auch als Brautrauberzählung lesen,⁶¹ so sind mit diesen Erzählschemata

⁵⁹ Kreft (Anm. 18), S. 70.

⁶⁰ Vgl. symmetrisch z. B. 217,15: *ei, süeziu Gîburc*; 218,1: *ei, vater hōch unde wert*; 219,22: *liebiu tohter min*; 219,28: *lieber vater, nû merke*. „[D]urchaus väterliche Gefühle“, kommentiert anteilnehmend Wachinger (Anm. 3), S. 307.

⁶¹ Vgl. Kurt Ruh: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*. Bd. 2: ‚Reinhart Fuchs‘, ‚Lanzelet‘, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg. Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik. 25), S. 162; im Anschluss an Timothy McFarland eingehend auch Peter Strohschneider: *Alternatives Erzählen. Interpretationen zu Tristan- und Willehalm-Fortsetzungen als Untersuchungen zur Geschichte und Theorie des höfischen Romans*. Habilitationsschrift München 1991, Typoskript S. 129f., 162 u. 164–166.

zugleich gegenläufige Narrativierungstendenzen von Differenz verknüpft, die eher Einfügungen⁶² bzw. Brüche⁶³ akzentuieren. Sie werden zur doppelten Herausforderung einer Figurenzeichnung, die Gyburc zugleich als mustergültige Christin integriert und als geflüchtete muslimische Königin mit Vorgeschichte prekär ausstattet. Zum anderen hängt auch das Gespräch mit Terramer auf Angelpunkten, an denen religiöse und säkulare Differenzen, vertikale Inklusion und horizontale Exklusion wechselseitig umschlagen – etwa in der schillernden Semantik der *armuot*.⁶⁴ Vielfalt diskursiver Differenz ermöglicht das Gespräch also, weil damit aneinander vorbei zu sprechen möglich wird, während dieses Gespräch von gemeinsamen Begriffsressourcen und kommunikativen Gesten gleichzeitig nahtlos zusammengehalten wird.

Trotzdem setzt sich im Gespräch keine Ordnung fest, der argumentative Aufwand scheint am Ende als bloßes „Wortgefecht“ negativ zu verpuffen.⁶⁵ Lapidar beschließt der Erzähler (222,1–6):

Terramêr der warp alsô:
 hiute vlêhen, morgen drô
 gegen sîner lieben tohter.
 mit deheinen dingen moht er
 si des überlisten,
 sine wolte Oransche vristen
 [. . .]

Weder so noch so vermag Terramer seine Tochter zu bewegen, an der alle Rationalität des *überlisten* abprallt; umgekehrt bleiben aber auch Gyburcs Begründungsversuche stecken, ohne Verständnis zu erreichen. Liegt dies letztlich an den Erkenntnischwie-

62 Damit schließe ich an die Überlegungen von Wolfgang Haubrichs: Bekennen und Bekehren (*confessio* und *conversio*). Probleme einer historischen Begriffs- und Verhaltenssemantik im zwölften Jahrhundert. In: Wolfram-Studien 16 (2000), S. 121–156 an, der die „Wiederaufnahme in die Gemeinschaft“ als Telos der Konversionsbewegung von Einbruch und Umkehr beschreibt (S. 130). Zu Gyburcs „religiöse[m] Übertritt“ als „Einfügung“ vgl. Urban (Anm. 37), S. 185.

63 Das Brautwerbungsschema zielt auf Reintegration, entfaltet auf diesem Weg jedoch Konfliktsujets der Entwurzelung, die häufig interreligiöse Grenzüberschreitungen thematisieren: vgl. hierzu zuletzt Rabea Kohnen: Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen. Berlin/Boston 2014 (Hermaea N.F. 133), darin allg. bes. S. 39–50. Unabhängig vom Brautwerbungsschema untersuchte Kiening (Anm. 17) diese Spannung als charakteristisches Erzählverfahren zwischen Synthese und Brechung.

64 Entsprechend kontrovers hat die Forschung diskutiert, ob damit die Haltung christlicher Demut oder das Problem der Statusminderung im Vordergrund steht; vgl. zur religiösen Perspektive Heinzles Stellenkommentar (Anm. 21), S. 979 zu 215,26 f.; ebenso bereits Bumke (Anm. 19), S. 147 u. 162; Ruh (Anm. 61), S. 177; dagegen verweist Werner Schröder: *Armuot*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 34 (1960), S. 501–526, bes. S. 520–524 auf die weite Bedeutung des Mangels, die schlicht fehlenden Reichtum bezeichnet; zur Verbindung beider Perspektiven vgl. Kreft (Anm. 18), S. 69 f.

65 Schnyder (Anm. 57), S. 516; zur Schlagfertigkeit der Repliken vgl. auch Young (Anm. 19), S. 44.

rigkeiten eines Heiden, die nicht nur Wolframs Religionsgespräch belasten?⁶⁶ Dagegen spricht, dass Terramer an früheren Stellen als inklusives Sprachrohr durchaus konkurrierende Diskurse artikuliert: Angesichts der hohen Verluste von Christen und Heiden nach der ersten Schlacht bekräftigt der Polytheist zwar seinen Unglauben gegenüber Passion und Trinität, zitiert jedoch ausgiebig deren dogmatische Formulierungen (107,14–108,22). Die Figur des heidnischen Gegenspielers kann somit epistemisch überlagert werden, ist offen für Zitate und Diskursreferenzen – eine Erzähloption, die unzählige Legenden und Disputationsberichte nach spätantiken Quellen wählen –, auch wenn dies weder eine geschlossene ‚Perspektive‘ religiösen Wissens befördert noch überhaupt eine geschlossene Figur, wohl aber Differenzen schichtet, die im späteren Gespräch mit seiner Tochter auf zwei Seiten ausgelagert werden. Weshalb sie sich nicht verbinden, scheint seine Antwort weder in der Rationalität von Figuren noch überhaupt im Gespräch selbst zu finden.

Aufschlussreicher scheinen mir dafür kleine Signale der Randzonen, die Wolfram gegen seine Quelle, der *Bataille d’Aliscans*, dem Gespräch hinzufügt. Denn Gyburcs Redeaufakt antwortet unmittelbar auf die Überwältigungsversuche ihres Vaters, *daz er si wolde überkomen* (215,9). Korrespondierend zur Belagerung Oransches schiebt Gyburc ein Gespräch zwischen sich und ihre Sippe, das als Diskurswall einen gefährdeten, instabilen Zeitbedarf auffüllt, wie der Erzähler mit Semantiken von Näherung und Ausharren zu Beginn des fünften Buches unterstreicht (215,1–6):

Ez naeht nû vreude unde klage
und dem helflîchen tage
und der künfteclîchen zîte,
und daz der sorclîchen bîte
mit vreuden ein ende wart gegeben,
dâ Gîburc inne muoste leben

Für diese Spannung zwischen Erwartung und Sorge, verkürzter und gedehnter Zeit, liefert das Gespräch mehr als nur eine Hinhaltenaktik, die einen bedrohten Zwischenzustand offenhielte (vgl. 221,27: *ditze gespraech eergienc in einem vride*), bevor die Drohungen gewaltsam durchschlagen. Positiv gewendet erlaubt das Religionsgespräch, unterschiedliche Differenzmodelle beieinander, miteinander und dabei doch vor allem auf Abstand zu halten.⁶⁷ Für solchen Abstand sind Nichtverstehen

⁶⁶ Vgl. Schröder (Anm. 19), S. 357: „Den Heiden fehlt die Belehrung über Gottes Heilsveranstaltungen [. . .]. Gyburg gelingt es nicht, ihren Vater zu bekehren: für die christliche Paradoxie [. . .] hat er keinen Sinn“; so auch Schröder (Anm. 28), S. 89: „Unglaube“ versperre dem Heiden „den Zugang zu der paradoxen Wahrheit“; ähnlich Bertau (Anm. 17), S. 254; Kiening (Anm. 18), S. 218 stellt den Verständnisschwierigkeiten Terramers die Ausweichbewegung Gyburcs zur Seite, die vom Trinitätsdogma zur Liebe zu Willehalm schwenkt.

⁶⁷ Funktional ähnelt dieser Abstand der komplexen Konfliktnähe, wie sie Kommunikation vor der Schlacht in heldenepischen Texten produziert – vgl. dazu exemplarisch Bent Gebert: Wettkampf-

und Falschverstehen funktionaler als Verständigung; und es bedarf Themen und Strukturen, die gleichzeitig anspruchsvolle Integrationsreize setzen und doch hinreichend inkompatibel bleiben. Ist dies der Grund, weshalb auch Gyburc von inklusiven Argumenten mehrfach umschwenkt, ihr religiöses Plädoyer verlässt? Spannend scheint mir jedenfalls der Befund, dass gerade das Scheitern von Verständigungskommunikation im Religionsgespräch eine Komplexität erzeugt, die sich außerhalb des Gesprächs als Diskursmanöver höchst wirkungsvoll in ihren Erzählkontext einfügt.

