



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Dialoge in Wolframs von Eschenbach *Willehalm*“

verfasst von

Ingrid Schauer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Deutsche Philologie

Betreut von: Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Lydia Miklautsch

Wie ihr hört, bin ich noch immer ein Mann,
schon seit geschlagenen dreizehn Jahren.
Aber es wäre mir dreimal lieber, eine Frau zu sein,
wie damals, als ich noch mit Hymenaios sprach.

Christine de Pizan

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
1. Einleitung	7
2. Faszinotum Gyburc in der Forschung.....	7
3. Dialoge in mittelhochdeutscher Literatur als Forschungsdesiderat und das Problem der Definition	10
4. Abriss zur Bedeutung des Dialoges	13
4.1. Rezeptive Wirkungsweise von Redeszenen und Gattungen der Rede nach Aristoteles.....	16
4.2. Überzeugungskraft von SprecherInnen	19
4.3. Methodischer Ansatz: Gender-Performanz in Dialogszenen.....	20
5. Dialoge als Instrument des perspektivischen Erzählprogramms von Wolfram.....	22
6. Dialoge im Willehalm	25
7. Gyburc als Tochter und Schwester in Dialogszenen	28
7.1. Gyburc und Terramer I.....	28
7.1.1. Terramer und die <i>êre</i>	30
7.1.2. Der Herztausch als leitende Handlungsmotivation	35
7.2. Gyburc und Terramer II.....	37
7.2.1. Gyburc und ihre <i>Minne</i> -Theologie.....	38
7.2.1. Gyburc als zweite Erzählerinstanz I.....	48
7.3. Gyburc und Heimrich	51
7.3.1. Heimrich und die <i>triuwe</i>	54
7.3.2. Gyburc als zweite Erzählerinstanz II.....	55
7.4. Vergleich der Vater-Tochter-Dialoge	61
7.5. Gyburc und Rennewart	63
7.5. Die Beschreibung Gyburcs in den restlichen Dialogszenen	70
8. Abschließende Zusammenfassung	73
Literaturverzeichnis	75
Anhang.....	86

Abstract	86
Curriculum Vitae	87

1. Einleitung

Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit dem Begriff des Dialoges bei Platon und den Grundkonstanten einer Rede bei Aristoteles wird in dieser Arbeit versucht, anhand der Gestaltung dreier „Sprecher-Konstellationen“ in Wolframs *Willehalm* die Ausgestaltung der Figur Gyburc¹ und deren Wirkungsweise herauszuarbeiten.

Im Fokus stehen hierbei jene Dialoge, in denen sie als Gesprächspartnerin mit ihren männlichen Verwandten auftritt:

- Dialog mit Terramer (III. und V. Buch)
- Dialog mit Heimrich (V. Buch)
- Dialog mit Rennewart (VI. Buch)

Im Rahmen einer genauen Szenenbetrachtung werden „Kipp-Momente“ in der Gestaltung der Gyburc sowohl auf Erzählebene als auch auf Figurenebene herausgearbeitet und genderkritisch betrachtet.

2. Faszinotum Gyburc in der Forschung

Die Faszination des *Willehalm* beschränkt sich für die Forschung nicht nur auf das Thema des kulturellen Konfliktes an sich, sondern fokussiert auch auf einzelne Figuren. Besonderes Augenmerk wird hierbei immer wieder auf die Figur der Gyburc, der „anderen Helena“² gerichtet, die als Objekt des Konfliktes nicht nur die Handlung ins Rollen bringt, sondern auch als Agierende auftritt und somit ihre Rolle als Objekt mit jener als handelndes Subjekt teilweise substituiert. Wolfram verpackt diesen Konflikt in ein Spiel von immer wieder kippenden Rollen, die zwischen dem „männlichen“ und dem „weiblichen“ Handlungsrahmen wechseln. Die Varianz in der Deutung des Agierens der

¹ Trotz des Versuchs DITTRICHs und VORDERSTEMANNs nachzuweisen, dass *Kyburc* die wahrscheinlich ursprünglichere Schreibweise ist, wird hier die etablierte Form der Namensschreibung beibehalten. Siehe: DITTRICH, Gunda/VORDERSTEMANN, Jürgen: *Gyburc oder Kyburg. Zur Rückentlehnung ursprünglich germanischer Namen aus dem Französischen in Wolframs ‚Willehalm‘*. In: Werner Schröder (Hg.): *Wolfram-Studien II*. Berlin 1974. S.174-184.

² KIENING, Christian: *Wolfram von Eschenbach - Willehalm*. In: Brunner, Horst (Hg.): *Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen*. Stuttgart 1993. S.219.

Figur Gyburc ist dabei radikalen Schwankungen ausgesetzt: Von Versuchen komplett harmonisierender Lektüren, die Gyburc als *heilic frouwe* (403,1) topisch fixiert sehen wollen³ bis hin zu Lesungsarten, die die Risse der Figur als Merkmal akzeptieren⁴, sind fast alle Deutungsmuster ausgespielt. YOUNG versucht eine Gliederung der Forschung in drei Strömungen⁵: Harmonisierende Lektüren versuchen die Unebenheiten zu glätten, aporetische sehen den Text aufgrund der Brüche als gescheitert an und innovatorische verstehen diese Risse als Teil einer eigenen Hermeneutik.

Mit den unterschiedlichen Lesarten geht auch ein differenziertes Lob oder Kritik an der Figur einher bzw. werden die Erzählerkommentare dabei unterschiedlich gelesen. So gibt es Deutungsversuche, wie z.B. LIEBERTZ-GRÜN und KELLERMANN-HAAF, die die Anmerkung des Erzählers als Lob am männlichen Verhalten Gyburcs⁶ auslegen bis hin zur Interpretation der Figur als Sprachrohr Wolframs⁷. GIBBS z.B. beschreibt Gyburc als die „unifying force“ im Willhalm, die das Werk dominiert.⁸ Dabei reduziert sie die

³ Siehe: BUMKE, Joachim: *Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit*. Heidelberg 1959.

PRZYBILSKI, Martin: *sippe und geslehte. Verwandtschaft als Deutungsmuster im 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach*. Wiesbaden 2000.

BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia: *Gyburg-medietas*. In: Claudia Brinker-von der Heyde/Niklaus Largier (Hgg.): *Homo medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. FS für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*. Bern [u.a.] 1999. S.337-351.

⁴ SCHNYDER, Mireille: *"manlich sprach das wip": die Einsamkeit Gyburcs in Wolframs 'Willehalm'*. In: Claudia Brinker-von der Heyde/Niklaus Largier (Hgg.): *Homo medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit; FS für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*. Bern [u.a.] 1999, S. 507-520.

YOUNG, Christopher: *Narrative Perspektiven in Wolframs 'Willehalm'. Figuren, Erzähler, Sinngebungsprozeß*. Tübingen 2000. (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 104).

⁵ ebenda S.176ff.

⁶ LIEBERTZ-GRÜN, Ursula: *Das trauernde Geschlecht. Kriegerische Männlichkeit und Weiblichkeit im >Willehalm< Wolframs von Eschenbach*. In: GRM 46 1996. S.390.

KELLERMANN-HAAF, Petra: *Frau und Politik im Mittelalter. Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in höfischen Romanen des 12., 13. Und 14. Jahrhunderts*. Göttingen 1986. (GAG 456) S.90.

⁷ FRAKES, Jerold C.: *Vernacular and Latin Literary Discourses of the Muslim Other in Medieval Germany*. New York 2011. S101f.

SCHRÖDER, Werner: *Christliche Paradoxa in Wolframs Willehalm*. In: Euphorion 55 1961. S.85-90.

HAUG, Walter: *Parzivals zwifel und Willehalms zorn. Zu Wolframs Wende vom Höfischen Roman zur Chanson de geste*. In: Wolfram-Studien 3 1975. S.217-231.

Bumke, Joachim: *Wolframs Willehalm*. (1959)

⁸ Siehe: GIBBS, Marion E.: *Narrative Art in Wolfram's 'Willehalm'*. Göttingen 1976. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 159) S.14.

Bedeutung der Figur auf den Gedanken der Gotteskindschaft. Die Aufgabe Gyburcs sei es, „his message of love“ wiederzugeben.⁹

PRZYBILSKI hingegen betont die versteckten Korrekturen des Erzählers bei der Schilderung von Gyburcs „männlichen“ Aktionen und sieht darin eine Relativierung des scheinbaren *gender-crossings*¹⁰. Anschließend an CORMEAU's Verständnis der Figuren, als „Subjekte, die nach dem Sinn des Geschehens, das ihnen ihr Handeln aufzwingt, fragen, in verschiedenen Werthorizonten nach Antworten suchen“¹¹, sieht YOUNG in Gyburc überhaupt einen Charakter mit „innerer“ und „äußerer Sphäre“¹².

GREENFIELD/MIKLAUTSCH und BUMKE versuchen in ihren Einführungen einen allgemeinen Abriss der Forschung wiederzugeben¹³. Auch KIENING und HENSLER versuchen einen ausführlicheren Überblick über den „aktuellen“ Stand der Forschung zu geben.¹⁴

Auffallend bei der Lektüre der Forschungsliteratur ist die Erkenntnis vieler, dass Gyburc vor allem im Rahmen von Dialogszenen in Erscheinung tritt¹⁵, womit ihr oft eine passive, weibliche Rolle in der formalen Ausgestaltung zugeschrieben wird, jedoch dabei Figuren- und Erzählerebene meist vermischt gedeutet werden¹⁶, was angesichts der Beschäftigung

⁹ Gibbs, Marion E.: *Narrative Art in Wolfram's 'Willehalm'*. (1976): S.24.

¹⁰ Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.199ff.

¹¹ CORMEAU, Christoph: *ist mich von Kareln uf erborn daz ich sus vil han verlorn? Sinnkonstitution aus dem innerliterarischen Dialog im 'Willehalm' Wolframs von Eschenbachs*. In: Gerhard Hahn/Hedda Radotzky (Hg.): *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur: literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert*. Stuttgart 1992. S.79.

¹² Young, Christopher: *Narrative Perspektiven in Wolframs 'Willehalm'*. (2000) S.38.

¹³ Siehe: GREENFIELD, John/MIKLAUTSCH, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung*. Berlin/New York 1998.

BUMKE, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. 8. völlig neu bearbeitete Aufl. Stuttgart 2004. (Sammlung Metzler 36).

¹⁴ HENSLER, Ines: *Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der >>Chansons de geste<<*. Köln/Weimar [u.a.] 2006. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 62)

KIENING, Christian: *Reflexion - Narration. Wege zum "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. Tübingen 1991. (Hermaea Germanisitsceh Forschungen 63) S.1-27.

¹⁵ Hierzu z.B.: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.197.

¹⁶ Dies zeigt sich verstärkt bei der Lektüre von vergleichenden Betrachtungen Gyburcs z.B. im Gespräch mit Rennewart. Während jene Handlungsbeschreibung Gyburcs in einer „männlichen Rolle“ hauptsächlich innerhalb ihrer Audeutungen der Erzählerebene betrachtet wird, scheint eine differenzierte Betrachtungsweise in der Handlungsbeschreibung von „weiblichen Gesten“ vergessen und wird als Figurinhärent analysiert.

mit dem perspektivischen Erzählprogramm Wolframs¹⁷ verwundert. SCHNYDER führt die erste differenzierte Betrachtung von Gyburcs Sprechen und Handeln durch¹⁸.

3. Dialoge in mittelhochdeutscher Literatur als Forschungsdesiderat und das Problem der Definition

In den letzten Jahren ist ein verstärktes Interesse an Dialogszenen in mittelalterlicher Literatur als Forschungsdesiderat festzustellen. Während in der Sprachwissenschaft die Frage nach der Definition des „Dialoges“ als methodische Grundbedingung in der Art nicht gestellt wird und der Begriff als gegeben akzeptiert wird¹⁹, kommt es immer wieder zu einer kritischen Hinterfragung des Begriffs bei der literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung, vor allem bei der Beschäftigung mit mittelhochdeutschen Texten, mit der Frage, ob die Verwendung des Begriffs „Dialog“ überhaupt sinnführend sei²⁰.

Wirft man einen Blick in diverse Lexika, findet man verschiedene Definitionen vor:

In Herders Conversationslexikon wird der Dialog vordergründig als philosophisch-wissenschaftliche Methodik definiert. Die literarische Funktion wird hier zweitrangig behandelt:

Dialog, griech., Unterredung, Wechselgespräch, Unterhaltung. Der D. wurde sehr früh bei Erörterung wissenschaftlicher Gegenstände angewendet u. durch Platon die höchste Art des wissenschaftlichen Vortrages. [...] Der dramatische D. ist dem Monolog, Alleingespräch, im Singspiele den Gesangstücken entgegengesetzt, wird in gebundener oder ungebundener Rede geführt u. bezweckt die Entwicklung der Handlungen.²¹

¹⁷ Eine bibliographische Auswahl hierzu bietet BUMKE in seiner Einführung: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.216f., 358f.

¹⁸ Siehe: Schnyder, Mireille: *"manlîch sprach das wîp"* (1999) S. 507-520.

¹⁹ Siehe hierzu: KILLIAN, Jörg: *Historische Dialogforschung. Eine Einführung*. Tübingen 2005. (Germanistische Arbeitshefte 41). KILLIAN bietet auch einen Überblick über die Forschung zur Alt- und Mittelhochdeutschen Literatur bis 2005. S.32f.

²⁰ Siehe hierzu : BECKER, Anja: *Poetik der wechselrede. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200*. Frankfurt a.M./Wien [u.a.] 2009. (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 79)

UNZEITIG, Monika/MIEDEMA, Nine/HUNDSNURSCHER, Franz: *Einleitung*. In: Monika Unzeitig/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher (Hgg.): *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven*. Berlin 2011. S.1-14.(Historische Dialogforschung 1)

²¹ <http://www.zeno.org/Herder-1854/A/Dialog?hl=dialog> Lexikoneintrag zu »Dialog«. Herders Conversations-Lexikon. Freiburg im Breisgau 1854, Band 2, S. 373.

In Meyers Conversationslexikon wird der Begriff schon allgemeiner definiert und die vormals philosophische Darlegung als „widerstreitende Ansichten“ hinabgesetzt, zugunsten einer omnipotenten Anwendbarkeit in der schriftlichen Darstellung:

Dialōg (griech.), Unterredung, Gespräch, gegenseitige mündliche Mitteilung verschiedener, auch einander widerstreitender Ansichten über einen Gegenstand; auch ein Schriftwerk oder Teil desselben in der Form einer solchen Unterredung. Der D. eignet sich vorzüglich zur Untersuchung des Wesens von Begriffen und einzelnen Gegenständen durch das Interesse, das die der dramatischen Handlung ähnliche fortschreitende Bewegung der Erörterung gewährt [...]²²

Gleich ist beiden Definitionen die allgemeine Beschreibung des Dialogs als Unterredung. Herder wird dabei präziser und führt auch als Übersetzung „Wechselgespräch“ an. Während bei ihm der Dialog ein explizites Mittel zur Erläuterung wissenschaftlicher Themen ist, wird ihm bei Meyer allgemein deduktiver Charakter zugeschrieben und, daraus resultierend, der Vorzug bei der Einsetzung als Handlungsforttreibendes Element. In gewisser Weise ist der Kern des Grundverständnisses in beiden vorher angeführten Lexikoneinträgen derselbe. Trotzdem wird der bevorzugte Ort der Anwendbarkeit des Dialoges unterschiedlich definiert.

Wieviele Gesprächspartner in einen solchen Dialog eingebunden sind, wird aus diesen Definitionen nicht offensichtlich. WIEHL und URSCHELER definieren daher Dialog als Unterredung zwischen zwei oder mehreren Personen oder sogar Kollektiven, die in einem epischen Dialog aus zumindest einer Rede und der darauf reagierenden Gegenrede bestehen muss.²³ Die Miteinbeziehung von Kollektiven in die Definition setzt hiermit voraus, dass jedes dieser jeweils einen Argumentenstrang verkörpert.

BAUER lenkt den Fokus dann immer mehr auf das Verhältnis von Eigen und Fremd (Ich und Du), das dem Dialog als Ausgestaltung zweier Antipoden immanent zu sein scheint.²⁴

²² <http://www.zeno.org/Meyers-1905/A/Dial%C5%8Dg?hl=dialog> Meyers Großes Konversations-Lexikon, Band 4. Leipzig 1906, S. 863-864.

²³ Siehe hierzu: WIEHL, Peter: *weiseu red - der gpauren gschrai. Untersuchung zur direkten Rede in Heinrich Wittenwilers Ring*. In: Gert Rickheit/Sigurd Wichter(Hgg.): *Dialog. Festschrift für Siegfried Grosse*. Tübingen 1990. S.91-116. S.95.

URSCHELER, Andreas: *Kommunikation in Wolframs Parzival. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge*. Bern/Berlin u.a. 2002. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 38).S.18.

²⁴ Siehe hierzu: BAUER, Gerhard: *Zur Poetik des Dialogs. Leistung und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur*. Darmstadt 1969. (Impulse der Forschung 1) S.3-4.

Wie bereits zuvor schon erwähnt, zeigt sich dieses definatorische Problem bereits zu Beginn auch bei einer Auseinandersetzung mit Dialogen in mittelalterlichen Texten: Was genau ist ein Dialog? Und wie wird das Konzept des Dialogs überhaupt in den Texten angewandt?

Dialogszenen in mittelalterlichen Texten werden meist nicht als solche beschrieben, sondern mit Begriffen, wie *rede* oder *gegenrede* beziehungsweise gar nicht als solche markiert und oft nur unmittelbar mit Inquitformeln eingeleitet.²⁵ Im Willehalm findet der Begriff der *gegenrede* drei mal Verwendung, die *rede* 22 mal und das Verb *sprechen* erscheint insgesamt 312 mal.

UNZEITIG/MIEDEMA/HUNDSNURSCHER erscheint die Verwendung des Begriffs „Redeszene“ am praktikabelsten und legen folgende Definition hierfür fest:

Eine Redeszene ist jeder Abschnitt in einem narrativen Text, in dem eine oder mehrere Figuren sprechend (ggf. auch verbal denkend) in Erscheinung tritt (treten), wobei ihre sprachlichen Handlungen sowohl durch Redebericht als auch durch direkte oder indirekte Rede wiedergegeben werden können. Non-verbale Begleitphänomene des Sprechens (wie etwa gestisches Handeln, auch als Reaktion nicht-sprechender Figuren) können in die Überlegungen ebenso einbezogen werden wie die Ebene der Kommunikation des Erzählers mit seinem fingierten extradiegetischen Publikum.²⁶

Auch BECKER weicht in ihrer Dissertation „Poetik der *wechselrede*“ Begrifflichkeiten wie „Dialog“ und „Gespräch“ aus²⁷ und kreiert den Neologismus *wechselrede*, welcher jedoch zurecht von UNZEITIG/MIEDEMA/HUNDSNURSCHER als zu reduktionistisch angesehen wird.²⁸ Hier, wie auch in anderen Analysen, umgeht man aufgrund des heterogenen Charakters des Begriffes „Dialog“ der definatorischen Problematik, indem man konkret und schlicht von „Redeszenen“ spricht. Jedoch sind die Ausschließungsgründe auch sehr heterogen: BECKER betrachtet den Begriff aufgrund der abendländischen philosophischen Auseinandersetzung als „im höchsten Grade

²⁵ Siehe hierzu: Unzeitig, Monika/Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz: *Einleitung*. (2011) S.3f.
Urscheler, Andreas: *Kommunikation in Wolframs Parzival*. (2002)

Becker, Anja: *Poetik der wechselrede*. (2009)

²⁶ Unzeitig, Monika/Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz: *Einleitung*. (2011) S.3f.

²⁷ Siehe hierzu: Becker, Anja: *Poetik der wechselrede*. (2009) S.29ff.