Solchen Abstand tariert mit noch größerem argumentativen Aufwand ein zweites Gespräch aus, in dem Gyburc vor dem Fürstenrat sowohl für Durchsetzung der *kristenlich ere* in der zweiten Schlacht (306,19) als auch für Schonung der heidnischen Gegner eintritt (306,4–310,29). Derart energisch plädiert Gyburc dafür, die ungetauften Heiden als Gottesgeschöpfe (306,28: *gotes hantgetât*) barmherzig zu schonen, dass dies kein wechselseitiges Religionsgespräch anstößt, sondern allein monologisches Sprechen – die unhörbare Stimme der Anderen wird in einem Diskurs christlicher Selbstverständigung vereinnahmt. Mit vier Argumentationslinien sucht Gyburc die Differenzen zwischen Christen und Heiden abzuschwächen: menscheitsgeschichtlich, da auch der erste von Gott erschaffene Mensch ein Heide war (306,29f.); heilsgeschichtlich, da Gott selbst Heiden zu Zeiten des Alten Testaments (wie Elias, Enoch, Noah, Hiob) und des Neuen Testaments (wie die Heiligen Drei Könige) errettet habe (307,1–15); soteriologisch, da jedes Kind bis zur Taufe prinzipiell als heidnisch zu betrachten sei – *getoufet wîp den heiden treit, / swie daz kint der touf hab umbeleit. / [. . .] / wir wâren doch alle heidnisch ê* (307,21–25); schließlich zeige der kontrastive Vergleich mit dem zehnten Engelschor, dass der Mensch trotz seiner Sünde der Barmherzigkeit teilhaftig werde, da er nicht aus eigenem Antrieb, sondern durch Verführung von Gott abgefallen sei (308,1–30).

Was man als Toleranzrede hat verstehen wollen, wirbt somit nicht primär für Schonung der anderen Religionsgemeinschaft, sondern für deren argumentative und faktische Einfügung; die eingangs betonte Zweiseitigkeit der Konfrontation (306,13) wird in ein Inklusionsverhältnis von heilsgeschichtlichen, sakramentalen und gnadentheologischen Stufen transformiert. Das heißt freilich nicht, dass Gyburcs Argumente simpel, eindeutig oder folgerichtig wären;⁶⁸ es ist nicht in Abrede zu stellen, dass sie ganz unterschiedliche Reichweiten beanspruchen und damit ein Mosaik von universalanthropologischen Begründungen (alle Menschen waren bzw.

kulturen. Erzählformen der Pluralisierung in der deutschen Literatur des Mittelalters. Tübingen 2019 (Bibliotheca Germanica. 71), S. 113–125. Handlungsrelevant wirksam – vgl. Kästner (Anm. 12), S. 65f. – erweist sich Gyburcs Gespräch mit ihrem Vater also nicht durch theologisches Verstehen, sondern umgekehrt dadurch, den drängenden Situationsbezug aufzuschieben.

⁶⁸ Vgl. neben der Deutungskontroverse um die ‚Kinder Gottes‘ (s. Anm. 19) auch zur Argumentationskette Kiening (Anm. 18), S. 218. Przybilski (Anm. 19), S. 57f. verweist außerdem auf den prekären Status der Neuchristin, deren lehrhaftes Sprechen nicht autorisiert sei.

sind von Beginn an Heiden) und Exempeln (einige Heiden wurden gerettet) kombinieren, die insgesamt von der Barmherzigkeit Gottes abhängen.⁶⁹ Dieses Programm erscheint jedoch weniger reduktiv angesichts der Probleme, die Gyburc zuerst und zuletzt umtreiben. Die Verluste beider Seiten, *al diu nôt* (306,1) würden ihr von Christen wie von Heiden zur Last gelegt (306,12–17; 310,5–8):

des trag ich mîner mâge haz;
und der getouften umbe daz:
durh menseschlicher minne gît,
si waenent, daz ich vuoete disen strîf.

Gyburcs Liebe zu Willehalm wird zum Dilemma, weil sie in den Augen ihrer Sippe zum Abfall von *Mahumeten* (310,3) führe, aber den Christen zu wenig religiös motiviert erscheine. Die Engführung von Liebe und Religion, die Gyburcs Partner- und Gemeinschaftswechsel verbindet, lässt sich somit auch als doppelte Exklusion deuten: als Schritt aus der angestammten Religion, der nicht in neue Gemeinschaft einführt. Von Reue (306,6f.: *got weiz wol, daz ich jâmers hort / sô vil inz herze hân geleit*) wendet sich Gyburc nach wortreichem Plädoyer für die Schonung der Heiden schließlich zur Selbstverteidigung: Nicht aus Gier habe sie den Krieg verursacht, denn immerhin habe sie aus eigenen Stücken *minne*, *richeit* und *schoeniu kint* hinter sich gelassen, noch dazu bei einem Ehemann,

an dem ich niht geprüeven kan,
daz er kein untât ie begienc,
sît ich krône von im enpfenc.
Tîbalt von Arâbî
ist vor aller untaete vrî
(310, 12–16)

Diese Rückverweise sind mehrfach riskant. Nicht nur diskreditiert sich Gyburc damit als quasi-jungfräuliche Gattin Willehalms, sondern erinnert ausgerechnet im Kreis der Christen an das Band ihrer Herkunftssippe (310,5: *mîner mâge*); Glaubwürdigkeit setzt ihr Lob ebenso vor dem Rezipienten aufs Spiel, dem ihre früheren Anschuldigungen von Tybalts Intrige im Ohr geblieben sein mochten. Mehr als nötig scheint damit die Seite des verlassenenen, jenseitigen Gegners positiviert.⁷⁰ Wozu dieses Risiko? Um Gyburc durch Entschuldung Tybalts und die Semantik des Zurücklassens als Demutsfigur armer Christusnachfolge zu stilisieren (310,17: *ich trag al eine die schulde*)? Oder um „ihre Liebe zum christlichen Schöpfergott“ derart als „ausschlaggebende[s] Motiv für ihr Handeln“ zu bekräftigen, dass sie die „Liebe zu Willehalm“ in den Schatten von früherem Status, Partner und Besitz stellt?⁷¹ Dagegen

⁶⁹ Vgl. Bertau (Anm. 17), S. 255.

⁷⁰ Vgl. Ruh (Anm. 61), S. 162; Bertau (Anm. 12), S. 87.

⁷¹ Kreft (Anm. 18), S. 72.

sprechen Gyburcs Prädikate für den Schöpfergott selbst, die Topoi natürlicher Liebe⁷² zitieren und alle Abgrenzungen wieder in die Schwebe bringen: Sie allein trage die Schuld *durh des hoehisten gotes hulde, / ein teil ouch durh den markês* (310,18f.) – und nochmals betont ihr kaum unterdrückter Liebesseufzer (310,21f.: *ei Willehalm, rehter punschûr / daz dir mîn minne ie wart sô sûr!*), dass dies kein geringer Teil ist. Fungiert Gyburc als Sprachrohr eines interreligiösen Diskurses, so verwirrt sich dessen Ordnung somit an den Randpartien ihres Monologs.

Was gewinnt die Rede über Religionen durch solche riskanten Seitenwechsel? Mit den Themenwechseln auf Liebe und Verwandtschaft heben sich alternative Zurechnungsmöglichkeiten für den Konflikt deutlich ab, die schon zuvor Gyburcs Plädoyer in einer dichten Folge von Verschiebungen durchziehen: Nach allgemeiner Adressierung ihrer Zuhörer (306,4f.: *swer zuht mit triuwen hinne hât, / der ruoche hoeren mîniu wort!*) beschreibt sich Gyburc zunächst zwischen den Fronten von Christen und Heiden (306,12–19), ruft die Christen zur Rache an ihrer Sippe auf (306,20–24), votiert für Schonung der *heiden* (306,25–30), mahnt ihre Zuhörer an heilsgeschichtliche Tatsachen (307,1 u. 308,1: *nû geloubet*) einer umfassenden Glaubensgemeinschaft (307,16 u. 307,25: *wir*), erinnert nochmals an die Gegnerschaft des Krieges (309,1: *swaz iu die heiden hânt getân, / ir sult si doch geniezen lân*), die von der Barmherzigkeit Gottes umfasst werde (309,9: *unser vater*), bevor Gyburc zu den Anschuldigungen zurückkehrt, denen sie von Heiden und Christen ausgesetzt ist (310,5–8); damit kehrt auch die Konfrontationslinie der zwei Sippenverbände wieder (310,5 und 310,27), von der Gyburcs Rede ausging. Mit anderen Worten: Gyburc changiert zwischen verschiedenen individualen und kollektiven Bezügen (ich, du – wir, ihr – Christen, Heiden), die zugleich mit verschiedenen Zugehörigkeiten von Selbst- und Fremdbezeichnungen kombiniert werden (meine Sippe vs. eure Sippe, wir, Christen und/oder Heiden). Entsprechend wechseln auch die pragmatischen Funktionen zwischen wechselnden Ein- und Ausschlüssen des Berouens und Bekennens,⁷³ des Appellierens und Rechtfertigens. Gerade jene Rede also, die oft als programmatische Position verstanden wurde, verschiebt die Position der Sprecherin so oft.

Vielleicht wirft dies ein anderes Licht auf den argumentativen Aufwand einer geradezu überschüssigen Rede, die bei ihrem textinternen Publikum ins Leere läuft – zumindest über einen Reflex ritualisierter *compassio* (311,4f.: *ir herze durh diu ougen ructe / vil wazzers an diu wangen*) nicht hinaus gelangt, woraufhin der Erzähler ausführlicher den Gang zur Tafel und die Sitzordnung kommentiert (311,6–13), bevor

⁷² Vgl. 309,20–30: Gott habe die Planeten so geschaffen, dass ihr Lauf nach dem Winter wieder den Saft in den Bäumen steigen lasse, die Natur im Mai sich erneuere und *nâch den rîfen bluomen* hervorbringe.

⁷³ Vgl. Ruh (Anm. 61), S. 182.

sich die Handlung Rennewart zuwendet.⁷⁴ Zuvor durchläuft Gyburc in mehr oder weniger zyklischer Struktur inklusive und exklusive Relationen in mehrfachen thematischen und sozialen Ordnungen, die sich nicht zur Deckung bringen lassen. Ihr Schonungsauf-ruf begründet ein Religionsmodell der Inklusion, das die Konfliktrelationen von Verwandtschaft und Liebe gerade nicht integrativ aufhebt, sondern reproduziert und verstärkt. Vor einfacherem Horizont konturiert es nur umso deutlicher die Vielfalt von Konfliktstrukturen, die sich zwar personalisiert verdichten, aber eben nicht zur Deckung gebracht werden: Gyburc spricht zu den Fürsten als isoliertes Ich und intimes Gegenüber Willehalms,⁷⁵ in universalem *wir* und gleichzeitig als Teil des Gegnerkollektivs.⁷⁶ Gegenüber der älteren Interpretationsgeschichte des *Willehalm*, die Wolframs Semantik der Verwandtschaft überwiegend als universales Integrationsprogramm las, wären derartige Verschiebungen der Redehaltungen besonders hervorzuheben – und zwar nicht nur negativ als „Desavouierung ihrer Rede“⁷⁷ oder Störung von Zugehörigkeit,⁷⁸ sondern auch als positive Redestrategie der Vieldeutigkeit. Das monologische Sprechen über Religion entpuppt sich damit als Diskursform, die weniger der (Selbst-)Verteidigung oder Intervention dient, sondern an differenten Zurechnungsmöglichkeiten festhält. Hatte bislang vor allem Gyburcs Schonungsappell die Bewunderung oder Skepsis der Forschung auf sich gezogen, so könnten es umgekehrt diese weniger emphatischen, aber umso irritierenderen Randbemerkungen und Übergänge sein, die neue Aufmerk-

74 Diesen unmittelbaren Erzählanschluss hat die Forschung zugunsten der vorausgehenden Ratszene meistens ausgeblendet; als Dialog wurde Gyburcs Rede damit zumeist dekontextualisiert, vgl. etwa Sabel (Anm. 16), S. 120–123. Zwar lässt sich Rennewart als „Komplementärfigur“ der genealogischen Entwurzelung deuten (Kiening [Anm. 17], S. 198–203), doch verhält Gyburcs Plädoyer nach der Episode zumindest ohne unmittelbare diskursive Reaktion; vgl. auch Wandhoff (Anm. 52), S. 46f. Ohne theologische Antwort ist damit der Schritt in den Krieg genommen, vgl. Przybilski (Anm. 19), S. 59: „Genau die Männer also, an die sich kurz davor Giburg mit ihrer Rede gewendet hatte, können sich nun endlich dorthin wenden, wo sie, fern von aller höfischen *zuht* und allen weiblichen Schonungsaufrufen, sich ganz ihrer Berufung hingeben können, dem Töten.“ Dies unterstrich bereits Young (Anm. 19), S. 61: „Ihre letzten Worte scheinen ungehört zu verhallen.“ Für eine „moving speech“ – so Classen (Anm. 16), S. 588; vgl. Schnell (Anm. 19), S. 195 – scheint mir dies eine geradezu komische Wendung.

75 Vgl. hierzu weiterführend Schnyder (Anm. 57); Bulang, Kellner (Anm. 22), S. 145f.

76 Gyburc ruft damit auf dichtem Raum alle Relationen auf, die sich über den gesamten Stoffkomplex verteilen und in ihr als Tochter, Ehefrau und Mutter überschneiden; vgl. zur Übersicht Przybilski (Anm. 55), S. 193–214.

77 Nachdrücklich haben Kiening (Anm. 17), S. 195–197, Bulang, Kellner (Anm. 22), S. 150 und Przybilski (Anm. 19), S. 56 Gyburcs komplizierte Bindungen unterstrichen: „Sie ist in einem Netz von Beziehungen gefangen, aus dem keine konsistente verwandtschaftliche oder politische Position hervorgeht.“ Ob solche „Uneindeutigkeit“ (S. 51) ausschließlich als negatives Problempotential zu fassen ist, stellen zumindest Gyburcs Redeszenen in Frage. Mit Blick auf den Gesamttext beschreibt Kiening (Anm. 18) die verwandtschaftlichen Beziehungen als ambivalente Form, die „das beiderseitige Leid am grausamsten sichtbar“ macht und „zeitweise aufzuheben“ vermag (S. 222f.).

78 Diese „Störungen des Genealogischen“ prägen vielleicht am stärksten die Konfliktgrammatik der Handlung und ihre Rollen, vgl. Bulang, Kellner (Anm. 22), S. 143 u. 146.

samkeit verdienen, weil sie im selben Atemzug auf Mehrfachzuordnungen beharren, wo von inklusiver Integration die Rede ist.

Bereits vor ihrer Rede erzählt Wolfram vom Sog zur Vereinfachung. Ausführlich wird beschrieben, wie sich die Franzosen im Gedenken an Vivianz zur Rache *an dem grôzen ungevüegem her* der Heiden rüsten (304,8f.; 304,20–305,17):

si jâhen, daz al die Sarrazin
 in ir hazze müesen sîn.
 si nâmen daz kriuze über al.
 hin ûz inz her kom ouch der schal:
 des was da manec rîter vrô.
 die werden wurben'z alle sô,
 daz si des kriuzes gerten,
 des si vil priester werten,
 hie den rîter, dort den sarjant.
 swaz man guoter turkopel vant,
 beidiu arme und rîche,
 nâmen daz kriuze al gefîche.
 ir herzen si gereinden,
 den hoehsten got si meinden.

(304, 17–30)

Im Hass auf die Sarazenen – so unterstreichen die repetitiven Formulierungen – schmelzen alle Unterschiede zusammen, die zuvor den Dissens auf Seite der Fürsten begründet hatten, alle nehmen das Kreuz. Verpflichtung gegenüber den Toten, in der Karl Bertau die interreligiöse Grundlage des Schonungsplädoyers vermutete,⁷⁹ stiftet in der Ratszene also weniger Sorge um den Anderen, sondern entfacht Destruktionseuphorie. Wenn Gyburc das Wort ergreift, so zielt ihre Rede letztlich nicht darauf, diese verhasste Gegenseite einfach aufzuwerten,⁸⁰ sondern artikuliert vielfältigere Konfliktrelationen, wo die Erzählung zum Kreuzzug in weltgeschichtlichem Maßstab rüstet.⁸¹

In gewisser Weise – auch darauf wies bereits Karl Bertau hin und Martin Jones hat dies im Hinblick auf den Kreuzzugsenthusiasmus des Kriegsrats bekräftigt – richten sich damit beide Religionsgespräche in Wolframs *Willehalm* gegen Reduktionstendenzen ihrer Erzählkontexte.⁸² Sie entfalten Diskurse interreligiöser Inklusion, die emphatisch für Erlösung und Schonung argumentieren, aber ihre eigenen Argumen-

⁷⁹ Vgl. Bertau (Anm. 17), pointiert S. 256.

⁸⁰ So Schröder (Anm. 19), S. 356.

⁸¹ Diese Aufrüstung akkumuliert auf beiden Seiten globale Heere, wie Schröder (Anm. 19), S. 360 unterstreicht: erst mit der zweiten Schlacht formieren sich „Heidenschaft“ und „Christenheit“ als Großgruppen „im Kampf um die Weltherrschaft“.

⁸² Vgl. Bertau (Anm. 12), S. 83. Wie Jones (Anm. 52) argumentiert, stehen damit unterschiedliche Grade umfassender bzw. privilegierter Inklusion zur Debatte: „The allusions to the Cross in Giburc's speech at the war council stand in marked contrast to all this [. . .] because she sets the Crucifixion in the framework of the ‚Heilsgeschichte‘ and expounds its significance for the whole humanity and not only for the privileged group of the baptized“ (S. 206).

tationsmuster mehrfach durchkreuzen und Gyburcs Reden dadurch – positiver gesagt – als diskursive Überschüsse aus dem Handlungszusammenhang heraustreten lassen. Gerade diese ekstatischen Überschüsse, die in der Welt des Romans keinerlei diskursive Antwort finden und nur partiell von Figuren aufgenommen werden, so wäre als Fazit festzuhalten, durchkreuzen einfache religiöse Differenz und schieben die Durchsetzung von Gewalt temporär auf.