²⁸ Siehe hierzu: Unzeitig, Monika/Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz: *Einleitung*. (2011) S.3f.

semantisch aufgeladen²⁹. Dabei verweist sie auf HIRZEL, der die Entwicklung des Dialoges skizziert und diesen dabei als Mittel zur Wahrheitsfindung umschreibt und sich dabei von einem „normalen“ Gespräch absondert, das eine zwanglose Kommunikationsform darstellt³⁰.

UNZEITIG/MIEDEMA/HUNDSNURSCHER argumentieren mit rein praktischen „Problemen“ der Analyse, aufgrund des angeblich definitiven Ausschlusses verschiedener narrativer Elemente von Redeszenen.³¹ Im Lexikon des Mittelalters wird allerdings angemerkt, dass Dialoge „[a]ls Widergabe tatsächl. geführter Gespräche oder in der Regel als reine Fiktion in eine mehr oder weniger ausgestaltete Szenerie eingebettet sein“³² können.

Eine Betrachtung der etymologischen Grundbedeutung von Dialog, vor allem bei einer Analyse von Redeszenen bei Wolfram, kann trotz der divergierenden Forschungsmeinungen zu diesem Thema von Interesse sein.

4. Abriss zur Bedeutung des Dialoges

Der Begriff „Dialog“ leitet sich vom altgriechischen διάλογος (dialogos) bzw. διαλέγεσθαι (dialegesthai) ab. Dieses lässt sich auf die griechischen Wortwurzeln διά (diá) und λόγος (logos) zurückführen, wobei das *dia*³³ einen Prozess/eine Bewegung markiert. Wie komplex die Begrifflichkeit ist, zeigt sich schon in der antiken philosophischen Frage, was denn nun ein λόγος ist.

Einerseits lässt sich *logos* dem Verbum *legein*³⁴ zuordnen, was die einfache Verwendung des Begriffs für „Wort“, „Rede“ nahelegt, andererseits verweist eine weitere mögliche Bedeutung auf eine höhere Ebene, die dem Reden vorausgeht.

Bei Grimm findet sich folgende ethymologische Begriffserklärung zum Wort „Rede“:

²⁹ Becker, Anja: *Poetik der wehselrede*. (2009) S.30.

³⁰ Siehe hierzu: HIRZEL, Rudolf: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. Band 1. Leipzig 1895. S.11.

³¹ Hierzu: Unzeitig, Monika/Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz: *Einleitung*. (2011) S.3.

Becker, Anja: *Poetik der wehselrede*. (2009)

³² *LexMa* Band 3 Sp.945.

³³ bedeutet soviel wie (hin-)durch.

³⁴ sagen, reden

rede, f. ratio, oratio, sermo, fama, vox.

1) goth. raþjô λόγος, ἀριθμός, ahd. nur einmal radja (radja urgepan *rationem* *exsolvere* Müllenhoff und Scherer *denkm.* 54, 21), sonst redia, redea, reda *ratio*, *sententia*, *quaestio*, *oratio*, *sensus*, mhd. rede; alts. altnfr. reðia, *ratio* [...] rede wird als urverwandt zu lat. *ratio* angesehen [...]

Sowohl im Lateinischen (*ratio*) als auch im Griechischen (*logos*) besteht ein Naheverhältnis von Rede/Dialog mit geistiger Tätigkeit, wie Vernunft.³⁵

Platon, einer der wichtigsten und auch einflussreichsten Philosophen und Vertreter des Dialogs, setzte sich mit dieser Problematik auseinander: „Denken und Reden sind dasselbe. Nur dass das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, Denken genannt wird.“³⁶

Oder an anderer Stelle:

"Mir nämlich stellt sich die Sache so dar als ob die Seele, wenn sie denkt, nichts anderes tut als daß sie redet, indem sie selbst sich fragt und die Frage beantwortet und bejaht und verneint. Wenn sie aber sei es langsamer, sei es schneller vorgehend, zur Klarheit gelangt ist und, mit sich einig geworden, in ihren Behauptungen nicht mehr schwankt, dann ist sie, wie wir dies nennen, im Besitze einer Meinung. Ich nenne also das Meinen ein Reden und die Meinung ein ausgesprochenes Urteil, nur nicht gegen andere und nicht laut, sondern leise zu sich selbst."³⁷

Das Denken an sich hat somit bereits dialogisches Prinzip: Die Seele stellt sich selbst Fragen, die sie dann auch beantwortet. Dieser Prozess der Wahrheitsfindung ist somit *dialogos*. Während eine vorgetragene „Rede“ monologischen Charakter hat, da der Redner davon überzeugt ist, die Wahrheit bereits gefunden zu haben und diese nur noch seinen Mitmenschen mitteilen muss.³⁸ Somit wird als Ziel des Dialoges die Wahrheitsfindung festgesetzt.³⁹

Diese Bedeutungsspanne des *dialogos* wird meist in der Gestaltung literarischer Redeszenen umgesetzt: Auf Figurenebene durch den Einsatz von Monologen/Soliloquien, die größeren Redeszenen vorausgehen, und dadurch auf bestimmte Grundlinien⁴⁰ des

³⁵ Siehe hierzu: DUNSHIRN, Alfred: *Griechisch für Philosophen. Originaltexte mit Übersetzungen und Erläuterungen*. Wien 2007. S.28.

³⁶ Platon: *Sophistes* 263e

³⁷ Platon: *Theaitethos* 190a

³⁸ Siehe hierzu: BUTZER, Günter: *Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*. München 2008. S.14

³⁹ Siehe hierzu: *LexMa* Bd 3. Sp.946.

⁴⁰ Diese verweisen vor allem auf den *ethos* des Sprechers. Siehe hierzu auch: 4.1. *Rezeptive Wirkungsweise von Redeszenen und Gattungen der Rede nach Aristoteles*

Gesprächs verweisen, so z.B. Terramers Soliloquim⁴¹ im III. Buch. Auf diskursiver Ebene zeichnen Dialoge oder Redeszenen einen reflektiven Weg des Erkennens nach und legen somit die Verbindung von Denken und Reden offen⁴². Dialogszenen markieren somit zumeist eine Wende oder Weiterentwicklung im Prozess des Erkenntnisgewinns einer oder mehrerer Figuren oder auch der Rezipienten⁴³. Innerhalb der „Figurenreden“ äußert sich der Prozess meist durch das Stellen mehrerer Fragen. Er kann sich aber auch in der Narration des Erzählers zeigen.

Bereits in Platons Dialogen ist dieser Erkenntnisprozess vordergründiges Antriebsmoment. WALDENFELS versucht eine Brücke zwischen diesen scheinbar divergierenden Bedeutungsmöglichkeiten des Dialogs zu schlagen: Das *dia-* verweise auf einen Prozess der „Zerteilung“⁴⁴ und schaffe einen Zwischenbereich, in dem differente *logoi* ausgetauscht werden, aufeinanderprallen oder aber auch aneinander „vorbeischießen“⁴⁵. Dieser Austausch von *logoi* kann unterschiedliche Motivationen haben. In der Moderne wird meist eine bestimmte hierarchische Grundkonstante innerhalb dieses Austauschs geortet. BUTLER formuliert in Anlehnung an FOUCAULT „Dialog“ als ein von Machtverhältnissen beeinflusstes Instrument, das auch an bestimmte kulturelle Normen gebunden ist:

Gerade der Begriff >>Dialog<< ist kulturell spezifisch und geschichtlich gebunden. So kann ein Sprecher durchaus sicher sein, daß ein Gespräch stattfindet, während ein anderer vom Gegenteil überzeugt ist. Zunächst müssen also die Machtverhältnisse hinterfragt werden, die die Dialogmöglichkeit bedingen und einschränken.⁴⁶

Die Verwobenheit des Dialoges in der Auseinandersetzung mit Kultur zeigt sich bis heute in der intensiven Nutzung des Begriffes bei Annäherungsversuchen zwischen

⁴¹ Aufgrund der Ausgestaltung des Sprechaktes als reflexives Selbstgespräch und den vorangegangenen Betrachtungen wird hier der Begriff des Soliloquiums verwendet und nicht der des Monologes, dem in der Definition die Komponente der Reflexivität fehlen würde.

⁴² Hierbei ist zu beachten, dass man nicht unmittelbar in eine psychoanalytische Falle hineintappt und diesen Erkenntnisgewinn mit einer Entwicklung der „Persönlichkeit“ der Figur gleichsetzt.

⁴³ Wenn sie durch die, in der Dialogszene geschilderten Inhalte neue „Fakten“ erfahren, die für die Erfassung der Tragweite einer Handlung im Geschehen wichtig sind bzw. durch das Aufeinanderprallen mehrerer Perspektiven zur Reflexion und der Hinterfragung bestimmter Akte angeregt werden.

⁴⁴ WALDENFELS, Bernhard: *Dialog und Diskurse*. In: Bernhard Waldenfels (Hg.): *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1990. S.43.

⁴⁵ ebenda

⁴⁶ BUTLER, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. übers. von Kathrina Menke. Frankfurt a. M. 1991. S.35.

Religionen⁴⁷, Ländern oder politischen Gegnern um bestehende Alteritäten zu überbrücken.⁴⁸ Ein Mittel, das in seiner Verwendungstradition eine bestimmte Art von Matrix der Macht⁴⁹ voraussetzt, wird somit bewusst eingesetzt, um etwa eine solche wieder zu dekonstruieren.

4.1. Rezeptive Wirkungsweise von Redeszenen und Gattungen der Rede nach Aristoteles

Anhand der platonischen Dialoge werden einige Charakteristika, die für die Wahl der Dialogform in literarischen Texten sprechen, sichtbar:

Sie bietet dem Autor die Möglichkeit, scheinbar komplett hinter das Geschehen zurückzutreten und seine eigene Meinung vorzuenthalten oder diese hinter den Figurenreden zu verschleiern. So ist es zum Beispiel bei Platon nicht immer möglich zu differenzieren, was nun Teil seiner Anschauung und was die des Sokrates sei. Es wird somit eine scheinbare Distanz zwischen dem Erzähler und dem Gesagten erzeugt. Auch beschreibt Platon diese Herangehensweise in der *Politeia*, welche er als *mimesis*, also als Nachahmung, formuliert.⁵⁰ Platons Stil, seine philosophische Lehre in Dialogform zu beschreiben, kann somit als Vorläufer einer perspektivischen Erzählweise, die in der mittelalterlichen Epik durch die Perspektive des Erzählers erweitert wird und durch Wolfram zu ihrer kunstvollsten Ausgestaltung gelangt, betrachtet werden.

Aus der direkten oder indirekten Darstellung von Figurenreden resultiert eine Unmittelbarkeit, die, aufgrund einer intern fokalisierten⁵¹ Inszenierung, eine scheinbar unverfälschte Betrachtung des Gemütszustandes der betreffenden Figur erlauben:

⁴⁷ Siehe z.B. Evangelische Akademien in Deutschland (Hg.): *Christen und Muslime. Verantwortung zum Dialog*. Darmstadt 2006.

⁴⁸ Auch diese Auslegungsart des Dialoges, als kultureller Dialog, ließe sich im Willehalm durch das Religionsgespräch zwischen Gyburg und Terramer verorten.

⁴⁹ Bei Foucault kippt der Prozess der Wahrheitsfindung, der ursprünglich positiv konnotiert war, in der Entwicklung des christlichen Geständnisses in eine negative Form der heteronormativen Machtkonstruktion und skizziert somit die radikalste Form der „kulturell spezifischen und geschlechtlich gebundenen“ (Butler) Verwendung. Siehe hierzu: Foucault, Michel: *Geschichte der Sexualität I. Der Wille zum Wissen*. übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1976. S.75ff.

⁵⁰ Platon: *Politeia* 392c-395 Auch GENETTE verweist hierauf. In GENETTE, Gerard: *Die Erzählung*. 3. durchgesehene u. korrigierte Auflage. Übers. von Andreas Knop mit einem Nachwort von Jochen Vogt überprüft u. berichtigt von Isabel Kranz. Paderborn 2010. S.104.

⁵¹ GENETTE weicht von der Verwendung des Begriffs der Perspektive ab und führt den der Fokalisierung ein. Zu den unterschiedlichen Arten der Fokalisierung sei verwiesen auf: Genette, Gerard: *Die Erzählung*.

Außerdem rufen die Figurenreden beim Rezipienten die Illusion eines unmittelbaren Kontaktes zur sprechenden Figur hervor. So entsteht der Eindruck einer aufrichtigen und unverfälschten Informationsübermittlung, der Empathie begünstigt. Figurenreden präsentieren das innere Erleben der Figuren hauptsächlich über Formen der direkten Rede, die in Monologen und Dialogen formuliert sein kann.⁵²

Dieser, vom Erzähler gesteuerte, Einblick in das „Innen“ dient somit trotz der redundanten formalen Ausgestaltung in Versform in mittelalterlicher Literatur als expressives Mittel der „Sympathie- und Interpretationslenkung“⁵³, da dieser auch eine Darstellung von Emotionalität der Figuren erlaubt, die in einer rein auktorialen Schilderung nicht möglich wäre. Die Verwendung solcher „Strukturen“⁵⁴ erlauben es dem Autor die „empathischen Gefühle“⁵⁵ der Rezipienten auf bestimmte Figuren zu lenken und in weiterer Folge als Mittel der „Rezeptionslenkung“⁵⁶ einzusetzen.

BARTHEL erörtert als mögliche Vorlage, die dem mittelalterlichen Autor in der Gestaltung von „Redeszenen“ zur Verfügung stehen konnten, die Poetik des Aristoteles,⁵⁷ die die affektive Wirkung von Tragödien⁵⁸ beschreibt und welche „zum Zweck der *katharsis* eingesetzt“⁵⁹ werden.

In der Rhetorik führt Aristoteles ausdifferenzierte Mittel der Überzeugung an⁶⁰:

1. *ēthos* (Charakter des/r SprecherIn): Die Rede muss in der Art vorgebracht werden, dass der Redner selbst dadurch glaubwürdig erscheint. Eine gewisse Nähe zu Platon ist hier zu erkennen, der, wie bereits oben erläutert, darlegt, dass ein Redner nicht überzeugend sein kann, wenn dieser nicht die Wahrheit kennt und spricht. Die Akzentuierung bei Aristoteles verhaftet jedoch lediglich in der Performanz der Rede.

(2010) S.121-124.

⁵² BARTHEL, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie. Rezeptionslenkende Strukturen mittelalterlicher Texte in Bearbeitungen des Willehalm-Stoffs*. Berlin [u.a.] 2008. S.213.

⁵³ MIEDEMA, Nine: *Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse*. In: Harald Haferland/Matthias Meyer (Hg.): *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven*. Berlin/New York 2010. S.40.

⁵⁴ Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008) S.2.

⁵⁵ ebenda.

⁵⁶ ebenda.

⁵⁷ ebenda S.6ff.

⁵⁸ Aristoteles: *Poetik* 1449b-1450a

⁵⁹ Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008) S.7.

⁶⁰ Aristoteles: *Rhetorik* 1356a f.

2. *pathos* (Absicht den Zuhörer in eine gewisse Gefühlslage zu versetzen): Hier spielt die affektive Vorbestimmtheit, sowohl des Redners als auch des Publikums, eine gewichtige Rolle.
3. *logos* (die Rede selbst): Die Wahrheit der Rede konstituiert sich aus der Glaubhaftigkeit der Argumente.

Weiters differenziert Aristoteles drei „Redegattungen“: die Beratungs-, die Gerichts- und die Festrede.⁶¹ Interessant hierbei ist vor allem die verortete Zeitlichkeit in der jeweiligen Thematik: die Beratungsrede bezieht sich auf Zukünftiges, da als Ziel Nutzen oder Schaden evaluiert werden soll. Die Gerichtsrede ist in der Vergangenheit verhaftet, da sie die Rechtsprechung über eine bereits vergangene Handlung verfolgt. Führt man dieses Schema weiter, so ist die Gegenwart der Festrede, deren Zweck der Lob oder Tadel ist, verbunden, wobei hier eine Verknüpfung zur Vergangenheit möglich ist.

Eine der Fragen in dieser Arbeit wird sein, ob sich die Redeszenen einer dieser Schemata zuordnen lassen.

⁶¹ Aristoteles: *Rhetorik* 1358b 35ff.

4.2. Überzeugungskraft von SprecherInnen

In Platons *Phaidros* wird erläutert, was die Grundbedingung einer guten Rede⁶², egal, ob schriftlich oder mündlich, sein soll und wie daraus die Überzeugungsfähigkeit des Redners oder der Rednerin resultiert.

SOKRATES: Muß nun nicht für Reden, welche gut und schön vorgetragen werden wollen, als Bedingung gelten, daß der Geist des Sprechenden das Wahre von dem wisse, worüber er sprechen will? [...]

PHAIDROS: Richtig gesagt!⁶³

Der Redner muss nicht nur die Wahrheit wissen, sondern auch in seiner Rede wiedergeben, denn nur so kann der Redner eine klare Schilderung des Gegenstandes vornehmen und das Gegenüber überzeugen. Ähnlich wie bei Aristoteles ist also das Argument selbst (der *logos*) entscheidend für die Überzeugungskraft. Sokrates führt hierbei ein fast hyperbolisches Exempel seiner These an:

SOKRATES: Wenn ich dich bereden würde, ein Pferd zu erwerben, um gegen Feinde dich zu wehren, wir beide aber kein Pferd kennen würden, ich jedoch zufällig so viel von dir wüßte, daß Phaidros unter den zahmen Tieren dasjenige, welches die längsten Ohren hat, für ein Pferd hält?

PHAIDROS: So wäre das, o Sokrates, ja gar lächerlich!⁶⁴

Aus der hier angeführten Vorannahme des Wahrheitsgehalts einer Rede, resultiert eine bestimmte Funktionalität des Redners, die sich nicht zwischen politischen Ansprachen im öffentlichen Raum oder einer Rede im privaten Bereich, noch die Art des Redeinhalts selbst differenziert.

SOKRATES: Nun also, sollte nicht die Redekunst im allgemeinen eine gewisse Seelenleitung sein durch Reden, nicht nur bei den Gerichten und was es sonst noch für öffentliche Versammlungen gibt, sondern auch in Privatkreisen, die immer sich gleich bleibt, sowohl wenn es um kleine als wenn es um große Angelegenheiten sich handelt? Und ihre richtige Ausübung, [B] hat sie nicht

⁶² Der Begriff der Rede wird in dieser Arbeit im Sinne einer Sprechereinheit eines Dialoges verwendet, die keine Frage beinhaltet. Eine einzelne Rede erhebt, im Gegensatz zum Dialog allgemein, den Anspruch auf eine bereits ermittelte Wahrheit. Siehe hierzu: 4. *Abriss zur Bedeutung des Dialoges*

⁶³ Platon: *Phaidros* 259e – 260a

⁶⁴ Platon: *Phaidros* 260b

immer denselben Wert, sie zeige sich an ernsten Gegenständen oder an unbedeutenden? [...] ⁶⁵

Die Grundbedingung einer überzeugenden Rede ist somit immer gebunden an die Zielgerichtetheit an den Hörer, sie muss also „funktional dialogisch“ ⁶⁶ konzipiert sein, und ist unabhängig von der örtlichen Situierung. Eine affektive Einflussnahme durch Rede wird also schon bei Platon suggeriert.

4.3. Methodischer Ansatz: Gender-Performanz in Dialogszenen

Wenn Gender eine Art von Tun ist, eine unablässig vollzogene Tätigkeit, die zum Teil ohne eigenes Wissen und ohne eigenes Wollen abläuft, ist es aus diesem Grunde nicht schon automatisch oder mechanisch. Im Gegenteil, Gender ist eine Praxis der Improvisation im Rahmen des Zwangs. Außerdem spielt man seine Geschlechterrolle nicht allein. Man spielt immer mit oder für einen anderen, selbst wenn dieser nur vorgestellt ist. ⁶⁷

Narrativische Formen unterliegen in ihrer Ausgestaltungs- und Wirkungsweise einem diachronen Wandel. Dies ist leicht nachvollziehbar und unverkennbar, wenn man z.B. einen modernen Roman mit einem höfischen Epos vergleicht.