IV Zur paradoxen Begründung interreligiöser Gespräche in der Vorgeschichte der *Arabel*

Trotzdem umgeben Wolframs Religionsgespräche zahlreiche „Leerstellen“, die geradezu charakteristisch für die Poetik des *Willehalm* insgesamt sind:⁸³ Nichts plausibilisiert auf Figurenebene, was Gyburc zu solchen Referaten befähigte oder autorisierte – die Neuchristin spricht überformt, diskursiv vereinnahmt, „geradezu zwanghaft theologisch“;⁸⁴ über diese Argumentationszwänge schreitet auch die Handlung zunächst unbekümmert hinweg, bevor Gyburcs Appelle ihr spätes Echo in anteilnehmenden Kommentaren des Erzählers sowie bei Willehalm hervorrufen – inmitten des brutalen Schlachtgeschehens oder gar erst nach dessen Ende.⁸⁵ Exakt an solchen Leerstellen, aber auch an Unstimmigkeiten⁸⁶ setzt dagegen Ulrich von dem Türlin an, der die Begegnung von Willehalm und Gyburc als Vorgeschichte nachliefert. Ulrichs *Arabel* füllt dabei nicht nur Handlungslücken, sondern besetzt auch Leerstellen des narrativen Diskurses neu, die Wolframs Episodenübergänge strategisch unbestimmt ließen. Dazu gehören nicht zuletzt auch Religionsgespräche. Ihre konditionierenden Vorabstimmungen legt Ulrich in einer zentralen Spielepisode offen (R 100,28–119,30),⁸⁷ die den Kriegsgefangenen Willehalm in

⁸³ Kreft (Anm. 18), zusammenfassend S. 118.

⁸⁴ Przybilski (Anm. 19), S. 58.

⁸⁵ Vgl. Kreft (Anm. 18), S. 114 f. Auch diese Schonung bleibt fragwürdig: Wenn Willehalm dem skandinavischen König Matrileiz freien Abzug gewährt, um die toten Heidenkönige bestatten zu lassen, scheint weniger die emphatische Anerkennung des Anderen ausschlaggebend (schließlich beharrt Willehalm weiterhin auf heidnischen Gefangenen), als vielmehr die verwandtschaftliche Ehrung der Toten, eher also der „Brauch ihrer Religion“ als Vielfalt des Religiösen. Vgl. hierzu Bertau (Anm. 17), S. 254, Kiening (Anm. 17), S. 204 f. und Heinzle (2011, Anm. 19), S. 672; zur paradigmatischen Begrenzung von Willehalms Schonungstat vgl. auch Bulang und Kellner (Anm. 22), S. 152; als emphatischen Beleg für Gyburcs Plädoyer wertet sie hingegen Haupt (Anm. 16), S. 53–55.

⁸⁶ Neben unterbestimmten Erzählübergängen liefert Wolfram bisweilen widersprüchliche Überbestimmungen – so etwa zu den Umständen der ersten Begegnung von Willehalm und Arabel (vgl. 153,18–30 vs. 298,14–23); dazu Urban (Anm. 37), S. 15.

⁸⁷ Das Gespräch über dem Schachbrett ist von herausgehobener Stellung, da es „das einzige Gespräch“ in der Vorgeschichte der *Arabel* liefert, „das eine Auseinandersetzung mit dem christlichen

Todjerne mit der muslimischen Königin verbindet. Der Rahmen einer Schachpartie bahnt dabei nicht nur die folgenreiche Minnebegegnung an, sondern schafft auch den interreligiösen Gesprächskontakt, der sich rasch zum Lehrgespräch entpuppt und Arabels Konversion zum Christentum motiviert. Ein genauerer Blick auf die Vorbedingungen dieses Gesprächs soll den Analysegang beschließen, weil erst Ulrich mit dieser Episode ausstellt, aus welcher paradoxer Attraktionskraft heraus Gespräche über Religionen angebahnt und im Dialog gehalten, wie künstlich sie schließlich auch im Erzähluniversum des *Willehalm* installiert werden.⁸⁸ In einer Mußzone (vgl. R 102,14; 115,13) während der Abwesenheit ihres Ehemanns lässt die Königin den ihr anvertrauten Langzeithäftling, nicht ohne eigene Begehrllichkeit,⁸⁹ an mehreren Abenden für gemeinsame Schachpartien zu sich bringen. Erotisches Begehren wird über dem Zeichensystem des Schachbretts sogleich zur Liebessprache des Wettkampfs.⁹⁰ Auch die Glaubensdifferenz kommt in agonaler Form ins Spiel, als Arabel Haft erleichterung unter Auflagen in Aussicht stellt (R 106,6–9):⁹¹

[,]ane ob iv der gōte helfe git,
daz ir ivch ergebn in vnser e.⁴
,nu enwelle got, daz daz erge,⁴
sprach der Markis ze stunt.

Glauben zum Inhalt hat“ und „Auseinandersetzungen zwischen den Religionen“ diskursiv ausführt; Kreft (Anm. 18), S. 134.

88 Dies im Sinne von Bertau (Anm. 12), S. 81f.

89 Gemäß höfischem Stufenmodell der Liebesentstehung drängt es Arabel, den Gefangenen zu sehen: *Arabel nu nit wolte sparn, / si wolte den Margrauen sehen* (R 96,6f.); *brinc mir in, ich wil in sehen* (R 97,3); *davon Arabel nit wolt enbern, / si ensæhe den helt: daz was ir gern* (R 97,9f.). Schon dass Arabel den Gefangenen „aus Eigennutz“ in ihre Nähe nimmt, macht sie zur „Schwachstelle innerhalb der heidnischen Gesellschaft“, so Urban (Anm. 37), S. 186; noch weiter greift Strohschneider (Anm. 38) aus, der in der Einrichtung von Arabels Todjerner Frauenhof überhaupt eine „erhöhte Destabilisierungsgefahr“ angelegt sieht (S. 39).

90 Arabels Einladung zum Schach metaphorisiert Willehalm sogleich als Liebesdiskurs (R 100,28–101,1): *Willehelm sprach ‚min hertze des giht, / daz ir sit meister v̄ber mich. / doch h̄tut ivch nu, daz rate ich. / min kunst gein iv meldet sich: / Vraw, min schach ivch nit verbirt.‘* – Ich möchte mich auf diese wenigen Hinweise zur agonalen Strukturierung der Gesprächsepisode und ihrem metaphorischen Verknüpfungs- und Verweisungspotential beschränken, denen jetzt ausführlich Christine Stridde in ihrer Habilitationsschrift nachgeht: Christine Stridde: *Über Bande. Erzählen vom Spiel(en) in der höfischen Literatur des Mittelalters*. Habilitationsschrift Zürich 2019, darin Kap. IV.3 des Typoskripts.

91 Das Zeichenarsenal des Schachspiels bleibt für Willehalm an den Abenden metaphorischer Bezugspunkt im Agon der Religionen, vgl. R 119,25–29; auch im späteren Erzählverlauf wird das Spiel dazu „genutzt, den grundsätzlichen Antagonismus zwischen Christentum und Heidentum vorzuführen“, Urban (Anm. 37), S. 175 zu A 202,23–29 (= R 207,22–29) sowie S. 187–189 zur Memorialfunktion des Schachspiels für den interkulturellen Konflikt. Vgl. auch Stridde (Anm. 90), Typoskript S. 357f.: „Mit der Minne um Willehalm, seiner Sippe und seinen Göttern stehen, durch das Schachbrett zeichenhaft präsent, die Minne zu Tybalt, das Heidentum und der Königstitel auf dem Spiel.“

Den entscheidenden Übergang vom agonalen Schachspiel zum christlichen Aufklärungsgespräch, von spielbegleitender Konversation zu theologischer Instruktion leitet jedoch nicht die Alternanzstruktur des Wettkampfs an sich ein, sondern ein Moment einseitiger Attraktion. Aus Bedrängnis auf dem Spielbrett – schon jetzt verwirrt Liebe die Rationalität der Spieler – entfährt Willehalm ein Seufzer zur Gottesmutter (R 107,6–11):

Willehelm ersüfzt vnd sach si an.
 in franzois sprach er disiv wort:
 ‚ey süziv, æller sælden hort,
 mines herren müter vnd doch meit,
 dinen tugenden si gecleit
 durch den, der von dir wart geborn.

Willehalm seufzt auf Französisch, vorgeblich verborgen (R 108,2: *taugen*) vor den Ohren der Heidin als Selbstgespräch. Das ist erstens eine unwahrscheinliche Übertretung des situativen Rahmens, insofern Willehalm seinen Seufzer aus dem Stand zu einem Mariengebete samt typologischem Brückenschlag von Evas Sündenfall zur Erlösung Christi elaboriert (R 107,21–31). Unwahrscheinlich mutet zweitens seine sprachliche Voraussetzung an: Wenn Willehalm *in franzois* betet, äußert sich darin nicht spontaner Affekt in der Muttersprache – vielmehr wird eine Verständigungsregel asymmetrisch verfremdet, welche die erzählte Welt als höfischen Kommunikationsraum normalerweise integriert. Dass Willehalm damit vermeintlich bei und für sich spreche, aber beide dieselbe Sprache teilten, wirft eine kontraintuitive Markierung innerhalb einer Erzählung auf, in der sprachliche Differenz, Sprach- oder Codewechsel zuvor kein Thema darstellten. Christen wie Heiden kommunizieren umstandslos miteinander auf Augenhöhe höfischer Zivilisation; weder bei Willehalm's Gefangennahme noch bei der Konversation mit Arabel tauchten daher sprachliche Verständigungsprobleme auf; sie fehlen gattungstypisch für Romane, die prinzipiell vom Kontaktkontinuum höfischer Kultur erzählen, das keiner Übersetzung bedarf. In Frankreich wie in Todjerne sind höfische Regeln wie das Schachspiel universell bekannt, ohne dass sie in einem geteilten Wissensraum erst kommentiert oder erklärt werden müssten.⁹² Daher muss Ulrich seine Abweichung (eine im Grunde triviale Verletzung höfischer Erzählkonvention) wiederholt und überdeutlich herausstreichen:⁹³ *nu kunde franzois div künigin: / des enweste der Margraue niht* (R 108,9f.). Dass Arabel jedoch gerade an dieser Differenz Anstoß nimmt und sogleich nachbohrt, was es mit dem Gebete auf sich habe, verweist drit-

⁹² Vgl. Urban (Anm. 37), S. 176.

⁹³ Anders als Werner Schröder: Art. Ulrich von dem Türlin. In: Verfasserlexikon 10 (1999), Sp. 39–50, hier Sp. 46 scheint mir also nicht Verstehen „wider Erwarten“ sondern umgekehrt die Spaltung von Erwartung eine befremdliche Einstellung.

tens auf überschießende Faszinationsbereitschaft für die Form christlicher Paradoxien⁹⁴ – genau jene Form also, die zwar vorbildlich von der späteren Christin Gyburc vertreten werden wird,⁹⁵ aber als Interesse einer Heidin unwahrscheinlich wirkt, der ihre Instruktion gerade bevorsteht. Ihre Neugier an dem Gefangenen scheint zunächst politischer und erotischer Art,⁹⁶ sie lässt Willehalm als Diener vorführen (R 100,24) und will ihr Schaubedürfnis stillen, doch nichts begründet kausal ihr theologisches Interesse, das bereits gebahnt und formiert erscheint: Hören und Verstehenwollen scheinen eins – sofort jedenfalls lässt sich Arabel auf die paradoxe Formel der Gottesmutterchaft ein. Schon mit dieser Faszination, die epistemisch spezifischer gerichtet und affektiv fesselnder scheint als distanzierteres Bestaunen des Fremden,⁹⁷ hat die Königin viel grundlegender unterschrieben, was Willehalm im nachfolgenden Lehrgespräch über Sündenfall, Verkündigung und Jungfrauengeburt, Kreuzigung, Höllenfahrt und Auferstehung erst mühsam und missionarisch auf der Ebene von Dogmen nachbuchstabieren wird⁹⁸ – nämlich dass der gemurmelte Stoßseufzer überhaupt von relevanter Form sei, in die sich hineinbegeben müsse, wer ohne Erklärung nicht ruhen könne:⁹⁹ *so zerlöst mir daz ir hat geseit, /*

94 Irritierend wirkt für Arabel gerade die formale Zuspitzung des Dogmas, vgl. R 108,28–31: *ein maget ein müter manne vri? / von swem ich daz anders hort, / diu rede mich duhte vil ungehort, / ob mich der sus gelaubens stort.*

95 Vgl. Schröder (Anm. 28) und Schröder (Anm. 19), S. 357 f. zum Gespräch mit Terramer.

96 Genau diese Möglichkeit einer Minneanrede hält Willehalms intime Rede für einen Vers in der Schwebe (R 107,8), bevor sie erst der darauffolgende Vers zur zärtlichen Marienrede verschiebt.

97 Zur diskursgeschichtlichen Differenzierung von epistemischen, rhetorischen und religiösen Konzepten vgl. Mireille Schnyder: Überlegungen zu einer Poetik des Staunens im Mittelalter. In: *Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit*. Hrsg. von Martin Baisch, Andreas Degen, Jana Lüdtkke. Freiburg i. Br. 2013 (Rombach Litterae. 191), S. 95–114, im Kontext von Fremdartigkeit und Bekehrung hier bes. S. 96 u. 100. Zum „Faszinosum“ als „Möglichkeit, dieses ‚Andere‘ als fremd wahrzunehmen, es jedoch nicht abzulehnen, sondern ins Staunen zu geraten“, vgl. Urban (Anm. 37), S. 27. Phänomenologisch und begriffsgeschichtlich plädiert hingegen Jutta Eming: *Faszination und Trauer. Zum Potential ästhetischer Emotionen im mittelalterlichen Roman*. In: *Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit*. Hrsg. von Martin Baisch, Andreas Degen, Jana Lüdtkke. Freiburg i. Br. 2013 (Rombach Litterae. 191), S. 235–264 dafür, Faszination nicht nur als *Akzeptanzmöglichkeit*, sondern als komplexe Affektbindung zu untersuchen: als „Gebanntsein“, das „eine charakteristische Überschneidung von emotionalen und rationalen Komponenten“ kennzeichne (S. 241).

98 Zur diskursiven „Sakralisierung“ durch den Missionar Willehalm vgl. Bernd Bastert: *Schichtungen, Konsense, Konflikte. Mörderische Heilige, weltliche Konversen und säkulare Wunder in deutschen Bearbeitungen französischer Heldenepik*. In: *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*. Hrsg. von Susanne Köbele, Bruno Quast. Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte. 4), S. 139–158, hier S. 149–151.

99 Vgl. Urban (Anm. 37), S. 180: „Das Mariengebete des Christen lässt die Spielpartnerin irritiert zurück und veranlasst sie, fast schon gewaltsam, sich auf das Spiel – und nur das Spiel – zurückzuziehen.“ Befremdlich wirkt damit nicht erst die „seltsame Schachallegorese“, sondern die gesamte Gesprächsanbahnung; vgl. Wachinger (Anm. 3), S. 309.

ode ez wirt vns beiden leit (R 109,5f.). Unterschrieben ist damit schon vorab, dass Paradoxien explikativ abgearbeitet werden, durch Unterweisung ohne Einspruch, durch Erläutern und Zuhören. Epistemisch kann auch dies befremden: Zumindest gegenüber den Erzählvorgaben Wolframs, der Heiden wie Terramer grundsätzlich mit christlichen Kenntnissen überformte, hebt sich Arabels unwissende Neugier als überraschende *ignorantia* ab.

Seit den Studien Werner Schröders gilt dieses Religionsgespräch über dem Schachbrett als Schlüssepisode. Doch betrachtete man entweder die Liebesanbahnung als „eigentliche[n] Grund“¹⁰⁰ für Katechese und Konversion oder verstand Arabels theologische Neugier als typologische Prädisposition der späteren Musterchristin Gyburc.¹⁰¹ Dem lassen sich einerseits Stellen entgegenhalten, an denen Willehalm selbst die Liebesbeziehung als Teil des interreligiösen Konflikts beschreibt;¹⁰² andererseits scheint mir fraglich, ob das religiöse Interpretament der Typologie nicht vorschnell Textdaten entschärft,¹⁰³ die unstimmig, unwahrscheinlich und aufdringlich exponiert werden. Ebenso wenig erklärt es, Arabels Unverständnis und Faszination als final motiviert dem nachfolgenden Lehrgespräch zu unterstellen. Weitgehend ratlos stimmt in dieser Hinsicht, weshalb Ulrich diese befremdliche Anbahnung breit auswalze, ohne neue Informationen zu liefern,¹⁰⁴ und obendrein Willehalm nach der Rückkehr in die christliche Welt mehrfach von seiner Befreiung erzählen lässt, ohne indes einen stimmigen Rückblick auf diese Vorgeschichte zu liefern.¹⁰⁵ Kreidete man diese Probleme zunächst noch einem epigonalen Autorstil an,¹⁰⁶ so lässt sich – wertungsneutraler und näher am Text – darin

100 Schröder (Anm. 93), Sp. 46; zur Schachepisode als Minneszene vgl. auch Schulz (Anm. 37), S. 123. Noch entschiedener urteilt Krefit (Anm. 18), S. 126: „Es wird ersichtlich, daß für Ulrich von dem Türlin allein der Minnekonflikt das handlungsauslösende und -motivierende Moment darstellt. Die bei Wolfram damit eng verknüpfte Glaubensproblematik bleibt hier unberücksichtigt.“

101 Vgl. Krefit (Anm. 18), S. 135: die „christozentrische Typologie von Eva und Maria wird auf Arabel übertragen“; zur semantischen und narrativen Ausweitung der typologischen Beziehung vgl. ausführlich Stridde (Anm. 90), Typoskript S. 360–367.

102 So will Willehalm etwa Arabel küssen, um ihren Ehemann religiös zu provozieren: *ich wil dich durch kristen rûm, / sûziv, küssen in dem heidentûm / Tybalde zu leide* (R 261,9–11).

103 Oder anders gewendet: Die Zeichenbeziehung der Typologie gehört zweifellos zu den bevorzugten diskursiven Formen des Religiösen in Wolframs *Willehalm* und Ulrichs *Arabel*, wovon jedoch die Etablierung solcher Diskursformen im Zuge der Narration zu unterscheiden wären – auch auf Ebene der Interpretation.

104 Vgl. Werner Schröder: *Der Wolfram-Epigone Ulrich von dem Türlin und seine „Arabel“*. Stuttgart 1985 (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main. 22), S. 8.

105 Vgl. Schröder (Anm. 93), Sp. 47: „Und je öfter es geschieht, desto unklarer wird der Hergang.“

106 Mit der *Arabel* liefere Ulrich einen „mittelmäßige[n] Unterhaltungsroman“ [Werner Schröder: *Aspekte und Lehren der Arabel-Überlieferung*. Ein Vortrag. In: *Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte*. Hrsg. von Rolf Bergmann, Kurt Gärtner. Tübingen 1993 (Beihefte

eine Strategie erzählerischer Markierung erkennen, welche die Bedingungen des Gesprächs über dem Schachbrett hervorhebt. Nur scheinbar geht es damit um Unterweisung als Inszenierung eines „Erkenntnisprozeß[es]“, dem sich Arabel schlichtweg nicht entziehen könne;¹⁰⁷ ihr „Akt des Lernens“ zeigt sich, wie spätere höfische Lernszenen wiederholen werden, schon hier aufgebrochen zu einem „Konglomerat“ von Teilschritten.¹⁰⁸ Vielmehr rücken die über mehrere Abende und Schachpartien phasierten Vorspiele ebenso wie die epischen Nachspiele in den Blick, welche Schwellen erst überschritten werden müssen, bevor ein interreligiöses Gespräch möglich wird.