Verschiedene Erzähltechniken sind somit auch „Ausdrucksmittel kulturspezifischer Erfahrungen und Sinnstrukturen.“ ⁶⁸ Für die *gender*-orientierte Erzählanalyse resultiert daraus, „dass die erzählerische Vermittlung ein historisch relevanter Indikator weiblicher (und männlicher) Wirklichkeitserfahrung ist, dass die Kategorie des Geschlechts bei der Modellbildung zu berücksichtigen ist und dass der Wirklichkeitsbezug von Literatur nicht ausgeblendet werden darf.“ ⁶⁹ Die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug in mittelalterlicher Literatur ist eine Streitfrage, jedoch ist ein solcher, abgesehen von den verfügbaren sprachlichen Ausdrucksmittel, schwer nachweislich. Für die *gender*-orientierte kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Texten sind Erzähltechniken

⁶⁵ Platon: *Phaidros* 261a-b

⁶⁶ Siehe hierzu: Killian, Jörg: *Historische Dialogforschung*. (2005) S.1f.

⁶⁷ BUTLER, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Übers. Von Karin Wördemann und Martin Stempfhuber. 2.Auflage. Frankfurt a. M. 2012.S.9.

⁶⁸ NÜNNING, Vera/ NÜNNING, Ansgar: *Von der feministischen Narratologie zur gender-orientierten Erzähltextanalyse*. In: Vera Nünning/Ansgar Nünning (Hgg.): *Erzähltextanalyse und Gender Studies*. Weimar 2004 (Sammlung Metzler 344) S.10.

⁶⁹ ebenda S.10.

„hochgradig semantisierte narrative Modi“⁷⁰, die essentiell an der Gestaltung von Geschlechterrollen beteiligt sind. Bei einer Betrachtung bestimmter Szenen ergeben sich mit diesem Hintergrund bestimmte Fragen: Welche Form der Repräsentation wurde gewählt? Wer wird als Subjekt und wer als Objekt inszeniert? Wie werden, daraus resultierend, Geschlechterkonstruktionen, Machtverhältnisse, ... geschildert?

Bei solchen Fragestellungen ist auch immer das Geschlecht der heterodiegetischen Erzählinstanz von Relevanz, da sie ja entscheidet, welcher Einblick in das Bewusstsein der Figuren vermittelt wird.

Eine Gefahr, die die Auseinandersetzung mit Figuren in mittelalterlicher Literatur birgt, besteht darin, in diesen ein „realistisch-mimetisches Figurenkonzept“⁷¹ zu orten und diese psychologisierend zu analysieren. Im Gegensatz hierzu wäre allerdings eine Betrachtung der Figuren als reine „Aktanten“⁷², deren Funktion als handlungsforttragendes Moment fungiert, für eine *gender*-orientierte Textanalyse nicht fruchtend. Auch scheint eine Anwendung einer dieser beiden Radikalformen der Analyse bei Wolfram nicht tragbar. Bei einer rein psychologisierenden Analyse würde Wolframs Intention zu modern gedacht werden, auch wenn die Versuchung hierzu bei der Ausgestaltung weiblicher Figuren, wie Gyburc und Herzeloide, oft verlockend erscheint. Würde man den Figuren in ihrer Gestaltung eine reine Rollenfunktion zuweisen, so würde man den Spielraum, den Wolfram seinen ProtagonistInnen in seinem perspektivischen Erzählprogramm gibt, ignorieren.

Somit muss bei einer Figurenanalyse differenziert werden zwischen der Darstellung der Figur in ihrer eigenen Figurenrede und den damit verknüpften Bewusstseinsdarstellungen und den „charakterisierenden Äußerungen der Erzählinstanz“⁷³. Auf diese Falle weist auch GENETTE hin, der auf die „Mimesis-Illusion“ bei der Schilderung nichtsprachlicher Elemente, die durch die Erzählinstanz wiedergegeben werden, aufmerksam macht⁷⁴.

Bei einer solchen Betrachtungsweise kann der situative Kontext miteinbezogen werden.

⁷⁰ Nünning, Vera/ Nünning, Ansgar: *Von der feministischen Narratologie zur gender-orientierten Erzähltextanalyse*. (2004) S.11.

⁷¹ ebenda S.125.

⁷² Siehe: GYMNICH, Marion: *Konzepte literarischer Figuren und Figurencharakterisierung*. In: Vera Nünning/Ansgar Nünning (Hgg.): *Erzähltextanalyse und Gender Studies*. Weimar 2004. S.1-32. (Sammlung Metzler 344) S.127.

⁷³ ebenda S.109.

⁷⁴ Genette, Gerard: *Die Erzählung*. (2010) S.106.

Ausgehend von den Prinzipien der Überzeugungsfähigkeit einer „Rede“, die in einem Dialog gehalten wird und den dazugehörenden Operanten wird hier nun betrachtet, wie die Figur der Gyburc in den Dialogszenen inszeniert wird. Gerade im *Willehalm* wird, sogar in Kommentaren des Erzählers, auf die Hybridität von Gyburcs Figur immer wieder hingewiesen und entfaltet sich performativ und narrativ vor allem in den Redeszenen.

Die Analyse orientiert sich hierfür an den Begrifflichkeiten von „erzähltem Geschlecht“⁷⁵ und „erzählendem Geschlecht“⁷⁶.

Das erzählte Geschlecht wird in der narrativen Ebene des Erzählers entfaltet und findet seine Manifestation in der *Histoire*. Das erzählende Geschlecht zeigt sich in der Performativität der Figur selbst und beeinflusst in der Ebene des *Discours*. Diese stehen „in einem engen korrelativen Wechselverhältnis, weil die jeweilige Besetzung der Erzählpositionen maßgeblichen Einfluss darauf hat, welche Vorstellungen von >Weiblichkeit< und >Männlichkeit< in einem Text entworfen werden“⁷⁷, können dabei aber auch in Kontrast zueinander stehen.

5. Dialoge als Instrument des perspektivischen Erzählprogramms von Wolfram

BUMKE formuliert das poetologische Programm im *Parzival* als „perspektivisches Erzählen“, in dem neben der Erzählerperspektive, die bei Wolfram von entscheidendem Gewicht ist, aber, so SCHIROK, auch „einmal den Helden aus den Augen“⁷⁸ verliert, eigene Sprecherperspektiven der handlungstragenden Figuren, die parallel zum Geschichtsverlauf die „Zuordnung eines Erkenntnisprozesses“ offenbaren, eingesetzt

⁷⁵ Begriff entnommen aus Nünning, Vera/ Nünning, Ansgar: *Von der feministischen Narratologie zur gender-orientierten Erzähltextanalyse*. (2004) S.13.

⁷⁶ ebenda

⁷⁷ ebenda. S.13f.

⁷⁸ SCHIROK, Bernd: *Das poetologische Konzept und seine Umsetzung*. In: Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. übers. von Peter Knecht. Mit einföhrungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘- Interpretation von Bernd Schirok. 2.Auflage. Berlin/New York 2003. S.139.

werden.⁷⁹ Die Perspektiven stehen zwar in Beziehung zueinander, müssen sich allerdings nicht in ihrer Sichtweise schneiden.

Die Erzählerebene dient dazu, die erzählte Handlung reflektierend und kommentierend zu begleiten und die Zuhörer zum Nachdenken über das Erzählte anzuregen. Mehr noch als im >Parzival< wird das reflektierende Sprechen des Erzählers im >Willehalm< dazu genutzt, Distanz zum Erzählten zu schaffen und die Zuhörer dazu zu bewegen, das Gehörte zu hinterfragen.⁸⁰

Daraus resultiert, dass Erzähler- und Figurenebene in einem diffizilen Geflecht miteinander verbunden sind, sich aber teilweise radikal aufgrund ihrer Perspektive, die auf beiden Seiten begrenzt ist, differenzieren. KIENING schreibt hierzu, „daß zwischen Erzähler- und erzählter Welt fundamentale Differenzen bestehen (können).⁸¹ Indem sich der Erzähler der *Willehalm*-Dichtung mit dem der *Parzival*-Dichtung identifiziert (*ich Wolfram von Eschenbach, swaz ich von Parzivâl gesprach*, 4,19f.), wird auch ein automatischer Bezug zum poetologischen Programm hergestellt⁸². Doch sind die Perspektiven, die neben der des Erzählers einhergehen im *Parzival* in einer gewissen chronologischen Ablösung, indem zuerst die Gahmureth-, dann die Parzival- und nachher Gawan-Partie folgt, sind die Perspektiven im *Willehalm* netzartig verwoben. Die Handlungen Gyburcs und Willehalms lösen sich mit Einschüben von Erzählerkommentaren immer wieder ab⁸³.

In diesem Programm der Multiperspektivität und der daraus (scheinbar) resultierenden Eigenständigkeit der Protagonisten sieht YOUNG eine Entwicklung von Figuren hin zu Charakteren. Sie besäßen eine „plastische Eigenständigkeit“ und seien „selbst Subjekte, die nach dem Sinn des Geschehens, das ihnen ihr Handeln aufzwingt, fragen, in verschiedenen Werthorizonten nach Antworten suchen.“⁸⁴ Ihr Handeln sei stets motiviert und sie besäßen die Möglichkeit sich weiterzuentwickeln. Ob eine derartige psychoanalytische Motivierung in der fokalisierten Darstellung durch Figurenreden bereits vorliegen kann, stellt MIEDEMA in Frage, verweist jedoch auf die Nachweise

⁷⁹ Siehe hierzu: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.229.

⁸⁰ Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.358.

⁸¹ Kiening, Christian: *Reflexion - Narration*. (1991) S.62.

⁸² Siehe hierzu: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) .358.

⁸³ Erst mit dem Ende von Gyburcs aktivem Handeln, werden die Perspektiven reduziert. Trotzdem bleibt der Einfluss bestehen.

⁸⁴ Cormeau, Christoph: *ist mich von Kareln uf erborn daz ich sus vil han verlorn?* (1992) S.79.

MÜLLERs und HÜBNERs eines verstärkten Interesses an der „narrativen Erschließung des Innenraums“ der Figuren in Epen um 1200.⁸⁵

KIENING ortet jedoch in der Reflexivität, die durch dieses multiperspektivische Programm entsteht, die Gefahr des Unverständnisses, wenn sie über die textimmanente Ebene hinaus geht:

Während in der textimmanenten Gesprächssituation Erzähler und Publikum als Differenzierungsfunktion begriffen werden können, über die die Geschichte als vermittelt und zugleich reflektierend gebrochen bewußt gemacht werden konnte, stößt das Verstehen auf Hindernisse dort, wo die kommunikativen Signale des Textes über diesen selbst hinausweisen.⁸⁶

In den Dialogszenen hingegen wird die durch den Erzähler aufgebaute Distanz durchbrochen. Das Zurücktreten hinter die Figuren fördert die Empathie der RezipientInnen mit bestimmten Sprechern, um diese später in Erzählerkommentaren zu durchbrechen und zur Reflexion anzuregen. FUCHS sieht in der Überlagerung der Perspektiven einen Konflikt, indem die jeweils vorangehende Perspektive in der Konfrontation einer neuen als „mangelhaft und einsinnig entlarvt wird“.⁸⁷ BAUSCHKE hingegen interpretiert die Wolframsche Gestaltung der Figurenrede als ein Mittel der Aufwertung der Erzählerinstanz, indem diese nur noch als „Sprachrohre“ des „empathischen“ Erzähler-Ichs erscheinen⁸⁸. MIEDEMA formuliert einen ähnlichen Gedanken zwar nicht in dieser Radikalität, räumt Wolfram jedoch ein „Bewusstsein von narratologischen Folgen des Einsatzes eines Erzähler-Ichs“ im Rahmen der Darstellung

⁸⁵ Miedema, Nine: *Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse*. (2010) S.44.

Siehe auch: MÜLLER, Jan-Dirk: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen 2007. S.339.

und: HÜBNER, Gert: *Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im Eneas, im Iwein und im Tristan*. Tübingen 2003. (Bibliotheca Germanica 44) S.407.

⁸⁶ Kiening, Christian: *Reflexion - Narration*. (1991) S.242.

⁸⁷ Siehe hierzu: FUCHS, Stephan: *Hybride Helden. Gwigalois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert*. Heidelberg 1997. (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 31) S.250f.

⁸⁸ BAUSCHKE führt hierfür die Sterbeszene des Vivianz an, als eine der wenigen Dialogszenen, in den ausführlichere Erzählerkommentare zwischen die Figurenreden geschoben werden. BAUSCHKE, Ricarda: „stingender hunt, bosiz as“. *Die Redeszenen in Wolframs Willehalm und Herbots Liet von Troye im Spannungsfeld von Vorlagentransformation und Kriegsmodellierung*. In: Monika Unzeitig/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher (Hgg.): *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven*. Berlin 2011. S.85-104. (Historische Dialogforschung 1) S.96f.

von Redeszenen ein, indem dieser bewusst bestimmte Inhalte der intradiegetischen Reden dem Publikum vorenthält.⁸⁹

Unabhängig von dieser Diskussion ist jedoch bei Wolfram zu beobachten, das hält SCHUHMANN bereits für den *Parzival* fest, dass „Figurenreden [...] an allen wichtigen Eckpunkten der Handlung“⁹⁰ stehen.

CORMEAU ortet in der diffizilen Verschiebung des *Willehalm* zwischen den Gattungen ein dialogisches Prinzip, welches sich durch die immer wieder auftauchende Reflexion von anderen Werken, wie dem Rolandslied, *Parzival*,... äußert und damit andere literarische Modelle ins „Bewusstsein ruft“.⁹¹ In diesem Sinne begibt der Text an sich sich bereits auf Wahrheitssuche, in dessen Prozess nicht nur Figuren, sondern mit diesen auch der Erzähler und die Rezipienten eingebunden sind.

6. Dialoge im Willehalm

BECKER führt eine genaue Statistik der *wechselreden* in einem großen Korpus mittelhochdeutscher Epen um 1200 an. Die folgenden Zahlen sind dieser Statistik entnommen.⁹²

	Gesamt- verszahl	Verse in wechselreden	Prozent
Übersicht über die absolute Anzahl und den prozentualen Anteil der Verse in <i>wechselreden</i> an der Gesamtverszahl (Dialogdichte)	13990	4006	28,6

	Verse in wechselreden	Verse in direkter Rede	Prozent

⁸⁹ Miedema, Nine: *Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse*. (2010) S.43.

⁹⁰ SCHUHMANN, Martin: *Reden und Erzählen. Figurenrede in Wolframs 'Parzival' und 'Titurel'*. Heidelberg 2008. (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 49) S.11.

⁹¹ Siehe hierzu: Cormeau, Christoph: *ist mich von Kareln uf erborn daz ich sus vil han verlorn?* (1992) S.84.

⁹² Becker, Anja: *Poetik der wechselrede*. (2009) S.289ff.

Übersicht über die absolute Anzahl und den prozentualen Anteil der Verse in direkter Figurenrede in den <i>wechselreden</i>	4006	3475	86,7
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------	------	------

Durchschnittliche Länge der <i>wechselreden</i>	66,8 Verse
-------------------------------------------------	------------

	2 Spr.	3 Spr.	4 Spr.	>4 Spr.
Übersicht über den prozentualen Anteil von <i>wechselreden</i> mit 2,3,4 oder mehr Sprechern	73,3%	20,0%	3,4%	3,3%

Fast ein Drittel des Textes besteht aus Dialogszenen, welche einen hohen Anteil an direkter Figurenrede und eine Durchschnittslänge von 66,8 Versen pro Sprechakt aufweisen.

Bei einem Anteil von knapp über 70% von Dialogen mit zwei Sprechern ist dieser im Vergleich zu den beiden anderen Epen Wolframs gering: Im *Parzival* werden Dialoge zu 85,4% von nur zwei Personen bestritten und im *Titirel* sind es überhaupt 100%.⁹³

BARTHEL wertet den Sprechanteil der Figuren aus und kommt zu dem Ergebnis, dass 76% des Anteils von den Christen und 18% von den Heiden bestritten wird. Die hier fehlenden 6% werden Rennewart, der als Figur dazwischen geführt wird, zugerechnet.⁹⁴

Den größten Anteil an Redeversen beansprucht die Figur des Willehalm mit ca. 1562 Versen. Gyburcs Beteiligung beträgt ca. 937 Verse, die Terramers ca. 606 und die Heimrichs ca. 221 Verse.⁹⁵

GREENFIELD hält fest, dass auch *Willehalms* Vorlage *Aliscans* zu einem Drittel aus direkter Rede besteht und stellt sich die Frage, inwiefern Wolfram das Redemodell der französischen *Chanson de geste* übernommen hat.⁹⁶ Jedoch, so führt er weiter aus, gibt es

⁹³ Auch diese Zahlen wurden der Statistik von BECKER entnommen. Siehe: Becker, Anja: *Poetik der wehselrede*. (2009) S.289ff.

⁹⁴ Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008) S.215.

⁹⁵ ebenda.

⁹⁶ Vor allem der Versuch einer komparatistischen Analyse scheint bei Dialogszenen von besonderem Interesse zu sein.

mehrere Textstellen in indirekter Rede, „die in der Vorlage keine Entsprechung finden“⁹⁷. So gibt es weiters auch ganze Redeszenen die nicht in *Aliscans* existieren, wie z.B. das Gespräch zwischen Gyburc und Terramer zu Beginn des dritten Buches. BAUSCHKE sieht auch eine Transformation in der Gestaltung von Redeszenen von schnellen Sprechwechseln in der Vorlage zu „umfangreichen Gesprächen, aus langen Redeteilen“.⁹⁸ Wolfram, so BAUSCHKE, betreibe „für die einzelnen Gesprächsbeiträge eine derartige *amplifikatio*, dass [...] das Miteinander des Redens aus dem Blickwinkel gerät.“⁹⁹ Dialoge werden dadurch zu einer Aneinanderreihung mehrerer Reden, deren *pathos* jedoch immer wieder durchbrochen wird.

Auch lässt Wolfram die Heiden mehr zu Wort kommen und setzt neue Akzente in der Aussage der betreffenden Szenen, so hält GREENFIELD weiters fest¹⁰⁰.

SUERBAUM versucht die Struktur der Dialoge anhand von Kategorien wie Predigt, usw. zu beschreiben. Dabei gelangt er zu dem Ergebnis, dass es sich im Willehalm zumeist um geschlossene Dialoge handelt, wobei er verstärkt auf die monologischen Elemente der Reden fokussiert. Auch vermutet er in einigen Dialogen das platonische Modell des dialektischen Dialoges als Grundlage.

⁹⁷ GREENFIELD, John: *Die Dialogstruktur in Aliscans und in Wolframs Willehalm. Beobachtungen zur Aérofle / Arofel-Szene*. In: Monika Unzeitig/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher (Hgg.): *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven*. Berlin 2011. S.85-104. (Historische Dialogforschung 1) S.107.

⁹⁸ Bauschke, Ricarda: „*stingender hunt, bosiz as*“. (2011) S.96.

⁹⁹ ebenda. S.92.

¹⁰⁰ Greenfield, John: *Die Dialogstruktur in Aliscans und in Wolframs Willehalm*. (2011) S.108.

7. Gyburc als Tochter und Schwester in Dialogszenen

7.1. Gyburc und Terramer I.

Gliederung der Szene im III. Buch:

1. Erzählerkommentar 106,1-107,13
2. Terramers Soliloquium 107,14-108,22
3. Erzählerkommentar 108,23-109,21
4. Angebot Terramers 109,22-29
5. Antwort Gyburcs 109,30-110,7
6. Erzählerkommentar 110,11-30

In Willehalms Abwesenheit führt Gyburc ein Gespräch mit Terramer, das zu Beginn des dritten Buches beginnt und im fünften Buch fortgesetzt wird: *diu rede ergienc bî einer naht / und wart sît anders volbrâht.* (110,9f.)