Liebe und Agon strukturieren dieses Gespräch auffällig vor, ohne es jedoch hinreichend zu bestimmen.¹⁰⁹ Vielmehr markiert Arabels Faszination den entscheidenden Attraktionseffekt, der Außensteuerung kaschiert und zur „Anziehung“, zum gleichsam bezauberten „Gebanntsein“ umkehrt¹¹⁰ – darin liegt die paradoxe Pointe von Willehalms ‚geheimem Selbstgespräch‘, das weder geheim noch Selbstgespräch ist, sondern Arabel auf befremdliche Weise verlockt, in den christlichen Diskurs einzutauchen.¹¹¹ Die Weichen zum Gespräch werden damit entscheidend vor dem Gespräch gestellt, so führt Ulrich aus, und zwar ohne dass die ansonsten so entscheidungsfreudige Königin sich dazu aktiv entscheiden müsste.¹¹² Was, wie und dass überhaupt wechselseitig etwas zu verhandeln ist, wird mindestens dreifach

zu editio. 4), S. 82–91, hier S. 85], der seine „Unstimmigkeiten“ höchst „ungeschickt“ offenlege [Schröder (Anm. 93), Sp. 47].

107 Kreft (Anm. 18), S. 134; Bastert (Anm. 98), S. 149; vgl. aus spielgeschichtlicher Sicht hierzu auch die Habilitationsschrift von Björn Reich: *Spiel und Moral. Zur Nutzung von Schach-, Würfel- und Kartenspielen in der moralischen Erziehung im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*. Habilitationsschrift Berlin 2019, S. 54 f. im Typoskript.

108 Strohschneider (Anm. 61), Typoskript S. 172 bzw. S. 170.

109 Dies zeigt sich auch im Rückblick, wenn der Diskurs über Liebe und Kampf weiterhin als Religionsgespräch akzentuiert wird (z. B. R 131,8–13): *welch e nu hôher wac, / der heiden oder der kristen? / div minne kunde des nit vristen: / hie was minne sûze minne gedanc. / des kraft den heidentûm betwanc, / den bestûnt ein krankes vræwelin.*

110 Eming (Anm. 97), S. 243 bzw. S. 241. Auch Wolframs *Willehalm* hat die Forschung traditionell eine Rhetorik der Faszination bescheinigt, bes. für das Theologumenon der Jungfrauengeburt: Schröder (Anm. 28), S. 87. Ebenso wichtig scheint mir jedoch, dass der Faszinationsaffekt auch das Verhältnis von Figurenhandeln und Diskurs umkehrt: Während Terramer diskursive Anstrengung eingeht, um die abtrünnige Tochter zu *überkomen*, erzählt Ulrichs *Arabel* von Überwältigung, die scheinbar unbeabsichtigt ausgelöst wird.

111 Erotische Empathie begründet dadurch interreligiöse Empathie, die von Stosch (Anm. 5) als Dialogbedingung beschreibt: als Bereitschaft, „sich so sehr für die andere zu öffnen, dass ich mich von ihr und ihrer Religion berühren und affizieren lasse“ (S. 161). So beschreibt auch Stridde (Anm. 90), Typoskript S. 359 die Anziehungswirkung: „Im Innern ist sie aber schon affiziert“; zur primär „erotische[n] Anziehung“ Arabels bereits Wachinger (Anm. 3), S. 309.

112 Arabels Faszination überspielt somit intentionale Differenz, sie geht förmlich in Willehalms Diskurs ein: „Das Subjekt taucht im Objekt unter“, so Hans Ulrich Seeber: *Ästhetik der Faszination? Überlegungen und Beispiele*. In: *Anglia* 128 (2010), S. 197–224, hier S. 201.

konditioniert: Wenn der Liebesdiskurs dafür sinnlich-kommunikative Zuwendung zu Willehalm schafft (Sehen- und Sprechenwollen) und das Schachspiel agonale Zweiseitigkeit konfiguriert und in einem Regelraum abgrenzt,¹¹³ lässt sich Arabels Faszination als formale Anziehung zu einem Gespräch beschreiben, das erst durch gezielte Überschreitung narrativer Konventionen, subjektiver Grenzen und situativer Pragmatik möglich wird. Die bezaubert-neugierige Heidenkönigin rückt damit in den Schnittpunkt religiöser, epistemischer und erotischer Diskurse, die Staunen als transgressiven Auftakt zu Bekehrung entwerfen,¹¹⁴ die Anziehungskraft von Liebeserfahrung als immersives Eintauchen inszenieren.¹¹⁵ Näher kommt man Ulrichs narrativer Konditionierung somit, wenn man nicht nur ihr dominantes Minnevokabular oder die semiotische Polyvalenz des Schachspiels hervorhebt, sondern zugleich die seltsamen Anziehungs- und Bindungsvorgänge anerkennt, die in der Episode auffällig hervorstechen. Dieses Faszinationsgeschehen erst enthüllt das Religionsgespräch zwischen Arabel und Willehalm zu einer Organisationsfrage von Vielfalt. Zum einen, weil Willehalms Gebet eine Anziehungsdynamik des Verstehenwollens fokussiert, die Arabel von außen erfasst und bindet; zum anderen, weil solche Anziehungsfähigkeit nicht etwa auf unbestimmter Offenheit beruhte, sondern bereits vom inneren Kern gemeinsamen Verstehenkönnens vorbestimmt scheint. Zusammen betrachtet legt Ulrich damit eine zirkulär gebaute Attraktionsform offen, die dem Gespräch vorauszugehen scheint, obwohl sie bereits zutiefst von diesem präformiert und angezogen wird. Faszination erfasst die heidnische Königin zwar außerhalb, vor dem Gespräch und weit entfernt von Konversion (wie nicht zuletzt die Szenengliederung in mehrere Spielabende unterstreicht), bindet sie jedoch bereits in affektiver und epistemer Inklusion:¹¹⁶ Solches ‚Hineinziehen‘

113 Nach Urban (Anm. 37) schafft das Schachspiel eine „Begegnungsstätte“ (S. 175), die prinzipiell offener lässt, worauf Figuren und Interaktionsregeln zu beziehen sind (Liebesbeziehungen, Religionsbeziehungen, Kulturbeziehungen?); vgl. zu dieser „Fülle an Möglichkeiten“ der Bezugnahme auch ebd., S. 177–179; zu den räumlichen Einschlüssen der Spielszene vgl. Stridde (Anm. 90), Typoskript S. 320. Erst Arabels Faszination schränkt diese Offenheit ein und konditioniert sie zu einem dogmatischen Lehrgespräch.

114 Zu Bekehrung durch Faszination vgl. Schnyder (Anm. 97), S. 100, zur „Transgression“ der „Erkenntnis(suche)“ pointiert S. 112. Im Gattungskontext christlicher Religionsgespräche ist dem zur Seite zu stellen, dass bestaunenswerte Wunder ebenso Abschluss und Entscheidung von offenen Verhandlungen markieren; vgl. Wachinger (Anm. 3), S. 303.

115 Vgl. hierzu eingehend bes. Martin Baisch: Medien der Faszination im höfischen Roman. In: Wie gebannt (Anm. 97), S. 213–234 mit weiterführender Literatur; zum transgressiven Profil von Neugier zwischen Wissensverlockung und affektiver Bindung vgl. auch Ders.: Neugier – Faszination – Ambiguität. Inszenierungsformen und -funktionen im höfischen Roman. In: Staunen als Grenzphänomen. Hrsg. von Nicola Gess [u. a.]. Paderborn 2017 (Poetik und Ästhetik des Stauens. 1), S. 231–246.

116 Ausgehend von den Orientepisoden *Herzog Ernst* hat Baisch (2017, Anm. 115) herausgearbeitet, wie das faszinierte „Eintauchen in das Fremde“ zum „In-Sich-Hinein-Nehme[n]“ des Helden wird. Diese Volte ist nicht auf die Listepisoden des *Herzog Ernst* beschränkt, sondern verweist auf eine

als ‚Angezogenwerden‘ zu inszenieren und narrativ hervorzuheben, scheint die Stoßrichtung einer seltsamen Gesprächsanbahnung zu bilden, die nicht bloß final motiviert ist, sondern gerade ihre Abweichungen auskostet.

Schon vor ihrer diskursiven Instruktion erweist sich Arabels Interesse damit folgenreich konditioniert: Vielfalt des Religiösen, wie sie die verkappt monotheistische „Frömmigkeitskultur“ der Frauen in *Todjerne* bereits in Abweichung vom polytheistischen Heidentum vorbereitet,¹¹⁷ wird noch spezieller auf die Form christlicher Paradoxien verpflichtet. Keineswegs zufällig liefert dafür die Jungfrauengeburt in Ulrichs *Arabel* den ersten Stein des Anstoßes, den Gyburc in Wolframs *Willehalm* weiterträgt. Schon mit der Fluchtpartie der Vorgeschichte schrumpft jedoch die interreligiöse Differenz zu einfacherer Asymmetrie von Christen und Heiden wieder zusammen. Wenn Willehalm zurück im Heimatraum christlicher Hegemonie nochmals an Gefangenschaft und Flucht erinnert, hält seine Wiederholung – um den Preis stilistisch sperriger Verdopplung – auch die paradoxe Durchsetzung dieser Differenz im Gedächtnis.

V Zwischen Illusion und Verfremdung: Supplemente religiöser Vielfalt

Dies mag zum einen erklären, weshalb nicht nur Arabels Grenzüberschreitung erzählerisch kleinschrittig, gedehnt und wiederholt zelebriert wird, sondern auch die semantische Opposition¹¹⁸ von Christen und Heiden mit ebenso großer Schärfe vor bzw. nachgezogen wird – geradezu demonstrativ ist Ulrich bemüht, Gesprächsszenen mit Exklusionsverhältnissen zu umgeben, vor denen sich das Heldenpaar wie auf „Inseln“¹¹⁹ diskursiver Inklusion rettet. Dies könnte zum anderen erklären, weshalb gerade die Anbahnung des Gesprächs dessen narrative bzw. semantische Vorgaben verletzt – sie werden als Überschreitungen förmlich ausgestellt. Dass Ulrich besonders an „Probleme[n], Inkohärenzen und Widersprüche[n]“ arbeite, ist der Forschung seit langem bekannt. Dass aber die „Entdeckung dieser impliziten Wi-

transgressive Umkehrungsdynamik von Faszination, die Alterität und Differenz affektiv und epistemisch überspielt, Außen- zu Innenverhältnissen transformiert.

117 Vgl. Strohschneider (Anm. 38), S. 35: „[. . .] in einem traditionell polytheistischen Konzept von Heidentum [kann] diese Eigengeltung des Frauenhofes auch in der Ausprägung einer besonderen Frömmigkeitskultur manifest werden, die gegenüber Tybalt's männlichen Göttern die Göttin Venus ins Zentrum rückt (v. 238,6)“. Der Venuskult bündelt jedoch allenfalls latenten Polytheismus, wie Arabels Verweise auf die Götter (z. B. R 117,23f.: *vnd sehet ivch fvr an dem gelauben, / daz uns die göte der sele iht rauben*) an anderen Stellen andeuten (s. a. R 82,15 oder 123,21).

118 Mit ihr setzt Ulrichs Roman nicht nur ein (vgl. R 5,26–6,31), zu ihr findet er im Zuge der Fluchterzählung zurück – vgl. Kreft (Anm. 18), S. 133f.

119 Bertau (Anm. 12), S. 82.

dersprüche“ auf „narrative Plausibilisierung“ zielte,¹²⁰ darf man zumindest im Falle der Religionsgespräche bezweifeln. Eher wird man Arabels Erstaunen beim Wort nehmen dürfen: [. . .] *herre Krist, / ich bin vil wunderliche worden dir* (R 131,28f.). Denn weniger zielt Ulrichs Darstellung darauf, ein Gespräch über interreligiöse Vielfalt zu plausibilisieren oder gar Wolframs ekstatische Religionsgespräche integrativ anzubahnen – der Extremfall¹²¹ der muslimischen Konvertitin dient vielmehr dazu, die paradoxe Konditionierung eines solchen Gesprächs zu verfremden. Daraus folgt eine grundlegend andere Rahmung diskursivierter Vielfalt, wie im Vergleich mit Wolfram festzuhalten ist:

(1.) *Vielfalt als Diskursillusion*. Beide Romane thematisieren in ihren Gesprächsepisoden ausdrücklich die Pluralisierung von *got* und *göte*. Wolframs *Gyburc* führt diese Alternative in Argumentationsketten der Inklusion zusammen, die Einspruch gegen den gewaltsamen Reduktionsdruck ihrer Handlungs- und Erzählkontexte erheben. Freilich erweisen sich diese Einsprüche diskursiv vorabgestimmt: Dass alle Optionen als Strukturentscheidung von Stufen oder Hierarchien zu verhandeln oder zu deuten sind, hebt jegliche Vielfalt auf den Boden monotheistischer Typologie, zu der auch Wolframs *Willehalm* Alternativen kennt – nicht zuletzt in diskurstypischer Repräsentation des Islam als heidnischem Polytheismus. Nur wenige Randverse bezeugen die Verweigerung und Indifferenz, die diesen Diskurs auch im *Willehalm* unwahrscheinlich machen – Wolfram lässt *Gyburc* in ekstatisch überzeichneten Bekenntnissen für religiöse Vielfalt eintreten, deren Verhandlungsbedingungen illusionär entzogen bleiben oder sich an deutlich anderen Passagen und Figuren manifestieren.

(2.) *Verfremdete Vielfalt*. Auch das zentrale Religionsgespräch in Ulrichs *Arabel* steuert auf Inklusionsformen von Typologie und Taufe zu. Doch lenkt Ulrich den Fokus der Episode von den bekannten Folgen der Konversion zurück auf deren Vor-Verhandlung. Arabels Faszination für Willehalms Stoßgebet befördert für den Rezipienten weniger immersive Anziehungskraft als etwa im Falle von Wolframs *Gyburc*, sondern legt ein gerichtetes Interesse an christlichen Paradoxien offen, indem die Episode sprachlich-kommunikative, narrative und epistemische Bedingungen demonstrativ und widersinnig verletzt, nicht-religiöse Bedingungen vorschiebt. Arabels Gespräch mit Willehalm über Gott und die Götter wird so von Erzählakten der Verfremdung ermöglicht, die das Vorfeld solcher Gespräche ins Licht rücken, wo Wolframs *Gyburc* (wie im Fürstenrat) gleichsam aus dem Schat-

¹²⁰ So mit Blick auf den sozialen Statuswechsel Arabels Strohschneider (Anm. 38), beide Zitate S. 34; zu „Unstimmigkeiten“ vgl. auch Schröder (Anm. 93), Sp. 47.

¹²¹ Vgl. Ulrich Müller: Zwei Entführungen aus dem Serail. Die Geschichten der arabischen Königin Arabel/Markgräfin Giburc (Wolfram von Eschenbach, ‚Willehalm‘, 13. Jhd.) und der arabischen Prinzessin Sayyida Salme von Oman und Sansibar/Emily Ruete (19. Jhd.). In: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 34 (2002), S. 207–225, hier S. 211.

ten hervortritt oder von Hinterbühnen zur großen Rede ansetzt.¹²² Wenn die Forschung mit Blick auf Wolframs *Willehalm* kontrovers diskutierte, wie geläufig oder provokant Gyburcs Schonungsplädoyer argumentiere, so konzentrierte sich die Debatte weitgehend auf theologische Positionen und Aussagen – im Grunde also auf Fragen inhaltlicher „Orthodoxie“,¹²³ die ganze Generationen von Germanisten ergriffen.¹²⁴ Ulrichs *Arabel* legt hingegen nahe, diese Frage auszuweiten und schon das Reden über Religion als plausibilisierungsbedürftig zu markieren. Wenn also Wolfram zur Diskussion stellt, wie plausibel Vielfalt auf religiöser Ebene zu begründen ist, macht Ulrich fragwürdig, dass und wie ein Gespräch darüber überhaupt möglich wird. Ulrichs nachgetragene Vorgeschichte liefert damit mehr als nur ein stoffliches Supplement zu Wolframs *Willehalm*: Indem er den Blick auf die unwahrscheinlichen Abstimmungszonen vor dem Gespräch verschiebt, wird Vielfalt des Religiösen als Illusion vorabgestimmter Diskurse reflexiv gemacht. Ulrichs Supplement akzentuiert damit gegen Wolframs Vorlage.

Man muss dies keinesfalls als komplexe Enttäuschung werten – weder erzählt Wolfram davon, dass kein echtes Gespräch über Religionen möglich wäre, noch steigt Ulrich einfach in die Vorgeschichte eines Missionskriegs zurück, um Arabel als prädestiniert für das Christentum zu überhöhen. Auf den Verfremdungseffekten der Episode und ihrer merkwürdigen Diskursbegründung zu insistieren, kann vielmehr fruchtbar zur Ausgangsfrage zurückführen, was von Religionsgesprächen der Vormoderne zu erwarten ist. Mindestens zwei weitere Schlüsse lassen sich aus den untersuchten Beispielen ziehen:

(3.) *Stabilisierung von Unbestimmtheit*. Explizite Verhandlungen von Vielfalt lassen sich zum einen auf religionssystematische Fragen beziehen. Allgemein investieren Religionen große Energie, um eigene Diskussionsräume zu stabilisieren. Wie die Rahmungen von Wolframs bzw. Ulrichs Religionsgesprächen zeigen, kann solche Stabilisierung weit über die Begründung diskursiver Rationalität hinausgehen, indem etwa Handlungspotentiale extern aufgeschoben, intern moderiert (*Willehalm*) oder zur überwältigenden Attraktion umgedeutet und als Vorgeschichte von Rationalität inkorporiert werden (*Arabel*).¹²⁵ Lediglich einfache Erwartungen an offene Diversität könnte dies enttäuschen: Wo über religiöse Vielfalt diskutiert wird,

122 Zur Abschattung Gyburcs, welche die Erzählforschung zum *Willehalm* immer wieder zum Auftrittswokabular des Dramas greifen ließ, vgl. für viele Stimmen exemplarisch nur McFarland (Anm. 19), S. 127: „for most of this time Giburc herself is absent from the scene of the action“.