Aufgrund dieser Unterbrechung ist sowohl die räumliche Einordnung als auch die Anzahl der anwesenden Akteure nicht genau verortbar. Auch zieht sich der Erzähler vor allem in der Fortsetzung der Rede vollkommen zurück. Die Szenerie der Dialogszene wird vom Erzähler nicht kommentiert, nur die Lage der Heere. Auch wird an das Ende des ersten Teiles der Rede ein Frage-Antwort-Wechsel zwischen Gyburc und den Sarazenen eingeschaltet, in dem die Frau den Heiden Rechenschaft über den Verbleib Willehalms abgeben muss. Diese Rechtfertigung Gyburcs geht auch unmittelbar in die Handlungsbeschreibung durch den Erzähler über und lenkt den Fokus wieder auf Willehalms *Aventiure*. Erst in ihrer Antwort wird offenbart, dass die Frage vom gegnerischen Kollektiv gestellt wurde (*ir gunêrten Sarrazîne* (110,21)). Der eigentliche Dialog zwischen Vater und Tochter in diesem Buch umfasst lediglich 14 Verse, wobei die Hälfte indirekt formuliert wird.

Auch wenn der Dialog erst im fünften Buch eine Fortsetzung findet, werden die Abschnitte, infolge ihrer gegenseitigen Rückbezüglichkeit, als zusammengehörig gelesen. BUMKE schreibt hierzu, dass die Rede Terramers mit unbekanntem Adressaten in ein Gespräch mit seiner Tochter übergeht, das auf das Religionsgespräch vorausweist.¹⁰¹ Wie bereits in der Gliederung sichtlich wird, ist der direkte Übergang zwischen Soliloquium

¹⁰¹ Siehe hierzu z.B. Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.292.

und Dialog nicht gegeben. Ob die Rede Terramers an einen Adressaten gerichtet ist, wird die nachfolgende Analyse zeigen.

Eingeleitet wird die Szene des dritten Buches mit einer allgemeinen Schilderung der Heiden: Auch diese haben große Verluste zu beklagen. Die Beschreibung der Niederlage führt zu einer Schilderung der subjektiven Empfindung Terramers in Form einer intern fokalisierten Darstellung durch den Erzähler:

*diu vlust dô Terramêren treip
in sô herzebaere klage,
des waere erstorben lihte ein zage.
(107,10-12¹⁰²)*

HEINZLE übersetzt diese Passage: Der Verlust trieb Terramer in so fürchterliches Leid, daß es einen Schwächling getötet hätte.¹⁰³ KARTSCHOKE hingegen bietet als Übersetzung folgende Variante an: „Dieser Verlust ließ Terramer in so verzweifelte Klagen ausbrechen, daß über sie ein Feigling sicher gestorben wäre.“¹⁰⁴ Angesichts dieser stark emotionalen Schilderung, die von der sonstigen Wahrnehmung der Figur Terramers abweicht, wird klar, dass die darauffolgende Rede keinen Adressaten innerhalb des Geschehens haben kann. Selbst in der Übersetzung KARTSCHOKEs, der die Klage des Originaltextes (*herzebaere klage (107,11)*) beibehält, übersteigt diese das Maß einer ritualisierten, konventionellen Handlung. Sie könnte genausogut als Gedankengang/-rede inszeniert sein. Dieser Blick in die Gedankenwelt Terramers ist jedoch notwendig, um den RezipientInnen ein Grundverständnis von Terramers Antworten im Dialog des fünften Buches nahezubringen. Nur in intim inszenierten Situationen, wie hier oder auch nachher im Gespräch mit Gyburc, ist es der Figur Terramer möglich, Traurigkeit zu zeigen.

¹⁰² Die Stellen des *Willehalm* sind folgend aus der Ausgabe zitiert: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009.

¹⁰³ Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009.

¹⁰⁴ Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. hg. von Dieter Kartschoke. 3. Aufl., Berlin, New York 2003.

7.1.1. Terramer und die *êre*

Als Heeresführer ist der Rache- oder Zorngedanke beschreibend für den Heidenkönig, wie sich daran zeigt, dass er seine Tochter *vervluochet* (44,9) schimpft und von dem Gedanken geleitet wird, dass

*ê si zuo Jêsuse kêre,
ich sol's ûf einer hürde ê sehen,
verbrennen gar: daz müeze geschehen
(44,28-30)*

Die grundlegende Verschiebung der Motivation Terramers im Dialog mit Gyburc zum Rest der Erzählung, kann mitunter als Beleg dafür gelten, dass es sich bei der hier betrachtenden Dialogszene zumindest um eine teilitime Situation handeln kann, auch wenn keine explizite Situierung durch den Erzähler vorliegt bzw. dieser überhaupt versucht, eine solche zu verschleiern. Eine Situierung wird erst in einem späteren Gespräch Gyburcs mit Heimrich in ihrer Figurenrede dargelegt.

Der Dialog wird also zu einem Zeitpunkt des Geschehens inszeniert, an dem die standhafte Überzeugung einer Figur brüchig zu werden scheint: Terramer, der vom Erzähler mit schmückenden Epitheta, wie *wîse* und *rîche*, als durchaus hervorragende Person beschrieben wird, zeigt in dieser Szene angesichts der Verluste „emotionale“ Schwäche. Die Klage, die hier ansetzt und dann in den Dialog mit Gyburc führt, weist reflexiven Charakter auf und verweist wiederum auf das Naheverhältnis von Denken und Rede, auf das vorhin aufmerksam gemacht wurde.

*dô sprach er trûreclîche
swer giht, daz ich sî rîche,
der hât mich unreht erkant,
(107,13-15)*

Terramer widerspricht also jener Ansicht von seiner Person, die durch die Erzähler- und auch die Figurenperspektive anderer Akteure suggeriert wird oder relativiert diese zumindest, in dem der Wert von Besitztümern infrage gestellt wird. Reichtum erhält hier eine metaphysische Wertkonstante. Eine differenzierte Betrachtungsweise von der Bedeutung des Reichtums wird hier bereits angedeutet und im Gespräch mit Gyburc noch

stärker thematisiert. Der Impetus der Rede wird durch die Markierung als traurig in der Inquitformel verstärkt.

*swie al der heidenscheftelant
mit dienste stên ze mînem gebote.
ich mac der kristenheite gote
alêrste nu grôzes wonders jehen:
selh wunder ist an mir geschehen,
daz ein hant vol rîter mich
hât nâch entworht durch den gerich,
(107,16-22)*

Er gesteht dem christlichen Gott eine „Wundermacht“ zu, da es nur einigen wenigen Rittern gelungen ist, sein Heer zu schwächen. Es wird also die Existenz des anderen Gottes nicht abgestritten, sondern Terramer muss diesem, sogar über ihn, den Heidenkönig, eine gewisse Macht zusprechen. Spätestens hier wird klar, dieses Soliloquium kann und muss im Intimen gedacht oder gesprochen werden, denn der Heidenkönig kann weder seiner Tochter ein solches Zugeständnis zur Wunderwirkung Gottes machen noch einem Mitstreiter seines eigenen Heeres.

*daz ich den ungelouben rach,
den man von mînem kinde sprach,
Arabeln diu Tîbalde enpfuor.
ûf mînen goten ich dô swuor,
daz ich den goten ir êre
sô geraeche, daz nimmer mêre
dehein mîn kint des zaeme
daz ez den touf genaeme
(107,23 – 107,30)*

Das Ehrgefühl, das hier verletzt wurde, scheint für Terramer nur hintergründig mit dem Ehebruch an sich verbunden zu sein. Von schwererem Gewicht scheint hier der Glaubensbruch, der von seiner Tochter vollzogen wurde: Er will den Unglauben, dem sich seine Tochter anvertraut hat, rächen.¹⁰⁵ Der gehörnte Tybalt wird hier nur als zusätzliches Attribut in die Rede mit hineingeflochten. Er verstärkt hier also Willehalms Position, dass es sich hier um einen Glaubenskampf handelt. Dieser ist allerdings keineswegs missionarisch motiviert, sondern als Abschreckung, denn „*dehein mîn kint*

¹⁰⁵ Der „Abfall“ vom Glauben ist vom Prinzip her schon unverständlich für einen Moslem, da das Glaubensbekenntnis ewig hält und nicht revidiert werden kann.

des zaeme / daz ez den touf genaeme“ (107,29f.). Es gibt seitens des Heiden keine „realistische“ Option, dass Gyburc am Leben bleibt, auch wenn es sich hierbei um seine eigene Tochter handelt. Diese soll als negatives Exempel dienen, um seine anderen Kinder vor einer solchen Entscheidung abzuhalten.

*durch Jêsum, der selbe truoc
ein kriuze, dâ man in an sluoc
mit drîen nageln durch sîn verch.
mîn geloube stüend entwerh,
ob ich geloubte, daz der starp
und in dem tôde leben erwarp
und doch sîn eines waeren drî.
ist mir mîn alt geloube bî,
sô waen ich, daz sîn Trînitât
an mir deheine volge hât.
(108,1-10)*

Terramer bekennt nun sein Unverständnis, was den christlichen Trinitätsgedanken betrifft. Den drei Göttern¹⁰⁶, die Wolfram in dem Werk die Heiden anbeten lässt, steht im Christentum einer gegenüber, der als Mensch gestorben und dann wiederauferstanden ist und zugleich drei Figurationen verkörpern soll. Durch diese Gegenüberstellung wird das Unverständnis des Heiden intensiviert. Eine Aufgabe, die bei den Heiden durch drei Götter übernommen wird, soll im Christentum durch nur einen bewerkstelligt werden? Auch die Wiederauferstehung Jesus' ist in der Art, wie sie im Christentum formuliert wird, für den Heiden nicht nachvollziehbar.¹⁰⁷ Dieser Auslegung der Geschichte Jesu kann Terramer nicht folgen: Mit der schändlichen Kreuzigung¹⁰⁸ und dem Tod ist der Trinitätsgedanke für den Nichtgläubigen in sich brüchig.

*ich wil und hân mir des erdâht,
daz ich manege unkunde nôt
Arabeln gebe und smaehen tôt,
des Jêsus gunêret sî:
der wille ist mînem herzen bî.'
die zem êrsten kômen unde sider,*

¹⁰⁶ Mohammed, Tervagant und Apoll

¹⁰⁷ Auch im Islam ist Jesus ein Prophet. Im Gegensatz zum Christentum stirbt er nicht am Kreuz, sondern wird von Gott ins Jenseits „erhoben“, um später wieder auf die Erde hinabzusteigen. Siehe: Bauschke, Martin: *Jesus im Koran und im Islam*. In: Evangelische Akademien in Deutschland (Hg.): *Christen und Muslime. Verantwortung zum Dialog*. Darmstadt 2006. S.122f.

¹⁰⁸ Eine prophetische oder gar göttliche Gestalt kann nicht durch einen unehrenhaften Tod, wie der Kreuzigung, sterben. Die ist im islamischen Denken eine Unvereinbarkeit.

*die wolten Oransche nider
mit sturme dicke brechen,
hêrrn und mâge rechen
an Gîburge der kûnegin.
(108,18-27)*

Die Unentschlossenheit Terramers in seiner Positionierung zu Gyburc wird offensichtlich in der wechselnden Verwendung ihrer Namen Arabel und Gyburc, wobei hier Gyburc als Königin genannt wird, also jenen Titel zugewiesen bekommt, der ihr nur als Heidin zustand und den sie als Christin und Gattin eines Markgrafen in dieser Art nicht mehr innehat.¹⁰⁹

Nach diesen Worten setzt ein Erzählerkommentar ein, der dann in den ersten, kurzen Teil des Dialoges einleitet, der aus einer indirekt formulierten Frage Terramers und einer direkten Antwort Gyburcs besteht.

*er bôt ir driu dinc z'êren,
daz si der einez naeme mit der wal;
daz si in dem mere viele ze tal,
umb ir kel ein swaeren stein,
ode daz ir vleisch unde ir bein
ze pulver wurden gar verbrant;
od daz si Tîbaldes hant
solte hâhen an einen ast.
(109,22-29)*

Entgegen der Meinung SCHRÖDERS und URSCHELERS, dass indirekte Rede bei Wolfram ihre Verwendung hauptsächlich bei der Wiedergabe oft wiederholter, ritualisierter oder nebensächlicher Äußerungen findet¹¹⁰, wird hier die Mordandrohung Terramers an seine Tochter indirekt wiedergegeben.

HEINZLE verweist hier im Kommentar, dass diese Arten der Strafe nach mittelalterlichem Recht über Landesverräter verhängt wurden.¹¹¹ PRZYBILSKI verweist auf Gregor von Tours, der als die Aufgabe des Vaters die Bestrafung von ehebrüchigen Töchtern formuliert.¹¹² Die Formulierung *driu dinc z'êren* (109,22) entbehrt hier nicht

¹⁰⁹ Zur Verwendung des Epitheton *kûnegin* siehe: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.197.

¹¹⁰ Siehe: Urscheler, Andreas: *Kommunikation in Wolframs Parzival*. (2002) S.39-44.

¹¹¹ Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.92.

Heinzle, Joachim: Kommentar. In: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009. S.917.

¹¹² Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.203.

eines gewissen ironischen oder gar „sarkastischen“¹¹³ Untertons, denn weder in der christlichen noch in der heidnischen Gesellschaft können diese Todesarten als ehrenvoll angesehen werden. Wessen Ehre durch einen derartigen Tod der Heidenkönigstochter wiederhergestellt wird, ist fragwürdig.

*si sprach: 'der wol gezogene gast
erbôt ie zuht der wirtîn.
war tuostû, vater, dînen sin,
daz dû mir teilest selhiu spil,
der ich niht kan noch enwil?
ich mac noch bezzer schanze weln.
mir sulen die Franzoiser zeln:
die nelâzent mir niht übersagen.'
(109,30-110,7)*

In Gyburcs Antwort wird offenbart, dass sie die Verbindung zu ihrer heidnischen Verwandtschaft nicht aufgegeben hat. Sie spricht Terramer als Vater an, während er sie bis jetzt immer mit einem ihrer beider Namen betitelte bzw. nur in einer sehr verallgemeinernden Form von seinem Kind sprach. Indem sie ihn als Vater anspricht, fügt sie sich in die Rolle der Tochter. Gleichzeitig schafft sie sich hiermit ein diskrepantes Verhältnis, in dem eine klare Trennung der Machtpositionen unmöglich ist.

Die Ehren, die Terramer ihr anbietet, kann sie nicht akzeptieren und werden von ihr als Spiel (110,3) bezeichnet. Weiters spricht sie ihn als Gast an und verkehrt somit den Ehrverstoß, indem sie darauf hinweist, dass solche Drohungen einen Bruch mit der höfischen Etikette bedeuten und sie diese somit nicht ernst nehmen kann. Nachher entgegnet sie den Sarazenen mit der Androhung eines zweifachen Todes¹¹⁴ und gibt sie noch einmal der Lächerlichkeit preis: Selbst Tervagant, der heidnische Gott, hat in seinen Anhängern Narren erkannt (110,29f.)¹¹⁵.

¹¹³ ebenda S.203.

¹¹⁴ Im Gegensatz zur Silvesterlegende der *Legenda Aurea*, in der Syvester die Römer vor dem zweifachen Tod bewahrt, bedroht Gyburc die Heiden mit einem ebensolchen. Siehe: Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea. Deutsch/Latein*. hg. von Rainer Nickel. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 2005. S.93f.

Zur Silvesterlegende allgemein als Vorlage siehe: SUERBAUM, Almut: *Structures of Dialogue in Willehalm*. In: Martin H. Jones/Timothy McFarland (Hgg.): *Wolfram's Willehalm. Fifteen essays*. Rochester /New York 2002. S.159

Oder: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.298

¹¹⁵ „Es wird nicht die Existenz der Personen geleugnet, die die Heiden als Götter verehren; sondern diese Personen werden als Dämonen verstanden, deren Sitz die Hölle ist.“ Unger S.274.

7.1.2. Der Herztausch als leitende Handlungsmotivation

Entgegen der Vermutung, Gyburc könnte als Frau angesichts dieser Drohung in die typisch weibliche Ohnmacht oder Hysterie verfallen, bleibt sie kühl und verdreht das ernstgemeinte Ultimatum Terramers in eine Geste der Tragikomik.

Eine Begründung für Gyburcs standhaftes Verhalten in der Konfrontation dem Heiden gegenüber, finden wir im Erzählerkommentar, der kurz in die Beschreibung von Willehalms Handlung übergeht, nach dem Soliloquium:

*beide er beleip und reit:
in selben hin truoc Volatîn,
Gîburc behielt daz herze sîn.
ouch vuor ir herze ûf allen wegen
mit im: wer sol Oransche pflegen?
der wehsel rehte was gevrumt:
ir herze hin ze vriunden kumt,
sîn herze sol sich vîenden wern,
Gîburge vor untrôste nern.
(109,6-14)*

Der hier beschriebene Herztausch¹¹⁶ ist nicht nur Symbol der beiden als liebende Einheit, sondern hat auch rein praktische Motivation.¹¹⁷ Ausgestattet mit einem männlichen Herz, kann Gyburc den Kampf gegen die Heiden bestreiten. BRINKER-VON DER HEYDE sieht in diesem Herztausch überhaupt die Begründung für einen Wandel von einer Frau, deren Verhalten in einer bestimmten Vergleichbarkeit zu dem eines Mannes steht (95,3ff.), zu dem tatsächlich männlichen Verhalten (226,30f.).¹¹⁸ Im „geistigen Sinn“ wäre Gyburc zu einem Mann geworden.¹¹⁹ Diese Männlichkeit wird jedoch im tatsächlichen Handeln brüchig: Die Kampfstrategien werden durchwegs als unmännlich angesehen¹²⁰ und in ihrer Argumentation greift sie immer wieder, so wird sich später zeigen, auf Schemata weiblicher Narrativität zurück. Sobald Willehalm wieder zurückkehrt, vollzieht sie einen abrupten Wandel von männlicher Standhaftigkeit zur

¹¹⁶ DECKE-CORNILL verweist auf das traditionelle Muster des Herztauschs bei Wolfram und Hartmann als Symbol innigster Verbundenheit. Siehe: DECKE-CORNILL, Renate: *Stellenkommentar zum dritten Buch des 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach*. Marburg 1985. S.29.

¹¹⁷ Siehe hierzu: Brinker-von der Heyde, Claudia: *Gyburg-medieta*. (1999) S.346.

¹¹⁸ ebenda S.346.

¹¹⁹ ebenda.

¹²⁰ Siehe hierzu: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.199ff.

weiblichen Schwäche (228,27f.). PRZYBILSKI versteht in dem Herztausch-Motiv eine Verdeutlichung der „krisenhafte(n) Spannung zwischen den Eheleuten“¹²¹.

Da die Reaktion des Vaters vom Erzähler mit den bereits zitierten Worten, dass das Gespräch ein anderes mal fortgesetzt wird, ausgespart wird, bleiben die tatsächlichen Machtverhältnisse ungeklärt. Als Schlusswort bleibt hier Gyburcs Replik stehen.

Anknüpfend an die Redegattungen des Aristoteles, wäre diese Szene als Gerichtsrede inszeniert: Terramer versucht Recht über die vergangenen Handlungen Gyburcs zu sprechen. Die dadurch entstehende, suggerierte Hierarchie wird jedoch durch die Antwort Gyburcs destruiert, indem sie sowohl *ethos* als auch *pathos* der Rede anzweifelt. Aufgrund des *ethos*, der schon durch die vorangehende Klage Terramers entlarvt wird, ist die Wirkung des *pathos* nicht existent.

Unmittelbar bevor das Angebot Terramers und die Antwort Gyburcs geschildert werden, erfahren die Rezipienten vom Herztausch. Somit ist der Herztausch noch im Bewusstsein, als Gyburc rational antwortet. Der *logos* der Antwort selbst steht in reiner Opposition zu dem emotionalen Wanken und Handeln Terramers.

¹²¹ ebenda S.214.

7.2. Gyburc und Terramer II.

Gliederung der Szene im V. Buch:

1. Einleitung 215,1-9
2. Gyburc 215,10-217,8
3. Terramer 217,9-30
4. Gyburc 218,1-30
5. Terramer 219,1-22
6. Gyburc 219,23-221,26
7. Erzähler 221,27ff.

Das Gespräch zwischen Gyburc und Terramer wird vom Erzähler erst wieder im fünften Buch¹²² aufgenommen.

Die Besonderheit dieses Vater-Tochter-Dialoges als religiöses Streitgespräch wird immer wieder betont: Gyburc, eine Frau, verfiht den christlichen Glauben gegen einen Andersgläubigen.¹²³ In ihren Versuchen „die christliche Schöpfungslehre und das Erlösungsversprechen näherzubringen, vermittelt diese Figur dem Rezipienten ein eindrucksvolles Bild christlicher Überzeugungen“¹²⁴, ohne Überzeugungskraft dem eigentlichen Gesprächspartner gegenüber, wie sich später zeigt. Es handelt sich hier also, und dies hat sich zu Beginn des dritten Buches im Soliloquium Terramers abgezeichnet und wie bereits erwähnt, um ein religiöses Streitgespräch¹²⁵. KIENING wertet dieses Gespräch als einen Versuch „die Differenz der theologischen Positionen zu klären.“¹²⁶ GREENFIELD/MIKLAUTSCH sehen den Dialog als Versuch Terramers an, Gyburc wieder zum Heidentum zu konvertieren, wobei sie im Gegenzug mit der „Überlegenheit der christlichen Religion“ argumentiert.¹²⁷

¹²² Aufgrund der Omnipräsenz Gyburgs in sämtlichen Szenen bezeichnet BUMKE es auch als „das Buch Gyburg“. Siehe: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.299.

¹²³ Siehe hierzu z.B. Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.299.

oder: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.120.

¹²⁴ Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008) S.239.

¹²⁵ Zu den möglichen Einflüssen des Streitgesprächs Siehe: Suerbaum, Almut: *Structures of Dialogue in Willehalm* (2002) S.155 und S.159.

oder: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. S.298.

¹²⁶ Kiening, Christian: *Reflexion - Narration*. (1991) S.218.

¹²⁷ Siehe Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.118f.

Beim ersten Lesen erliegt man der Vorstellung, dass Gyburc und Terramer als starke Gegner auftreten und somit als Redner gleichrangig sind. Jedoch handelt es sich hier nicht einfach nur um ein Gespräch zwischen Gelehrten, sondern um ein Gespräch zwischen Vater und Tochter, Angreifer und Verteidiger, Herrscher und Frau. Die Diskrepanz, die sich in dieser Szene eröffnet, wird offensichtlich bei der Betrachtung der verschiedenen Rollen, die Gyburc und Terramer hier einnehmen und auch im Verlauf mehrmals wechseln. In dieser Wandlung ist auch die Überzeugungskraft der Figuren, vor allem Gyburcs, immer wieder different.

WELLS ordnet das Gespräch, aufgrund seines Charakters als religiöses Streitgespräch, dem didaktischen Dialog zu und verweist darauf, dass es allgemein bekannt ist „*that the didactic dialogue, from Plato to Erasmus, is frequently in no sense a living conversation between equals* [...]“¹²⁸. Es muss also davon ausgegangen werden, dass zwischen den SprecherInnen eine gewisse Hierarchie, im Sinne eines Lehrers und seines Schülers, vorherrscht. Dabei wird immer wieder die Frage zu stellen sein, welches Machtverhältnis, das zwischen Tochter und Vater oder zwischen Christin und Heiden, vorrangig ist. Die Konstruktion, so wie sie hier vorliegt, ist also in sich nicht kongruent.

7.2.1. Gyburc und ihre *Minne*-Theologie

Gyburcs fester Glaube und „umfassende Kenntnisse der christlichen Lehre“¹²⁹ werden vor allem in diesem Gespräch mit ihrem Vater deutlich. Trotz dieser tief sinnigen „Bildung“ kann sie ihren Vater nicht überzeugen. Diese mangelnde Überzeugungsfähigkeit führt KIENING auf die Grenzen ihrer „theologischen Argumentationskunst“¹³⁰ zurück.

Eingeleitet wird der Dialog vom Erzähler mit Worten, deren Bedeutung, laut HEINLZE, bis heute unterschiedlich ausgelegt werden können: *Ez naeht nu vreude unde klage/und dem helflîchem tage* (215,1f.)

¹²⁸ WELLS, David A.: *Religious Disputation Literature and the Theology of Willehalm: An Aspect of Wolfram's Education*. In: Martin H. Jones/Timothy McFarland (Hgg.): *Wolfram's Willehalm. Fifteen essays*. Rochester /New York 2002. S.146.

¹²⁹ Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008) S.239.

¹³⁰ Siehe: Kiening, Christian: *Reflexion - Narration*. (1991) S.218.

Mit *vreude* könnte die „glückliche Rettung Gyburgs“ mit der Ankunft der Unterstützung gemeint sein und mit *klage* die zu erwartenden Verluste aufgrund des Krieges¹³¹.

Auch die nächsten Verse sind nicht ganz eindeutig:

*und der künfteclîchen zîte,
und daz der sorclîchen bîte
mit freude ein ende wart gegeben,
(215,3-6)*

Bei HEINZLE findet sich folgende Übersetzung: „und auf die Zeit der Rückkunft/und darauf, daß das bange Warten/mit Freude aufgehoben wurde“

KARTSCHOKE hingegen übersetzt die Verse sehr frei: „und die Stunde der Ankunft,/da dem sorgenvollen Warten/ein freudiges Ende gesetzt wurde“. Durch die Streichung des Wortes *und* in der Übersetzung in 215,45 wird die Ankunft selbst als freudenvolles Ereignis geschildert, während bei HEINZLE, der in seiner Übersetzung näher am Text der Handschrift bleibt, Ankunft und Freude in einem fast chronologisch, aufzählendem Verfahren genannt werden. Jedoch muss man KARTSCHOKE zugestehen, dass seine Variante die vermutliche Bedeutung der *vreude* in 215,1 unterstützen würde. In der Version HEINZLEs bleibt die Unstimmigkeit bestehen.

Auch wenn hier die Deutungsansätze sehr unterschiedlich sind und der direkte Sinn nicht ganz erschließbar ist (der selbst bei einer sehr freien Übersetzung nicht schlüssig wird), so vermitteln die Verse trotzdem die angespannte Atmosphäre, die dem Gespräch vorangeht und durch den Abbruch des Dialoges im dritten Buch dazugewonnen hat. Ist im ersten Teil des Gesprächs die leidvoll, subjektiv geschilderte Situation Terramers im Fokus, so richtet dieser sich jetzt auf die Situation der Gyburg: *dâ Gyburg inne muoste lebn,/diu selbe dicke wâpen truoc*. (215,6f.) Wurde der erste Teil mit Terramers Rede eingeleitet, wird dieser jetzt von Gyburg eröffnet. Sie trägt in der Zeit der Abwesenheit ihres Mannes Waffen¹³² und versucht, sich gegen das heidnische Heer zu verteidigen: *swie vil ir vater des gewuoc,/daz er si wolde überkomen*, (215,8f.). Der Erzähler rückt in seiner Beschreibung das Verhältnis von Vater und Tochter in den Vordergrund.

¹³¹ Heinzle, Joachim: Kommentar. In: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009. S.979.

¹³² zur Ausgestaltung der waffentragenden und kämpfenden Gyburg und der Wertung dieser siehe: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.199f.

Nach dieser Schilderung setzt unmittelbar der Dialog ein, der ein direkter Abtausch von Argumenten ist, welche durch den Erzähler nicht kommentiert werden. Dieser zieht sich in dieser Szene überhaupt komplett zurück und vermeidet sogar, wie auch im dritten Buch, örtliche, wie zeitliche Situierung zu schildern. Das Thema „Religions- und Familienzugehörigkeit“¹³³ des Dialoges erschließt sich den RezipientInnen nach und nach durch die Rede der zwei Figuren.

*si sprach 'ich hân den touf genomen
durch den der al die krêatiure
geschuof, daz wazzer und daz viure,
dar zuo den luft unt die erden.
(215,10-13)*

Die Formulierung „*ich hân den touf genomen*“ (215,13) verstärkt, durch das Aktiva, die bewusste Entscheidung Gyburcs zu diesem Schritt. Die Beschreibung Gottes als des Schöpfers aller Dinge verweist auch auf jene des Erzählers im Prolog: *luft, wazzer, viur und erde wont in dînem werde*. (2,5f.) Gyburc greift in ihrem theologischen Exkurs immer wieder auf Motive zurück, die bereits im Prolog des männlichen Erzählers anklingen.¹³⁴

In ihrer Erklärung „*der selbe hiez mich werden,/und al, daz lebehaftes ist*.“ (215,14f.) verstärkt sie nochmals den Gedanken, des Schöpfers allen Lebens und in Ansätzen ist hier auch ihre Idee der Gotteskindschaft bereits herauszulesen, die sie in ihrer Toleranzrede dem Fürstenrat präsentiert: Gott ist somit auch der Schöpfer Arabels, der Heidin, die sich erst später taufen lies und den Namen Gyburc annahm.

*solt ich durch Mahmeten Krist
unt den marcrâven verkiesen,
unt mînen touf verliesen,
unt manege werdecliche ger
die under schilde mit dem sper,
mit helme verdecket,
sô dicke hât volrecket
der marcrâve mit heldes tât
und noch vil guoten willen hât,
ze dienen nâch mîner minne?
(215,16-29)*

¹³³ Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.204.

¹³⁴ Siehe Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.119.

Gyburc verbindet hier Minne, Minnedienst und Gottesglaube. Ihre Argumentation, warum sie nicht wieder zum Heidentum wechseln kann, geht keine Frage diesbezüglich voraus und hat doch den Charakter einer Verteidigungsrede.¹³⁵ Das Angebot einer Konvertierung zurück zu ihrem ursprünglichen Glauben wurde ihr nicht gestellt, sie konnte lediglich zwischen drei Todesarten wählen. Doch selbst wenn sie sich entschließen sollte, eine dieser Optionen zu wählen und sich der heidnischen Rechtssprechung zu unterwerfen, wäre dies eine Verleugnung des christlichen Glaubens. In den nächsten Versen wird die Diskrepanz ihrer Stellung als Frau bei den Heiden und bei den Christen und ihre Motivation für die Abkehr vom Heidentum stärker hervorgehoben:

*ich was ein küniginne,
swie arm ich urbor nû sî.
ze Arâbîe unt in Arâbî
gekrônt ich vor den vürsten gie,
ê mich ein fürste umbevie.
(215,26-30)*

Als heidnische Königin im Besitz zweier Länder hat sie nun keine solchen Güter vorzuweisen, trotzdem verliert die Bedeutung des materiellen Eigentums angesichts ihrer stellungsbezogenen Isolation als Herrscherin, als *gekrônt ich vor den vürsten gienc* (215,29) und der Gleichstellung (oder zumindest der Teilhabe einer Gesellschaft) als Christin, die in der Umarmung des Fürsten angedeutet wird. Weiters gibt sie indirekt zu erkennen, dass sie inzwischen keine Königin mehr ist: *ich was ein küniginne* (215,26).

*durh den hân ich mich bewegen
daz ich wil armuot pflegen,
und durh den der der hoehste ist.
wâ vund ouch Tervagant den list,
den êrsten revant Altissimus?
(216,1-6)*

Willehalm und Gott werden hier wieder als Motivationsgrund für die Taufe zusammengedacht. Für beide hat sie sich zur Armut entschlossen. Dieses Bekenntnis zur Armut wurde in der Forschung schon oft diskutiert¹³⁶. In der Bedienung dieses Topos

¹³⁵ Es scheint hier naheliegend, dass der Erzähler Teile des Gespräches bewusst auslässt.

¹³⁶ Zu der Auseinandersetzung mit dem Motiv der *armuot* siehe: Greenfield, John/Miklantsch, Lydia: *Der*

verleiht sie ihrer Überzeugung mehr Gewicht, weist Terramer darauf hin, dass Besitz allein nicht glücklich macht. Weiters eröffnet sie eine Differenz zwischen Christen und Heiden: Während sie sich von jeglichem materiellen Besitztum distanziert zugunsten einer Demuthaltung, betont sie den heidnischen Prunk, auf dessen Seite Terramer steht, und erzeugt in weiterer Konsequenz eine Barriere. Sie greift jenes Thema auf, in welches das Soliloquium Terramers einleitete, in dem er seinen angeblichen Reichtum, der durch den Erzähler betont wird, dementiert. Während Gyburc mit den Differenzen argumentiert, zeichnet sich bei Terramer der Versuch eines Näherkommens ab oder zumindest der Wille, die Handlungen seiner Tochter zu verstehen.

Vom Erzähler als *cross-dresser* bewaffnet in die Szene eingeführt, bedient Gyburc sich in ihrer „Rede“ sehr weiblicher Topoi: Mann und Gott als Minneherren und materielle Armut aus Glaubensüberzeugung. Sie verfolgt hier also eine typisch weibliche Argumentationslinie. Auch enthebt sie nach und nach die heidnischen „Götter“ ihres Sockels. Im Kampf um ihre Gunst kann Mohammed nicht mit Jesus und Willehalm konkurrieren und Tervagant hat nicht die *list* des Altissimus.

Anknüpfend an die Armutsrede distanziert sie sich auch in ihrer weiteren Argumentation dem irdischen: Sterne/Planeten, Sonne, Wind, ... wurden alle in einer Balance von Gott geschaffen. Sie erläutert auf den „bekannten zwei Ebenen [...]: Himmlisches und Irdisches erfahren eine Parallelisierung, sind zwar hierarchisch abgestuft, aber dennoch dichotomische Ergänzung.“¹³⁷

*swaz mir durch den got geschiht,
der des alles hât gewalt,
gein dem schaden bin ich balt:
der mac mich's wol ergetzen
unt des lîbes armuot letzen
mit der sêle rîcheit.
(216,24-29)*

Angesichts der Kraft Gottes ist ihr Verzicht gering. Sie stellt des *lîbes armuot* (216,28) die *rîchheit* der *sêle* (216,29) gegenüber. Angefangen mit einer rein materiellen und Statusbedingten Argumentation der *armuot*, beendet sie ihrem Exkurs mit der

"Willehalm" Wolframs von Eschenbach. (1998) S.120.

¹³⁷ Brinker-von der Heyde, Claudia: *Gyburg-medieta*. (1999) S.340.

Hinzuführung eines religiösen Motivs¹³⁸. Mit dieser Ausführung beendet sie ihre religiösen Grundsätze und kippt nun in einen Rechtsdiskurs, mit dem sie Terramer die Möglichkeit einer theologischen Gegenargumentation nimmt. Bevor dieser als Heide kontern kann, zwingt sie ihn, als Vater Stellung zu nehmen.

*ir verlieset michel arbeit,
dû, vater, und ander mîne mâge,
daz ir lîp unt êre en wâge
lât durh Tîbaldes rât,
der deheine vorderunge hât
von rehte ûf mich ze sprechen.
waz wiltû, vater, rechen
an dîn selbes kinde?
bî tumpheit ich dich vinde.'*
(216,30-217,8)

Tybalt, der keinen Rechtsanspruch und Forderung auf sie habe, bei seiner Rache zu unterstützen und sich damit gegen sein eigenes Kind zu wenden wird von ihr als *tump* (217,8) bezeichnet.

Terramer greift auf diese Beleidigung hin auf den Ton des Soliloquiums zurück: '*ach ich vreuden arman,/daz ich sôlh kint ie gewan,*' (217,9f.). Das Verwandtschaftsverhältnis wird hier also in den Fokus gerückt. In der nachgeführten Inquitformel *sprach Terramêr der rîche* (217,11) führt der Erzähler das Epitheton *rîche* bei, was in diesen drei kleinen Versen einerseits die Differenz in der Perspektive zwischen Erzähler und Figur wieder von neuem eröffnet, andererseits der davor dargelegten Armutsrede Gyburcs stärkeres Gewicht verleiht. Während sie arm an Besitz ist und ihre Seele erfüllt, kann ihr Vater trotz seines Besitzes und seiner Stellung kein Glück finden. Terramer beharrt jedoch trotzdem in den nächsten Zeilen darauf, dass sie mit ihrer Entscheidung, sich von den Göttern abzuwenden, nicht nur sich selbst, sondern auch ihm *not* zufügt. Interessant hierbei ist die Formulierung im Präsens: *unt sich den goten wil entsagen!* (217,14). Er spricht also nicht von einem bereits geschehenen Vollzug, sondern von dem Willen dies zu tun. Darauf folgt die Aufforderung diesen Schritt zu unterlassen:

ey süeziu Gîburc, tuo sô niht!

¹³⁸ Siehe: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998)S.120. auch Heinzle, Joachim: Kommentar. In: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009. S.979. mit Verweis zu weiterführender Literatur.

*swaz dir ie geschach od noch geschiht
von mir, daz ist mîn selbes nôt.
(217,15-17).*

Es handelt sich hier nun nicht um eine Missionierung, sondern um einen Überzeugungsversuch, die Tochter zu halten. Die Anrede der Tochter mit ihrem christlichen Namen an dieser Stelle führt immer wieder zu Verwunderung und Spekulation über die Bedeutung¹³⁹, jedoch wechselt Terramer schon an früherer Stelle zwischen den beiden Namen hin und her.

*jâ gieng ich für dich an den tôt.
daz ruoch erkennen Mahumet,
daz ich durh Tibaldes bet
ungerne ûf dînen schaden vuor,
unze mich's bî unserr ê beswuor
der bâruc unt de êwarten sîn:
die gâben mir'z vûr sünde mîn,
daz ich dich taete libelôs.
(217,18-25)*

Angesichts des Umstandes, dass er gegen Gyburc und ihre Familie in den Krieg gezogen ist und dabei das Leben vieler Krieger beendet wurde, verliert die Bedeutung des ersten Verses als Liebesbekenntnis eines Vaters an die Tochter an Wirkung.

Nachfolgendes wird oft als Beweis für das Leiden Terramers als Vater verstanden. Stellte er ihr Anfang des dritten Buches noch ein Ultimatum, in dem sie zwischen *driu dinc zêren* (109,22) wählen musste, um seine Ehre in der Rolle als Herrscher/Heerführer zu rehabilitieren, wird er hier als Vater inszeniert, der die Wiederherstellung der Familienehre nur widerwillig erfüllt bzw. diese sogar als seine traurige Pflicht als „gläubiger“ Heide ansieht, um seine Sünden zu sühnen. Er spricht auch von Treue zu ihr und betont innerhalb eines Dreißigers gleich zweimal, dass sie sein Kind ist: *mîn triwe ich doch sô nie verkôs,/ich hete dich zeime kinde.* (217,..) STEVENS misst der Rede Terramers besondere Bedeutung bei: „*Terramer's words throughout this entire scene are extraordinary because the Saracen longs to convince his daughter that he does not gladly undertake this mission against her.*“¹⁴⁰ Der Vater versucht dem Rechtsdiskurs

¹³⁹ Siehe hierzu: Heinzle, Joachim: Kommentar. In: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009. S.981.

¹⁴⁰ STEVENS, Silvia: *Familiy in Wolfram von Eschebach's Willehalm: mîner mâge triwe ist mir wol kunt.* New York u.a. 1997. (Studies on themes and motifs in literature 18). S.54.

auszuweichen, indem er an die Vater-Tochter-Beziehung erinnert und wieder auf die Religion und seine Pflicht als „Gläubiger“ verweist, die ihm keinen Spielraum in seinem Handeln überlässt: Ihr Tod ist sein Sündenerlass.