123 Heinzle (1998, Anm. 19), S. 75; vgl. auch Schnell (Anm. 19); Wells (Anm. 10); McFarland (Anm. 19), S. 134–136; Sabel (Anm. 16), S. 131; Knapp (Anm. 16), S. 691f.

124 Das „Erhebende und Aufregende“ der Aussagen unterstrich bereits Ruh (Anm. 61), S. 182.

125 Zur gewaltsamen Überwältigungswirkung von Faszination vgl. Seeber (Anm. 112), S. 210 und Eming (Anm. 97), S. 243.

entstehen aus dieser Sicht monologische Scheingespräche, Echokammern und Blasen, die vor allem der Selbstverarbeitung und Risikodämpfung dienen.¹²⁶ In dieser Perspektive ließe sich das Archiv vormoderner Religionsgespräche auf Verfahren und Formen der Rede befragen, die gerade im Modus der Verhandlung spezifische Ordnungen von Vielfalt stabilisieren. Als Dialoge mit dem Andern argumentieren die Religionsgespräche zwar reduktionistisch, aber als diskursive Verfahren bringen sie dabei vielfältigere Formen und Semantiken der Selbst- und Fremdpositionierung in Anschlag, als ihre inklusivistischen Programme auffangen. Zu fragen wäre dann, wie sich Religionsgespräche alternative Redekontexte und variante Differenzmodelle zuführen können, wie die Rede über Vielfalt nicht nur konservativ, sondern auch explorativ werden kann – selbst und gerade, wenn sie der Stabilisierung und Selbstaffirmation dienen.¹²⁷ Im Brückenschlag von Religions-, Literatur- und Geschichtswissenschaft wäre zu erforschen, wie reflexiv oder verdeckt solche Verschiebungen vollzogen werden, wo sich Kontaktzonen der Unbestimmtheit vor, in oder nach dem Gespräch öffnen.¹²⁸

(4.) *Konditionalisierung des Gesprächs.* Fruchtbar wäre zum anderen, solche Übergänge und Rahmungen von Unbestimmtheit – diesseits von Großthesen – möglichst textnah zu verfolgen. Für die höfische Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts wird zur zentralen Frage, in welchem Maße literarische Texte den Möglichkeitscharakter¹²⁹ ihrer Ordnungsentwürfe offenlegen oder umgekehrt zu „Alternativlosigkeit“ invisibilisieren.¹³⁰ Wolframs *Willehalm* und Ulrichs *Arabel* lenken diese Spannung auf Themen und Diskursmuster interreligiöser Verhandlung, die zugleich ‚Bedingungen‘ aufscheinen lassen, wie sie Burkhard Hasebrink und Peter Strohschneider für postsäkulare Kontexte charakterisieren:

Was glaubensgewiss ist, ist unter postsäkularen Bedingungen nicht [. . .] auch selbstverständlich. [. . .] Der Wahrheit und Gültigkeit, der Objektivität und Universalität seiner jeweiligen Religion muss man gegebenenfalls gewiss bleiben im Wissen darum, dass sie gerade nicht

126 Derselbe Sachverhalt lässt sich natürlich auch positiv als Selbstthermeneutik von interreligiösen Dialogen wenden, vgl. z. B. Lehmann (Anm. 2), S. 589: „Auch entdeckt man erst im Dialog ganz die eigene Sicht.“

127 Vgl. Sivan (Anm. 3), S. 214.

128 In diesem Sinne fordert etwa von Stosch (Anm. 5), S. 100–107, nicht nur nach der grundsätzlichen „Lernoffenheit“ von interreligiösen Dialogen zu fragen, sondern wie zentral oder peripher jene Differenzen gelagert sind, die wirklich zur Verhandlung stehen.

129 Vgl. hierzu grundlegend Jan-Dirk Müller: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik.* Tübingen 2007.

130 Strohschneider (Anm. 38), S. 38. Zu Erzählverfahren der Invisibilisierung und ihren epistemischen Effekten im höfischen Roman vgl. ausführlicher auch Bent Gebert: *Mythos als Wissensform. Epistemik und Poetik des ‚Trojanerkriegs‘ Konrads von Würzburg.* Berlin 2013 (Spectrum Literaturwissenschaft. 35), S. 57–65 u. 415–537.

absolut sind, sondern relativ zu einem Geltungsbereich, und dass es andere – ja: auch konkurrierende – Geltungsbereiche anderer Wahrheiten gibt.¹³¹

Ist Arabels Zuwendung zu Willehalms geseufzten Dogmen das Resultat einer solchen Perspektive, die Religionen relativierend betrachten und deshalb faszinierend empfinden kann? Wolfram und Ulrich – dies versuchte die Analyse nachzuzeichnen – schränken natürlich weder Religion zu einem konkurrierenden Geltungsbereich ein, noch begründen sie positive Anerkennung anderer Religionen. Wohl aber entdecken und verstärken sie – was paradox genug ist – die Konditionierung ihres universalen Diskurses.¹³² Wolframs Gyburc zitiert christliche Gewissheiten, Ulrichs Arabel gelangt zu ihnen unter irritierenden Bedingungen; beide changieren zwischen absoluten und relativen Zuordnungen ihrer eigenen Positionen und Kontexte. Als Konditionierung wäre damit positiv zu fassen, was die *Willehalm*-Forschung als eingeschränkte Position „bedingte[r] Akzeptanz“ beschäftigte.¹³³ In welchem Maße sich Religionsgespräche in literarischen Kontexten überhaupt als begründungsbedürftig ausweisen und welchen Aufwand sie dazu investieren müssen, dies zu enthüllen oder aber zu verbergen, wird dann zur spannenden Frage, die sich zwischen Wolfram und Ulrich verschärft. Sie zu erforschen, ist keinesfalls disziplinär auf literaturwissenschaftliches Terrain beschränkt: Dass Diskurse über interreligiöse Vielfalt ihre Differenzen als Möglichkeiten verhandeln, die gerade nicht zufällig, sondern reguliert und konditioniert sind, führt systematisch wie historisch über Gesprächsepisoden in höfischen Romanen des Mittelalters hinaus. Statt deren literarische Experimentalräume als Sonderphänomene zu feiern, könnte die mediävistische Textwissenschaft jedoch speziell dazu beitragen, die ‚literarischen‘ Bedingungen von Religionsgesprächen zu untersuchen,¹³⁴ die Vielfalt auf absolute oder relative Formen bringen. Höfischer Minnediskurs, verfremdete Sprachgemeinschaft und Metaphorisierungen legen in Ulrichs *Arabel* offen, wie ein solcher Dialog von Bedingungen der Faszination und des Agon umlagert wird, die nicht-religiöse Semantiken, Affektmodelle oder Zeichenpraktiken als Zugänge und Vorbedingungen hervorkehren.

Für eine Geschichte postsäkularer Kontexte bedeuten diese Relektüren, die relative oder absolute Geltung religiöser Diskurse weder als systematische Opposition zu denken noch als historische Abfolge von Säkularisierung und ‚Wiederkehr‘ des Religiösen zu beschreiben. *Willehalm* und *Arabel* verwirren insofern den Zeitpfahl

131 Hasebrink, Strohschneider (Anm. 13), S. 279 f.

132 Diese Konditionierung von Universalität insgesamt ist spannungsreich – unabhängig davon, ob man ihre Diskursivierung theologisch versteht oder anthropologisch ausweitet; vgl. Kiening (Anm. 18), S. 217. Nicht schon die erzählerische Rahmung von Religionsgesprächen macht solche Bedingtheit sichtbar, wie Wachinger (Anm. 3), S. 298 argumentiert, sondern die reflexive Brechung solcher narrativen Einbettung.

133 Kiening (Anm. 17), S. 179; weitere Aspekte von Gyburcs ‚bedingter‘ Figurenrede diskutiert Young (Anm. 19), S. 55 f.

134 Vgl. hierzu Hasebrink, Strohschneider (Anm. 13), S. 282–291.

jeglicher Modernisierungsgeschichten, als sie die Relativierung von Religion gleichwohl integrativ *im* religiösen Diskurs verankern; sie verschränken nicht wechselseitig profane und geistliche „Diskursvielfalt“,¹³⁵ sondern machen Kontingenz zur Vorbedingung von inklusiven Religionsgesprächen. Dass Ulrich ihre transgressive, fast aufdringliche Entblößung ausgerechnet in einer Vorgeschichte nachliefert, die Wolframs Nachgeschichte fundieren und ‚verbessern‘ will, charakterisiert eine spezifisch mittelalterliche Variante postsäkularer Kontextuierung, die nicht äußerlich abweicht, sondern sich intern hinzufügt.¹³⁶

135 Bastert (Anm. 98), S. 145, zum „Oszillieren von Säkularem und Religiösen“ in Ulrichs *Arabel* zusammenfassend S. 150; „Vielfalt“ der literarischen Darstellung beschreibt hingegen Kiening (Anm. 17) bereits für Wolframs *Willehalm* als umfassendes Beschreibungsproblem (Zitat S. 4).

136 Ich danke sehr herzlich Luca Baumann und Philipp Sigg für wertvolle Hinweise und intensive Diskussion dieses Beitrags.