In ihrer Gegenrede steigt Gyburc wieder in den theologischen Diskurs mit ein und bezichtigt Terramer wieder der *tumpheit* (218,2). Trotz seines Alters und des Wissens rund um die Weissagungen des Sündenfalls, versuche er sie dem Laster zuzuführen.

*Sibille unde Plâtô
die hôhen schulde uns kündent sô:
Eve al eine schuldic wart,
dar umb die helleclîchen vart
Adâmes geslehte vuor iedoch,
wan Hêlîas und Enoch,
die andern muosen alle queln:
dâne kund sich niemen von versteln.
(218,13-20)*

HEINZLE vermutet hier die Katharinenlegende als Vorlage.¹⁴¹ In der *Legenda Aurea* widerlegt Katharina die Argumente der 50 Gelehrten mit dem Spruch der heidnischen Prophetin Sibylle „Selig sei der Gott, der am hohen Holze hanget“¹⁴². Kurz zuvor wird auch Plato erwähnt, jedoch antithetisch zur Argumentation Sibylles. Sündenfall und Apokalypse werden hier in einen Zusammenhang gebracht.

*[...]daz tet diu Trînitât.
der sich ein selbe dritten hât
ebengelîch unt ebenhêr,
sich, der enstirbet nimmer mêr
durch man noch wîbes schulde.
nu wirb umb sîne hulde!
(218,25-30)*

Entgegen der verbreiteten Ansicht, Terramer versuche, Gyburc wieder für den Islam zu überzeugen, ist es in diesen Zeilen eindeutig Gyburc, die missionarische Ziele verfolgt.

¹⁴¹ Siehe: Heinzle, Joachim: Kommentar. In: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009. S.982.

¹⁴² Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*. Übers. Von Richard Benz. http://www.heiligenlexikon.de/Legenda_Aurea/Katherina.htm

Dass sie ausgerechnet in einer Situation, in der sie als Frau alleine einen Krieg, der viele Leben zum Opfer hat, verursacht, die Schuld und den Sündenfall Evas betont und dabei gleichzeitig auf die Erlösung aller aus der Hölle durch Jesus anspielt, hebt sie auf narrativer Diskursebene die Wirkung ihres Handelns in der *Histoire*-Ebene hervor.

*dô sprach der von Tenabrî:
'den einen möhten doch die drî
von dem tôde hâben bewart.
er jach, ûz israhêlischer art
waer er von einer maget erborn:
(219,1-5)*

Gyburcs Argumentation ist für Terramer unverständlich und kann zu keiner Einigung führen. Hier wird bereits offensichtlich, dass die beiden Dialogpartner nicht miteinander, sondern aneinander vorbeireden und dieses Gespräch für beide Seiten erfolglos enden wird.

Der Trinitätsgedanke bleibt für den Heiden trotz des Versuchs, ihn zu verstehen, nicht erschließbar. In diesem Unverständnis Terramers offenbart sich für GREENFIELD/MIKLAUTSCH die Tragik der Szene.¹⁴³

*sol Jêsus von Nazarêt
die porten hân gebrochen-
waz ist an mir gerochen
mit dem ungelouben dîn?
bekêr dich, liebiu tohter mîn.'
(219,18-13)*

Erst nachdem Gyburc ihn zum Umdenken aufgerufen hat, beendet er seine Antwort mit *bekêr dich, liebiu tohter mîn* (219,23), wobei die Ehrlichkeit dieser Worte aufgrund seiner Sündenschuld, die er vorher formuliert, zu hinterfragen ist. Sie sind wohl eher als ein Ruf der Verzweiflung als ein aufrichtiger Missionierungsaufruf zu werten.

*'ich hoere wol, vater, ez ist dir leit.
dô Jêsus mennischeit
der tôt am kriuze müete,
innen des sîn leben bliüete*

¹⁴³ Siehe: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.119.

*ûz der gotlîchen sterke.
lieber vater, nû merke:
innen des unt diu mennischeit erstarp,
diu gotheit ir daz leben erwarp.
(219,23-30)*

Das Motiv der Menschlichkeit Jesus' als Streitthema in religiösen Streitgesprächen ist auch in der Katharinenlegende verankert. Auch in der Sylvesterlegende ist der Tod Jesus' und der Trinitätsgedanke für die heidnischen Gelehrten schwer zu verstehen.¹⁴⁴

WELLS verweist auf den lateinischen Spruch „*martalem quia homo est, immortale quia deus est*“¹⁴⁵, der der abschließenden Argumentation Gyburgs zugrunde liegen soll. Sie setzt in ihrer Rede ein Grundverständnis der christlichen Philosophie voraus, das ihr Gegenüber nicht hat. Es bleibt also bei beiden Seiten bei inkonsequenten Bekehrungsversuchen. Die Argumentationslinien, die beide Seiten verfolgen, sind nicht darauf ausgelegt, die Barriere aufzulösen.

*möhten hôher sîn nu dîne gote,
sô wolt ich doch ze sînee gebote
unz an den tôt belîben,
der ie werden wîben
vor ûz ir rehtes alsô verjach,
daz man in dienestlîchen sach
under schiltlîchem dache
bî sölhem ungemache
dâ man den lîp durh wirde zert
unt dem laster von dem prîse wert.
(220,1-10)*

Während es ihr auf rein theologischer Ebene, aufgrund ihrer mangelnden Fähigkeiten, die Fragen ihres Vaters zu beantworten, an Überzeugungskraft und Tiefe fehlt, ist sie in ihrer Argumentation der Motivation ihres Glaubens unter Miteinbezugnahme des Minnewerbungs-Schemas sehr genau. Sie betont abermals den Minnedienst Willehalms als Grund, für ihr Bekenntnis zum Christentum. Sie greift damit das Motiv auf, welches bereits durch den Erzähler zu Beginn aufgenommen wurde, um die Figur der Gyburc in die Erzählung einzuführen:

¹⁴⁴Massmann: *Kaiserchronik* 1849 Band I. V.8799-8809

¹⁴⁵Wells, David A.: *Religious Disputation Literature and the Theology of Willehalm*. (2002) S.154.

*diu edel küniginne,
durch liebes vriundes minne
und durch minne von der hoehsten hant
was kristen leben an ir bekant.
(9,17-20)*

7.2.1. Gyburc als zweite Erzählerinstanz I

Dabei erzählt sie die Vorgeschichte ihrer Beziehung zu Willehalm und klärt gleichzeitig die RezipientInnen über die vergangenen Ereignisse, die der Erzählung vorausgehen, auf:

*mir saget ouch selbe Tibalt
daz der marcrâve manigen walt
zer tjost vertaete mit den spern.
der begund ouch mîner minne gern,
dô in der künic Sînagûn,
Halzebieres swester sun,
in eime sturme gevienc,
dâ sîn hant alsölhe tât begienc,
daz er den prîs ze bêder sît
behielt aldâ und alle zît.
diu hôhe wurde sîne
über al die Sarrazîne
was erschollen unt erhôrt.
(220,11-23)*

Selbst Tybalt, ihr heidnischer Ehemann, erzählte bereits von dem tapferen Krieger Willehalm, bevor sie diesen selber kannte. Auch im restlichen Sarazenenreich war er bekannt. Selbst in einer Situation der Niederlage folgte er dem ritterlichen Ideal des Minnedienstes und warb um Gyburc, die ihn als Königin seine Tapferkeit derart lohnte, indem sie ihn befreite und mit ihm floh. Durch die Schilderung Willehalms, der selbst in einer Situation der Niederlage dem christlichen Ideal des minnenden Ritters folgt, führt sie nochmals die Standhaftigkeit und den daraus resultierenden Lohn eines christlichen Gläubigen vor Augen. Sie hebt Willehalm als außergewöhnlichen Minneritter exemplarisch hervor, da dieser selbst im Sarazenenreich, wo der Minnedienst ebenfalls

essentieller Bestandteil innerhalb der Gesellschaft ist, bekannt ist und nuanciert damit den Wert eines christlichen und eines heidnischen Minnedienstes.

*Tibalde ich Todjerne
lâze, dâ du mich krôntes.
dannoch dû, vater, schôntes
dîner triuwe, dô daz selbe lant
ze heimstiwir mir gap dîn hant.
(221,2-6)*

Mit ihrer Vorgeschichte wendet sie sich wieder einem Rechtsdiskurs zu, in dem sie die Besitzverhältnisse von sich und ihrem ehemaligen Gatten anspricht. Hierbei nimmt sie eine mögliche Diskussion vorweg: Ihr heidnische Mitgift überlasse sie Tybalt.

*wilt du Tibalde volgen,
du muost mir sîn erbolgen.
nâch sînem erbeteile
er vüert dîn êre veile.
er giht ouch ûf Sybilje:
daz liez im Marsilje
sîn oeheim, den Ruolant ersluoc.
hie dishalp mers er sagt genuoc
daz er für erbeschafft süle hân:
sît dîn veter Baligân
den lîp verlôs von Karle,
halp Provenz unt Arle,
er giht daz sül er erben.
(221,7-19)*

In der Rede wird nun der Eindruck vermittelt, Tybalt ginge es nicht um die abtrünnige Ehefrau, sondern darum, die Besitzansprüche zu seinen Gunsten zu regeln. Gyburc betont hierbei, dass die Forderungen ihres heidnischen Mannes nicht immer begründet, sondern teilweise sogar falsch sind und fördert somit eine Antipathie der RezipientInnen gegen die Heiden.¹⁴⁶ Deutlich legt Gyburc auch fest, dass Terramer in seiner Unterstützung Tybalts, sich gegen seine Tochter gewandt hat und damit auch seine *êre* einbüßt. In der Bezugsetzung zu Figuren des Rolandliedes wird auf die Territorialkonflikte verwiesen und auch hervorgehoben, dass Tybalt Territorium beansprucht, welches von Gyburcs Verwandten erobert wurde und auf welches er keinen Anspruch hat.

¹⁴⁶ Barthel spricht hier von Sympathiehemmern. Siehe hierzu: Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008) S.240.

*wiltû durh lûge verderben
dîn triuwe an dîn selbes vruht,
ouwê, waz touc dîn altiu zuht?
dû verwurkest an mir al dîn heil.
mahtu Todjerne, mîn erbeteil,
Tîbalde und Ehmereize geben,
und lâze mich mit armuot leben.'
diz gespraechte ergienc in eime vride.
(221,21-27)*

Das Gespräch endet mit ihrem wiederholten Bekenntnis zur *armuot*, schließt also in einem zyklischen Verweis auf die Anfangssituation des Dialoges, der sowohl Terramer als auch die RezipientInnen zur Reflexion bewegen soll.

Die Anmerkung des Erzählers, dass diese Rede während eines Waffenstillstandes geführt wurde, steht in deutlicher Diskrepanz mit dem Beginn, in dem Gyburg waffentragend beschrieben wurde.

Der Charakter einer Gerichtsrede bleibt trotz des mehrmaligen diskursiven Kippens, bestehen. Die Rollen innerhalb dieser sind jedoch nicht klar zuordenbar. Obwohl es sich hier um ein Gespräch zwischen Vater und Tochter handelt und in dieser, wie im Rahmen einer Gerichtsrede, Anklage und Verteidigungsrede geführt werden, wird die Machtposition Terramers in dessen Beziehung von Gyburc dekonstruiert. Auch fehlt eine Anklage Terramers. Gyburc alleine erhebt mehrmals Anklage gegen ihren Vater im Rahmen des *sippe*-Zusammenhalts und den daraus resultierenden Rechtsfragen. In ihrer einleitenden „Verteidigung“ verweist wie sich anfangs in die Rolle der Angeklagten, kippt dies jedoch schnell in jene der Klägerin. Der Anschein von Gyburcs töchterlicher Demutshaltung gegenüber ihrem Vater wird von ihr selbst in ihrer theologischen Rede dekonstruiert und muss der Demut gegenüber Gott weichen. Zur gleichen Zeit, zwingt sie Terramer eine demütige Haltung gegenüber seiner Tochter auf, welche sich in seinen Verzweiflungsrufen und dem Hineinfügen in die Rolle eines Schülers¹⁴⁷ und eines unverständigen Heiden äußert. Sie hingegen, tritt zwar bewaffnet auf, wird durch den Erzähler in einer männlichen Bekleidung beschrieben, kann ihr Gegenüber aber nur in ihrer Rolle als minnende und geminnte Frau überzeugen oder zumindest mundtot

¹⁴⁷ Die Frage, die auch sein Unverständnis den Trinitätsgedanken betreffend, äußert, wie Jesus, der menschlich geboren wurde, die Höllentpforte aufbrechen sollte, zeigt auch die Motivation Terramers, seine Tochter zu verstehen und, in gewissem Sinne, auch dazuzulernen.

machen, während sie mit ihren theologischen Diskurs, an diesem vorbeiredet, dafür allerdings Sympathie bei den RezipientInnen sammelt.¹⁴⁸

Ihre Erläuterungen zur Schöpfungslehre und zum Erlösungsversprechen sind in ihrer Argumentation auf Hörer ausgerichtet, die ein fundamentales Vorwissen besitzen, welches Terramer nicht hat. Obwohl sie als ehemalige Heidin über das nötige Wissen beider Seiten verfügt, um diese Verständnisbarrieren aufzuklären, erhält sie diese mit ihren mangelnden Erklärungsversuchen dem Heidenkönig gegenüber, aufrecht. Der *pathos* von Gyburcs Rede ist somit deutlich auf die Diskursive Ebene ausgerichtet und nicht, um auf *Histoire*-Ebene die Entscheidung Terramers zu beeinflussen. Jene Optionen der Beendigung des Konfliktes, die Terramer in seinen Reden mehrmals andeutet und nur einen „Gewinner“ und einen „Verlierer“ zulassen, bleiben bestehen: entweder stirbt Gyburc oder das heidnische Heer wird vernichtet; ein Mittelweg scheint auch nach dem Dialog ausgeschlossen.

7.3. Gyburc und Heimrich

Gliederung der Szene:

1. „Einleitung“ 251,2-11
2. Heimrich 251,12-252,24
3. Erzählerschilderung 252,25-28
4. Gyburc (indirekt) 252,29-253,5; erste Klage (direkt) 253,6-259,12
5. Schilderung des Festes mit einigen kürzeren eingebauten Redesequenzen 259,13-265,30
6. Zweite „Einleitung“ und indirekte Frage des Heimrich 266,1-9
7. Zweite Klage Gyburcs 266,10-268,2
8. Erzählerkommentar 268,3-12
9. Gyburc 268,13-16
10. Heimrich 268,17-30
11. Erzählerkommentar 269,1ff.

¹⁴⁸ Hierzu sei nochmals auf BARTHEL verwiesen: Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008) S.23.

In dieser „Vater-Tochter“-Konstellation wird ein Dialog geführt, das in etwas anderer Art und Weise als jenes zwischen Gyburc und Terramer ausgestaltet ist.

Das Gespräch zwischen der *künegîn* und ihrem *sweher* findet bei einer festlichen Versammlung in der Burg *Oransche* statt, nachdem Willehalm mit den unterstützenden Heeren eingetroffen ist. Während der Erzähler beim Gespräch mit Terramer auf jedwede Beschreibung der direkten Rahmenbedingungen verzichtet hat und auch Gyburcs Gestalt in ihrer männlichen Bewaffnung nicht genauer schildert, so versucht er in dieser Szenerie die Figur der Gyburc in aller Ausführlichkeit dem Rezipienten vor Augen zu führen.

Schon beim Eintreffen der Verwandten Willehalms wird sie in ihrer äußeren Erscheinung als weibliches Ideal geschildert:

*ouch vunden si ir süezen lîp
gein in klârlîch aldâ.
mit pfelle von Alamansurâ
si beidiu roc und mandel truoc,
spaehe und tiure alsô genuoc, [...]
der mantel muos offener snüere pflegn.
si truoc geschickede unt gelâz,
ich waene, deis iemen kunde baz
erdenken ân die gotes kunst.
si bejagete et al der herzen gunst,
des lîbes ougen an si sach.
ir gürtel man hôher koste jach,
edel steine drûf verwieret,
daz er noch bêdiu zieret
ir hüffel unde ir sîten.
ze etelîchen zîten
des mantels si ein teil ûf swanc:
swes ouge denne dar under dranc,
der sah den blic von pardîs.
(248,24-249,15)*

Trotz ihres Alters¹⁴⁹ wird Gyburc hier als idealtypisches, höfisches Frauenbild inszeniert und ist, laut GREENFIELD/MIKLAUTSCH, „ein Sieg des höfischen Ideals der *minne*“¹⁵⁰. Doch wird, laut BUMKE, „[d]ie dienende und schmückende Rolle der Frau in der höfischen Gesellschaft [...] hier als eine Verstellung entlarvt, die dazu dient, die

¹⁴⁹ Zu Spekulationen bezüglich Gyburcs Alter sihe: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.195 oder: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.197.

¹⁵⁰ Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.124.

Selbstbestätigungs- bedürfnisse der Männer zu befriedigen.“¹⁵¹ Der „voyeuristische Blick“¹⁵² unter den Mantel Gyburcs wird somit meist als erotisch angereizter gesehen, ERNST verdeutlicht dies in einem radikalen Vergleich mit der „Skandalszene“ in dem Film *Basic Instinct* und beschreibt diesen Mantelaufschlag als „überkompensatorische‘ Imagekorrektur bei dem Rollenwechsel von der militarisierten Heroine zur verführerischen Hofdame.“¹⁵³ Für PRZYBILSKI wird Gyburc als Frau idealtopisch inszeniert und transzendental überhöht.¹⁵⁴ Diese Überhöhung äußert sich für ihn auch in der vorwiegenden Darstellung der Gyburc in Dialogszenen, wo sie „eher abgebildet als handelnd beschrieben wird.“¹⁵⁵

*nû Heimrîch und sîniu kint
von der kûnegîn enpfangen sint,
ir sweher zuo z'ir saz dernider.
sich huop ein niwer jâmer sider,
dâ von ir ougen gâben saf.
daz süeze minneclîch geschaf,
ir antlütze, begozzen wart,
Heimrîches blanker bart
mit zâheren ouch berêret.
(251,3-11)*

Im Gegensatz zu dem Dialog mit Terramer ist dieser hier örtlich situiert, auch bestimmte Gestiken werden durch den Erzähler beschrieben. Heimrich und Gyburc sitzen beim festlichen Empfang, der von BUMKE als „gespenstisch“¹⁵⁶ beschrieben wird, zusammen, vermutlich sogar noch im Fenster, wo alle von ihr empfangen wurden (249,26f.). Lediglich in den privaten Szenen mit Willehalm lässt der Erzähler die Protagonistin am Fenster sitzen (234,30-235,2). Gyburc setzt zur Klage an und weint dabei so viel, dass dabei auch Heimrichs Bart nass wird. Hier wird also ein Naheverhältnis durch den physischen Kontakt vermittelt, welches Gyburc mit ihrem heidnischen Vater nicht zu

¹⁵¹ Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.299.

Siehe auch: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.123.

¹⁵² Siehe: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.196.

¹⁵³ ERNST, Ulrich: *Differentielle Leiblichkeit. Zur Körpersemantik im epischen Werk Wolframs von Eschenbach*. In: Haubrichs, Wolfgang: *Wolfram von Eschenbach. Bilanzen und Perspektiven*. Berlin 2002. S.182-222. (Wolfram-Studien 17) S.205.

¹⁵⁴ Siehe hierzu: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.197.

¹⁵⁵ ebenda.

¹⁵⁶ Siehe: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.300.

haben scheint. Zusätzlich wird sie hier in der Erzählerbeschreibung als *süeze minneclîche geschaf* (251,8) beschrieben. Sie reagiert in Anwesenheit des höfischen Herren, wie man es von einer Frau angesichts der Tragödie, die sich rund um sie abspielt erwartet, aber welche trotzdem aufgerufen werden muss, Haltung zu bewahren. Ein rein ritualisiertes Muster höfischen Verhaltens wird hier inszeniert. Allerdings sind „[d]ie Einhaltung höfischer Formen, selbst in einer solchen Extremsituation [...] nur noch einstudierte Gesten, die den Sturm der Emotionen kaum verdecken können.“¹⁵⁷

7.3.1. Heimrich und die *triuwe*

Angesichts der weiblichen, emotionalen Reaktion Gyburcs versucht Heimrich in seiner Funktion als stellvertretender Gastherr sie in typisch werbender Manier zu beruhigen¹⁵⁸:

*vrouwe, ir sult mich des gewern,
daz ir durh den dienest mîn
und durh ander vürsten die hie sîn
gar iwer weinen lâzet
und herzen sorgne mâzet.'
252,20-24)*

Heimrich lobt ihre *triuwe* und *wîpheit* (251,13). In seiner Rede bleibt er in der Motivik der Minnewerbung als Schuldigkeit im Gottesdienst verhaftet:

*ob wir nu niht gerne wolten
dienen umb iuwer hulde,
diu unverkorne schulde
solt immer unser sîn vor gote.
wir sulen mit triuwen iuwer gebote
immer belîben, hab wir sinne.
ob mîn sun durh iuwer minne
ie sper ze vîende brâhte,
iuwer triuwe des gedâhte, [...]
ir habt der minne ir reht getân,
daz immer ellenthafte man
iuwers lônnes suln gedenken*

¹⁵⁷ Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.300.

¹⁵⁸ Zu Heimrichs Aufforderungen siehe: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.125.

*und niht ir dienstes wenken,
ob si werder wibe minne gern.
(252,8-19)*

Heimrich lobt Gyburc als *minneclîche geschaf*, für deren Dienst zu werben, wie ein Gebot zu befolgen ist. Er erhebt sie zum Exempel, welches der Lohn für die Standhaftigkeit des Minnedienstes verkörpert. Er hob Gyburc im Gespräch mit Terramer Willehalm in der Beschreibung der Vorgeschichte zum idealen Minneherren, so wird nun sie zur idealen Minnedame stilisiert.

Seiner, dem provisorischen Festmahl angepassten Huldigungsrede, führt sie ein Schuldgeständnis als Verursacherin der Katastrophe an und verkehrt somit wieder die Redesituation, wie sie dies mehrmals im Gespräch mit ihrem Vater tat. Lehnte sie das Angebot ihres Vaters ab, weil sie das als Christin nicht annehmen will, so kann sie der Aufforderung Heimrichs, sich zu beherrschen nicht folgen, weil sie als Christin mit heidnischen Verwandten trauern muss. Sie muss beiden Vätern die Bitten aufgrund ihrer Verbundenheit zur anderen Seite ablehnen.

*sus hân ich, herre, iuwers suns
engolten und der wirde sîn,
daz iuwer mâge und die mîn
zem tôde ir werdeclîchez leben
hânt ze bêder sît gegeben.
(253,14-18)*

Sie beklagt und betrauert alle Toten der ersten Schlacht, angefangen von Vivianz, dessen *glanz was wol der ander tac* (254,3), aufseiten ihrer christlichen Familie, sowie auch allen Helden der heidnischen Seite, auf der es auch nicht an strahlenden Persönlichkeiten mangelt, wie zum Beispiel Noupatrîs (255,15-20) und von deren Ableben sie von ihrem Vater unterrichtet wurde.

Auch hier gibt sie klar an, dass sie durch die *sippe* mit beiden Seiten verbunden ist: *diu sippe vlust mir an in giht.* (254,20)

7.3.2. Gyburc als zweite Erzählerinstanz II

Auch in diesem Dialog schlüpft sie in die Rolle einer intradiegetisch-homodiegetischen Erzählerin. Allein durch den Gestus der Klagerede und der Wolfram'schen Taktik der

Informationverzögerung ist es Gyburc möglich, stellvertretend für den Erzähler in einem fokalisierten Sprachakt, die vergangenen Geschehenisse zu berichten.

Die Klage, insbesondere in der Gestalt der elaborierten Klagerede, löst sich bis zu einem gewissen Grade aus dem engeren Erzählablauf und steht sozusagen in der Mitte zwischen Handlung und Exkurs. [...] Es scheint, als ob die Handlung innehalten und Raum für eine reflexive Betrachtung geben würde. [...] Die Klage begleitet, vertieft, erläutert und antizipiert das Handlungsgeschehen, nicht von der Warte des Autors aus, sondern aus der Sicht einer handelnden und leidenden Figur.¹⁵⁹

Erst in ihrer Rede erfahren wir, dass Terramer unter genau diesem Fenster, in dem sie gerade sitzen, zu ihr gesprochen hat (254,22-27). Indem der Erzähler die Information vorher zurückhielt, kann diese jetzt durch Gyburc in ihrer Erzählung derart inszeniert werden, dass hierdurch eine Ebene der emotionalen Bindung zwischen ihr und ihrem Schwiegervater geschaffen wird, die bei ihrem Vater in dieser Form defizitär ist. Weiters stiftet sie ein örtlich verhaftetes Zusammengehörigkeitsgefühl durch die Verwendung des Demonstrativpronomens: Sie sitzt mit Heimrich an genau diesem Fenster, wo sie das Gespräch mit Terramer geführt hatte. Jedoch stand dieser draußen und musste seinen Blick zu ihr hinauf richten während sie sich auf gleicher Höhe befinden. Einerseits baut sie somit eine Barriere zu ihrem biologischen Vater auf und legt im Nachhinein eine örtlich bedingte Hierarchie fest, andererseits zwingt sie Heimrich durch den Verweis *under disem venster mir mîn vater/sagete, aldâ er weinde hielt* (254,22f.) seine Blickrichtung nach außen, also in Richtung des Anderen zu werfen und sich somit diesem anzunähern. Gleichzeitig entwirft sie eine Kluft in der Perspektive auf die Väter: Die Emotionalität Terramers kontrastiert mit dem „politischen“¹⁶⁰ Handeln Heimrichs. Sie erläutert auch die mehrfachen Angebote, die ihr seitens ihrer heidnischen Verwandten, sowohl vom Vater, dessen Einfältigkeit ob eines Krieges gegen seine eigene Tochter, sie nochmals unterstreicht (256,11) als auch vom Sohn, dargebracht wurden, bei deren Annahme sie das Leid reduzieren hätte können, aber auch gleichzeitig ihre Ehre verloren hätte und den Schmerz nicht überwinden hätte können. Dies schmückt sie

¹⁵⁹ KÜSTER, Urban: *Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer*. In Gert Kaiser (Hg.): *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*. München 1991. S.72.

¹⁶⁰ Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.125.

narrativisch aus, indem sie in ihrer langen Klagerede, das Gespräch mit ihrem Sohn derart einbaut, dass sie sein Angebot beschreibt und ihre Antwort als direkte Rede wiedergibt:

*dô sprach ich: 'sun, wie stêt dir daz?
dir zaeme ein ander rede baz.
wilt dû mich veile machen
und dînen prîs verswachen,
daz man mich gelte sam ein rint?
du bist von hôher art mîn kint:
daz schadet dînem prîse.
(257,11-17)*

Auch wenn Gyburc ihre heidnische Familie verließ, fordert sie den respektvollen Umgang von ihrem Sohn ein, den sie glaubt, als Mutter noch immer beanspruchen zu können. Der Glaubenswechsel Gyburcs steht für sie in keinerlei Verbindung mit ihrer Familienzugehörigkeit. In performativer Narration vollzieht sie den Gedanken der Gotteskindschaft im Rahmen ihres eigenen Auftretens gegenüber Familienangehörigen. So wie sie ihren Vater als *tump* und einfältig bezeichnete, erklärt sie ihrem Sohn, dass es sich seines Standes nicht geziemt, einen Preis für sie auszuhandeln. Sie stellt sich zugleich in die Position der angeblichen Ware und die des Händlers, der diese nicht feilbieten will und kann. Durch die diskrepante Ausschmückung legt sie auch die Verwirrung von ihr als Verursacherin des Konfliktes und Kämpferin, die eine Seite verteidigt und doch auf beiden Seiten steht, dar. Während sie ihren Sohn zurechtweist, dass er sie wie eine Ware behandelt, wiegt sie den Wert Willehalms ebenfalls auf:

*dîn bieten hât missetân.
zem marcrâven hân ich muot:
niemen mac geleisten sôlh guot
daz mich von im gescheide.'
(257,26-29)*

Auch wenn es kein Gut gibt, das dem Wert Willehalms gleich kommt, verfährt sie in derselben Strategie, derer sie ihren Sohn ein paar Verse zuvor noch rügte. Gleichzeitig kann sie in dieser Binnenrede ihr eigenes Selbstwertgefühl einbauen, ohne dabei den Vorwurf der Eitelkeit zu erlangen:

*bistû sôlher manheit wîse
alsô der marcgrâve ie was,*

*der alez gebirge Kaukasas
dir gaebe (daz waere ein rîcher solt:
wand ez ist allez vil rôtez golt),
du naemestz ungeru für ein wîp
diu alsô kürlîchen lîp
hete als ich noch hiute hân.
(257,18-25)*

Würde Ehmereiz den ganzen Hindukusch angeboten bekommen, würde er diesen, wenn er nur ein bisschen so klug wäre, wie Willehalm, eine Frau, die so schön ist, wie sie, Gyburc, jetzt noch ist, nicht dafür eintauschen wollen. Sie antwortet ihrem Sohn stellvertretend für ihren Mann, der seine Minnedame für einen solchen Handel nicht feilbieten würde.

Auch zählt sie die Namen der christlichen Gefangenen auf (258,23-26) und schildert das Sargwunder (259,9-12)¹⁶¹

*niemen dâ sô herte saz,
ir neheines herze des vergaz,
ez engaebe den ougen stiure
mit wazzere. dâ was tiure
der man der niht enklagete
daz diu künegînne dâ sagete.
(259,13-28)*

Erst hier wird offensichtlich, dass Gyburc und Heimrich in ihrer Fensternische nicht ungestört reden, sondern die Huldigung des Mannes und die darauffolgende Klage im Beisein der ganzen Festgesellschaft und auch Willehalms (259,23) abgehalten wurde, welche sogleich einerseits in Trauer ausbricht, andererseits auch Erleichterung über die Nachricht der Überlebenden verspürt:

*grôziu vreude in doch dar an geschach,
do si's pfallenzgrâven lebens verjach,
und ander sibene der mâge sîn.
(259,19-21)*

¹⁶¹ hierzu: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.368.

Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.124.

Hier finden sich *vreude* und *klage*, die im ersten Vers des fünften Buches erwähnt werden, gleichzeitig wieder. Auch wird durch die Schilderung der allgemeinen Trauer der Anschein einer ritualisierten, ständisch-gegliederten Hofklage erweckt, wie sie KÜSTERS beschreibt¹⁶²: Zuerst trauert Gyburc, die weiterhin im Status einer Königin beschrieben wird, und nach und nach alle anderen Anwesenden, die im Rang unter ihr stehen.

Der Dialog wird unterbrochen von der Schilderung des Festmahls und einigen anderen Wortwechseln, die in einem formell ritualisierten Schema verlaufen. Auch Willehalm hebt zu einer kurzen Klage an. Gyburc und Heimrich sitzen auch beim Essen nebeneinander, wobei Heimrich kaum etwas isst und Gyburc gar nichts. LIEB beschreibt die folgenden Verse, die das Essverhalten Gyburcs schildern als „kleines Speisewunder“¹⁶³:

*niht anders si sich nerte,
wan dazs si ot vröude zerte
mêre danne ir selber spise
(265,27-29)*

Sie substituiert die ihr auferlegten Aufgaben: „Statt an der gemeinsamen und Gemeinschaft stiftenden Nahrungsaufnahme teilzunehmen, will sie nur ihre eigene Freude einverleiben [...] und statt Freude zu äußern, äußert sie Traurigkeit.“¹⁶⁴

Hier stellt der Alte der Frau die Frage nach jenen heidnischen Kriegeren, die sie am meisten bekämpft hatten. Die Frage wird wieder nicht direkt formuliert¹⁶⁵, sondern durch den Erzähler wiedergegeben. Die Antwort Gyburcs erfolgt in direkter Rede und lithotisch. Sie erläutert, wer den Kampf gegen sie vermieden hat:

*niuwan mîn sun Ehmereiz.
der hete doch rîter hie genuoc:
von sîme ringe man nie getruoc*

¹⁶² Küster, Urban: *Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer* (1991). S.33.

¹⁶³ LIEB, Ludger: *Essen und Erzählen. Zum Verhältnis zweier höfischer Interaktionsformen*. In: Ludger Lieb/Stephan Müller (Hg.): *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter*. Berlin [u.a.] 2002. S.46.

¹⁶⁴ Lieb, Ludger: *Essen und Erzählen*. (2002) S.47.

¹⁶⁵ Auch Terramers anfängliche Frage bzw. Drohung wurde nur indirekt vermittelt.

*gein mir bogen schilt noch swert
dar zuo dûhte er sich ze wert,
swaz volkes im ist undertân,
(266,12-18)*

Ehmereiz, der zuvor mit seinem Angebot unehrenhaft dargestellt wurde, wird nun als jener auf der Heidenseite geschildert, der aufgrund seiner Ehre den Kampf gegen seine eigene Mutter meidet¹⁶⁶. Danach klagt die Frau weiter und löst einen Prozess des Vergewärtigens des Vergangenen ein, der sich durch die steigende Verwendung des Partikels *hie* ausdrückt.¹⁶⁷ „Der [...] distanzierende und vermittelnde Akt des Erzählens ‚kippt‘ an dieser Stelle [...] in eine unvermittelte, gegenwärtige und nicht mehr rational gesteuerte Äußerung, ins Weinen.“¹⁶⁸

*Sus saz diu klagende vrouwe
mit dem herzen touwe,
daz ûz' er Brust durch d'ougen vlôz,
ir liechten blicke ein teil begôz.
(268,2-6)*

Und ein weiteres Mal folgt den Tränen die Aufforderung Heimrichs, diese doch zu verbergen bzw. auf jenes Maß zu reduzieren, wie es sich der Situation geziemt. Es liegt, obwohl sich beide Teile während des Festes ereignen, ein Situationswechsel vor, bei dem anfangs Trauer und Klage als allgemein angebracht empfunden wurde, dies aber beim Essen als unangebracht angesehen wird. Die erste Aufforderung Heimrichs folgt dem Schema eines Minnewerbenden, der als Lohn seines Dienstes das Versiegen der Tränen erbittet. Jetzt verweist er darauf, dass ihr Weinen in ihrem Status angesichts der festlichen Situation unangebracht sei:

*er sprach: 'nu nemt sô jâmers war,
daz iuwer site rehte var
und daz niemen drab erschrecke
(268,17-19)*

¹⁶⁶ Siehe hierzu: Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.125.

¹⁶⁷ Siehe hierzu: Lieb, Ludger: *Essen und Erzählen*. (2002) S.48.

¹⁶⁸ ebenda S.48.

Mit ihrer Rede während des Essens kippt Gyburc eine öffentliche Situation in die Sphäre des Intimen und in ihrem Redegestus an sich kippt sie ihre Rolle mehrmals: Ausgehend von der ideal-höfischen Gastgeberin, die die Gesellschaft zur Minnewerbung reizt, zur Tochter, ehemaligen Heidin, Mutter und Schuldbeladene, die sich nicht in der Gesellschaft beteiligen kann.

7.4. Vergleich der Vater-Tochter-Dialoge

Werden die Dialoge Gyburcs mit ihren Vätern in einem Vergleich gegenüber gestellt, so ergibt sich hier bereits ein inkongruentes Bild der Tochter-Rolle.

Gemeinsam ist beiden Dialogen der Bezug in Gyburcs „Reden“ auf vergangenes: In ihrem Dialog mit Terramer bezieht sich Gyburc in einem Ausschnitt auf die Geschehnisse, die zur ersten Schlacht führten und in jenem mit Heimrich auf die Konsequenzen der Schlacht, also dem Leid aufgrund der vielen Gefallenen auf beiden Seiten. Gleichzeitig wird in diesem Dialog auch ein Rückbezug zu dem Dialog mit ihrem heidnischen Vater hergestellt und lädt somit bereits zu vergleichenden Gedanken der „Zuhörerinnen“ ein. Übernahm im ersten Dialog Terramer die Rolle des „Klagenden“, so ist Gyburc selbst im zweiten die große Klagende.

Ansonsten stehen die Dialoge in kompletter Diskrepanz zueinander. In der Rolle der Tochter agiert Gyburc inkonsequent. Bei Terramer ist sie als Tochter gleichzeitig bewaffnete und listige Kämpferin, bei Heimrich ist sie durch und durch höfische Frau.

Die Festrede Heimrichs, die als zentrales Thema die *triuwe* der Gyburc behandelt, markiert in ihrer Ausgestaltung der Minnekonzeption entlehnt, den Wandel des kriegerischen *cross-dresser* zur Minnedame. Doch so wie Willehalm in Munleun mit dem „weiblichen“ Herz in der Brust bei einem höfischen Fest in Furor ausbricht, so kann Gyburc, die mit der Rückkunft ihres Ehemannes ihre Weiblichkeit wieder annimmt, ihr Leid während des Festmahls nicht kontrollieren und bricht in Klage aus. Sie kippt das konventionelle Schema einer Festrede, die das vergangene Handeln einer Person huldigt in eine selbstbeschuldigende An-klagerede, die die positive Konnotation ihrer Handlungen als Christin relativiert, indem sie die Verantwortlichkeit für das Leid als

Person „dazwischen“ auf sich nimmt. Konnte sie in ihrer Rede zu Terramer noch das Heilsversprechen das dem Sündenfall Evas folgt, als Projektionsfläche für ihr Handeln nutzen, so bricht diese im Beisein ihrer Unterstützer. Wurde sie seitens der Heiden in eine isolierte Position getrieben, so verweist sie sich selbst in eine solche. Sie muss sich selbst in den Status des Objekts dazwischen verweisen, um als Subjekt in der Gesellschaft Worte zu finden.

Das erzählte Gender der Gyburc verläuft im Dialog mit Terramer gegengleich zu ihrer Inszenierung innerhalb ihres eigenen narratologischen Programms. In der Ebene des *Histoire* agiert sie in Abwesenheit Willehalms in der Transzendenz der Männlichkeit und bleibt auf der Ebene der *Discours* ihrer Immanenz der erzählenden Weiblichkeit verhaftet. In der Festmahlszene korrelieren diese Ebenen erstmals in einer beschriebenen und beschreibenden Weiblichkeit im Rahmen der höfischen Konvention und sprengen durch ihre übersteigerte Klimax an Emotionalität den Rahmen der Mitteilungsfähigkeit. Nach der Klage folgt lediglich die Zurechtweisung Heimrichs. Eine Antwort bleibt auch in diesem Gespräch aus.

Als gleichermaßen starr wird meist die Haltung der Väter bewertet. So schreibt PRZYBILSKI: „Beiden fehlt die Fähigkeit zu erkennen, daß ihre jeweiligen Lebensentwürfe und die jeweilige Tugend, unter der sie ihr Leben gestaltet haben, für Gïburc kein hinreichendes Lösungsangebot darstellen.“¹⁶⁹ Sowohl das Konzept der *êre* Terramers als auch das der *triuwe* Heimrichs sind in ihrer Form als Ultimativum brüchig in ihrer Einhaltung und werfen dann mehr Folgeprobleme auf, als sie lösen. Verbunden mit dem Verharren an einem Tugend-Konzept ist auch die Unmöglichkeit in die Einsicht von Gyburcs „Doppelsicht“¹⁷⁰. Aufgrund der Blicklenkung, die Gyburc im Dialog mit Heimrich beiden Vätern aufzwingt, ist jedoch in die Richtung des anderen verwiesen: Terramer musste zum Fenster hinaufblicken und Heimrichs Blick wird aus dem Fenster gelenkt, an jene Stelle, wo Terramer stand. Gyburc, die bereits zwischen den Fronten steht, sich jedoch nur gegenüber einer Seite „loyal“¹⁷¹ verhalten kann, ist es nicht möglich eine Annäherung zu vollführen. Diese muss sich von beiden gegnerischen Seiten offenbaren.

¹⁶⁹ Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.207

¹⁷⁰ ebenda S.208.

¹⁷¹ ebenda

7.5. Gyburc und Rennewart

Gliederung der Szene:

1. Einleitung 289,20-21
2. Gyburc (indirekt) 289,22-26
3. Rennewart 289,27-30
4. Erzähler 290,1-5
5. Rennewart 290,6-12
6. Erzähler 290,13-18
7. Gyburc 290,19-22
8. Rennewart 290,2-30
9. Erzähler 291,1-5
10. Rennewart 291,6-12
11. Gyburc 291,13-16
12. Erzähler 291,17-20
13. Rennewart 291,21-24
14. Erzähler 291,25-292,2
15. Gyburc 292,3-8
16. Rennewart 293,9-10
17. Gyburc (indirekt) 293,11-15
18. Rennewart 293,16-20
19. Gyburc 293,21-294,30
20. Erzähler 295,1-23
21. Rennewart 295,24-28
22. Erzähler 295,29-296,9
23. Rennewart 296,10-14
24. Gyburc (indirekt) 296,15-18
25. Gyburc 296,19-21
26. Erzähler 226,22ff.

Bereits bei der formalen Gliederung der Szene ist eine differente Gestaltung im Vergleich zu den bereits behandelten Szenen auszumachen. In den Gesprächen mit ihren Vätern sind die Redeeinheiten durchschnittlich länger, während hier, vor allem zu Beginn, eine richtige Wechselrede zu erkennen ist. In dieser beteiligt sich allerdings auch der Erzähler stärker mit ergänzenden Beschreibungen, als er es in den Vater-Tochter-Dialogen tut. Auch ist diese die einzige der hier ausführlicher behandelten Dialogszenen, der bereits in der Vorlage *Aliscans* vorkommt.

Bereits bei ihrer ersten Begegnung löst der Anblick Rennewarts einen Erkenntnisprozess in Gyburc aus, welcher sich in ihrer Frage an Willehalm äußert (230,12-18). Die Auslösung dieses emotional motivierten Prozesses wird jedoch in Wolfram'scher Manier der Informationsverzögerung erst später von Gyburc selbst beschrieben, als ihr Schwiegervater Heimrich sich über den Jüngling bei ihr erkundigt:

*mîn herze giht etswes ûf in,
dar umbe ich dicke siufzic bin
sît hiue morgen, daz ich in sach:
mir sol vreude oder ungemach
vil schiere von sîner kumft geschehen.
ich muoz im antlützes jehen,
als eteslîch mîn geslehte hât.
mîn herze mich des niht erlât,
ich ensî im holt, ich en weiz durch waz-
sô treit er lîhte gein mir haz.'*
(272,21-30)

Hier wird ein Unbehagen beschrieben, welches BUTLER als Initiation eines jeden Erkenntnisprozesses beschreibt.¹⁷² Dieses Unbehagen setzt sich dann in der Dialogszene mit Rennewart weiter fort:

*ir ougen im nie gewancten:
eteswaz si an im erblicte,
dâ von ir herze erschricte.*
(290,16-18)

Erkennen wird hier als ein Prozess, der sich über äußere Sinnesorgane im Herzen manifestiert geschildert.¹⁷³ Erkennen festigt sich hier also auf drei Ebenen: Auf der Ebene

¹⁷² Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. (1991)

der erfahrbaren Sinneswahrnehmung, der emotionalen Ebene und auf der Ebene der Vernunftgeleiteten Wahrheitsfindung.

Der Zornesruf Rennewarts *ich pin doch Terramêres barn* (288,30) vor dem Gespräch, in dem er sich eindeutig als Bruder Gyburcs zu erkennen gibt und auch von anderen wahrgenommen wird (289,1), bleibt ihr verborgen¹⁷⁴. Auch wird das Faktum seines Geständnisses nicht weiter kommentiert. So wird Gyburc von ihrem Mann aufgefordert, sich des Jungen anzunehmen.

*vil zühteclîchen si in des bat,
er solte durh ir willen
sînen schaden stillen
unt niht wan semftes willen pflegen
und ungemüetes sich bewegen.
dô sprach er: 'vrouwe, ir sît sô guot:
swaz râtes ir gein mir getuot,
des volg ich. seht wie bin ich erzogen.
es ist vil liute an mir betrogen.'
(289,22-30)*

Die Information, die Gyburc ihrem Schwiegervater zuvor über Rennewart gab (272,20), bestätigt sich hier: Der zorngefüllte Junge folgt sofort der Anweisung.

*Diu kûnegîn vuorte den knappen dan.
si bôt im bezzet kleider an
in einer kemenâten,
dâ snîdaere nâten
maneger slahte wâpenkleit.
(290,1-5)*

Der Dialog findet in der Schneiderkammer statt, wobei der Erzähler nicht genau spezifiziert, ob sich neben Gyburc und Rennewart auch welche im Raum befinden oder nicht.

Rennewart, die „Kollisionen provozierende Figur“¹⁷⁵, verweigert eine derartige Anerkennung, wie durch die Gabe kostbarer Gewänder, und auf Gyburcs Frage nach

¹⁷³ In der Vorlage Aliscans wird die Erkenntnis Gyburcs nicht in dieser Prozesshaftigkeit beschrieben, sondern in ziemlich abrupter Form. Siehe: ALiscans V.4482f.

¹⁷⁴ Nach KIENINGS Überzeugung wurde von den umstehenden Leuten in Türnähe nur Bruchstücke wahrgenommen. Siehe: Kiening, Christian: *Reflexion - Narration*. (1991) S.199.

¹⁷⁵ CZERWINSKI, Peter: *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen der Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung*. Frankfurt a.M./New York 1989. S.59.

seiner Herkunft antwortet er ausweichend und beruft sich auf seinen aufgedrängten niederen Stand:

*dô sprach er 'vrowe, geloubet mier,
ich bin ein armer betschelier,
und doch vil werder liute vruht.
des muoz ich jehen, hân ich zuht.
frowe, durch iuwer êre,
nu vrâget mich niht mêre:
(daz vüeget sich uns beiden wo):
und lât mich sîn in swacher dol!'
(291,23-30)*

Ob Rennewart ebenfalls die Verwandtschaft zu Gyburc erahnt, wird nicht deutlich, jedoch zeichnet sich durch seine Anmerkung *daz vüeget sich uns beiden wol* (291,29) eine solche Vermutung ab. Klar skizziert er hier eine Gegenhaltung zu Gyburc heraus: Sie hat ihre Familie freiwillig verlassen und hat sich mit ihrer Ehe zum Markgrafen in einen niedrigeren Stand eingegliedert als sie vorher besessen hatte. Trotzdem behält sie den Respekt des höheren Standes bei und legt auch keine Bestrebungen, die Respektbezeugungen zu unterbinden, ein. Lediglich in ihrem *armuot*-Exkurs legt sie nahe, dass sie einen solchen Status nicht mehr innehat. Rennewart hingegen wurde gewaltsam, gegen seinen Willen, von seiner Familie entfernt und muss mit dem niederen Rang Demütigungen ertragen, die er bis zu einer gewissen Grenze hinnimmt bzw. damit lebt. Somit werden hier zwei Antipoden, die einem *geslehte* angehören inszeniert. Wurde Alterität bis zu diesem Zeitpunkt im Rahmen des Kulturkonfliktes geortet¹⁷⁶, so eröffnet sich mit der Figur Rennewart in der Gegenüberstellung mit Gyburc, die beide als (ehemalige) Heiden lange in der christlichen Gesellschaft leben und auch sogar Bruder und Schwester sind, eine Kluft, die sich innerhalb eines an sich geschlossenen Systems befindet.

Gyburc erkennt ihren Bruder auf einer emotionalen Ebene: *der vrouwen tet ir herze kunt/daz si niht ervuor wan lange sider.* (291,2f.)

*si bat in zuo z'ir sitzen nider,
ir mantels swanc si umeb in ein teil.
dô sprach er: 'vrowe, dises waere geil*

¹⁷⁶ Als einzige Ausnahme bisher ist hier die Figur der Gyburc zu nennen, die sich in mehrfacher Weise eine Alterität inszeniert.

*der beste rîter der ie gebant
helm ûf houbet mit sîner hant.
swer mich alsus sitzen siht,
vil unvuoge er mir giht,
und nimt mich drumb in sînen spot:
des erlât mich, vrouwe, durh iuweren got.'*
(291,4-12)

Die ersten zwei Verse finden immer wieder Beachtung als Besonderheit im Gespräch, da sich diese Geste dem ikonographischen Stil der Schutzmantel-Madonna nähert.¹⁷⁷ Diese Inszenierungsweise findet sich allerdings bereits in *Aliscans*:

*Et Guibors ouevre son mantel de porprine,
Se l'afubla, car ses cuers li destine,
Car chou estoit ses freres.*
(*Aliscans*¹⁷⁸ 4474-4476)¹⁷⁹

Wird der Blick unter den Mantel zumeist in erotisierender Weise gedeutet, so entfällt dieser Anklang hier. In der Hervorrufung des Marienbildes erscheint Gyburg in einer durchaus weiblichen Handlung, die jedoch jedwede sexuelle Konnotation in Gegenwart des jungen Rennewart verliert. Nur in der fokalisierten Rede des Jungen schwingt eine leise Andeutung mit, indem er auf seinen Stauts verweist und diese Schutzgeste als unmäßig umschreibt. Die von Rennewart gesprochenen Verse müssen uns vermuten lassen, dass sich in dem Raum noch weitere Personen befinden¹⁸⁰, die diese Szenerie beobachten könnten. Gleichzeitig geben sie zu erkennen, dass Rennewart versucht eine bestimmte Distanz zu wahren, die er mit dem Stand argumentiert (291,7). Erst durch den Verstoß gegen ein angemessenes Verhalten dem scheinbaren Rang entsprechend, kann dieser „Schein“ durchbrochen werden und Rennewart in das System eingegliedert

¹⁷⁷ Siehe hierzu: Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.184f Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.131.

Heinzle, Joachim: Kommentar. In: *Wolfram von Eschenbach: Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009. S.1016.

Young, Christopher: *Narrative Perspektiven in Wolframs 'Willehalm'*. (2000) S.34.

¹⁷⁸ Zitiert nach der Ausgabe *Aliscans* hg. von François Guessard/ Anatole de Montaiglon. 1870. Auch <http://archive.org/details/aliscanschanson02montgoog>

¹⁷⁹ „und Guiborc öffnete ihren Purpurmantel/und hüllte ihn ein, weil ihr Herz ihr sagte, daß das ihr Bruder sei. [...]“ *Aliscans. Das altfranzösische Heldenepos nach der venezianischen Fassung M.* übers. von Fritz Peter Knapp. Berlin/Boston 2013. 4481-4483.

¹⁸⁰ *siht* (291,9)

werden.¹⁸¹ In ihrer Antwort bekennt sie sich wieder zum christlichen Glauben, woraufhin Rennewart sich als gläubiger Heide zu erkennen gibt. Dieses gegenseitige Glaubensgeständnis eröffnet die Kluft weiter. Hier erkennt Gyburc ihren Bruder endgültig:

*ir herze spehte rehte
daz er ûz ir geslehte
endelîche waere erborn,
swie er halt danne waere verlorn
(291,27-29)*

Sie folgt der Bitte ihres Bruders und greift stattdessen seine Hände, einer Geste die nicht gegen Konventionen verstößt *Si tet als ez ir zuht wol zam,/in ir hende sîne hant si nam,* (292,1f.). Auf ihre Frage hin, ob er noch Verwandte habe, gibt er ihr zur Antwort, er hätte eine Schwester gehabt, die ihr in der Jugend sehr ähnlich gesehen haben muss. YOUNG sieht in dieser Antwort Rennewarts die tatsächliche Enthüllung als Gyburcs Bruder.¹⁸² Das einzige Kriterium, weshalb er sie als Verwandte ausschließen kann, ist ihre Armut:

*Dô sprach er 'vrouwe marcrâvîn,
eteslîcher mîner swester schîn
môht ir wol in der jugende tragen,
muoz ich ez iu mit hulden sagen.
und waert ir rîch alsô si sint,
ir môhtet wol sîn des selben kint,
(292,27-293,2)*

Hier wird wieder das Thema des Gesprâches mit Gyburcs anderem männlichen Verwandten, Terramer, aufgegriffen. Dort wie auch hier ist die *armuot* ein Distanzierungsmerkmal. Ist es jedoch bei ihrem Vater eine Distanzierung in der Überzeugung, so ist es hier eine rein pragmatische.

Gyburc überlässt Rennewart die Rüstung Sinaguns und erzählt die Geschichte hierzu, wie diese Rüstung in ihren Besitz kam. Somit gibt sie sich *de facto* ihrem Bruder zu erkennen. In der Vorlage wird die Geschichte der Rüstung nicht von Guiborc selbst berichtet, sondern dies wird durch die Erzählinstanz unternommen. Damit bleibt die Erkenntnis in

¹⁸¹ Siehe: Czerwinski, Peter: *Der Glanz der Abstraktion*. (1989) S.65f.

¹⁸² Siehe: Young, Christopher: *Narrative Perspektiven in Wolframs 'Willehalm'*. (2000) S.37.

Aliscans eine einseitige. Auch zeigt Renoart ein totals Unverständnis im Deuten der Emotionen seiner Schwester:

*Pitiés l'en prist, si commence à plorer.
Dist Reinouars: «Dame, laissiés ester;
«Car, par la foi ke je vos doi porter,
«Ne vos convient de Guillame douter
«Tant com entiers puist mes tinés durer.
(Aliscans 4546-4550)¹⁸³*

Rennewart nimmt nach einem kurzen Zögern die Rüstung an und lässt sie sich anlegen. Auch das Schwert lässt er sich umhängen. Es bleibt die Frage, ob sich in diesem Gestus ein schweigendes, sich gegenseitiges Akzeptieren vorliegt. In dieser Geste der Annahme der Geschenke ist Rennewart in das höfische „Ritual“ integrierbar.¹⁸⁴

Erscheint hier Gyburc in ihren Reden eher unpersönlich, wird sie auf narrativer Erzählebene als weibliches Ideal geschildert. Im Heraufbeschwören ikonographischer Bilder wird eine weiblich intime Sphäre geschaffen, die kurze Zeit später durch die schlichte männliche Zurechtweisung wieder aufgelöst wird. Der mütterliche Schutzgestus erfährt durch die Reaktion Rennewarts allerdings keine Reduktion. In ihrer weiblichen Sorge ist in dieser Gesprächskonstellation Gyburc die Fragende, die nach Antworten und Wahrheiten sucht. In dieser Wahrheitssuche betont der Erzähler durch seine Kommentare die psychische Ebene, die sich durch das erkennende Herz immer wieder zeigt. Die Fragen, die Gyburc ihrem Bruder stellt, sind die Lautwerdung der Wahrheitssuche ihrer Seele. Die affektive Erregtheit, die mit dem Erkenntnisprozess einhergeht, äußert sich in der narratologischen Ausgestaltung in schneller Wechselrede vor allem zu Beginn: Durchschnittlich drei bis sechs Verse sind die Sprechereinheiten lang.

¹⁸³ „Rührung ergriff sie daher, und sie brach in Tränen aus./Renouart sagte: „Madame, hört auf damit!/Beim Glauben, den ich Gott schulde./Ihr braucht Euch keine Sorgen um Guillelme zu machen. Solange ich mein Holzstück unter ihnen tragen könnte“ *Aliscans. Das altfranzösische Heldenepos nach der venezianischen Fassung M.* übers. von Fritz Peter Knapp. Berlin/Boston 2013.

¹⁸⁴ Czerwinski, Peter: *Der Glanz der Abstraktion.* (1989) S.65.

7.5. Die Beschreibung Gyburcs in den restlichen Dialogszenen

Aufgrund ihrer Rolle im Geschehen als „schuldlose“ Verursacherin des Konfliktes ist Gyburc in allen Dialogszenen, auch wenn sie nicht „aktive“ Gesprächsteilnehmerin ist, präsent, wie z.B. in der Sterbeszene des Vivianz.

Dieses Gespräch wird von einem Monolog Willehalms eingeleitet, der den jungen Vivianz bereits für tot hält, doch plötzlich erwacht der Sterbende und antwortet auf die monologisch ausgeführte Klagerede Willehalms.

Die Ausgestaltung von Vivianz' Sterben als Märtyrertod wird in dieser Szene durch die Gleichnisse¹⁸⁵ und durch die Situierung in einer Art *locus amoenus*¹⁸⁶ hervorgehoben. Es ist kein einfacher Märtyrertod, sondern Willehalm verwandelt sich hier in einen *Pater dolorosus* und beklagt den Sohn, der frei von jeder Sünde ist, denn *ir aller tugende an dich gespart / was, die sider sint geborn*.

Vivianz' Wunden sind von solcher Süße, dass sich das Meer zu Süßwasser verwandeln würde, würde man sie in dieses halten. Im Augenblick seines Todes umweht ihn ein balsamartiger Geruch.

Vivianz wird hier also zu einem Heiligen stilisiert, ganz nach christlicher Tradition, was der Bedeutung des Gesagten noch mehr Gewicht verleiht. Verpackt in seine Beichte, lobt er die Aufopferungsbereitschaft Gyburcs, die sich um ihn wie um ihr eigenes Kind gekümmert hat. Bereits Willehalm hat aufgezählt, was Gyburc es sich nicht kosten hat lassen, um den Jungen, wie den aus dem Orient zurückkehrenden Gahmureth auszustaffieren. Mehrmals wird betont, wie edel und prachtvoll die Heiden ausgestattet sind. Die einzige Person auf christlicher Seite, die ebenfalls so prachtvoll ausgestattet beschrieben wird, ist Vivianz. Und dieser wurde von Gyburc mit solcher Ausstattung versehen. Der christliche Märtyrer lobt hier also jene Eigenschaften Gyburcs, die eigentlich die Heiden auszeichnen (siehe 19, 18 ff.).

Gyburc wird von ihren männlichen Verwandten eindeutig als weibliches Ideal geschildert. Auch wird sie von Vivianz als Mutterfigur charakterisiert. Es erfolgt also auch eine Überstilisierung eines weiblichen Ideals.

¹⁸⁵ Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004) S.

¹⁸⁶ Siehe hierzu: Greenfield, John: *Vivianz. An analysis of the martyr figure in Wolfram von Eschenbach's "Willehalm" and his Old French source material*. Erlangen 1991. S.141.

Nachdem Willehalm aus der ersten Schlacht zurückgekehrt ist, führt Gyburc ihn in das Schlafzimmer und pflegt die Wunden mit *gelâsurtem dictam*. Engumschlungen lässt sich das Paar in ein Bett fallen und gibt sich dem Liebesspiel hin, welches sie kurzzeitig alle Sorgen vergessen lässt.

Sie hebt zur Totenklage an, die dann in eine Klage um ihren eigenen Verlust endet.

Sie erweckt Willehalm mit ihren Tränen. Hier fängt erst der eigentliche Dialog an. SCHNYDER macht in den Unionsszenen auf die Beschreibung von Gyburcs Sprechweise durch den Erzähler aufmerksam¹⁸⁷:

*manliche sprach daz wîp,
als ob si manlichen lîp
und mannes herze trüege.
(95,3-5)*

Sie kommt bei der Betrachtung dieser Szenen zu dem Schluss, dass Gyburc in der sozialen Interaktion auf ihre weibliche Rolle beschränkt bleibt, jedoch in ihrer sprachlichen Handlung männlich auftritt. Dies argumentiert SCHNYDER in der Umkehrung der Konstellation bei der ersten Begegnung Gyburcs mit Willehalm: Die kämpferische Frau, die kontrastierend zu ihrem Minnesehnsüchtigen Ehemann wirkt, kippt die Machtkonstellation im Minne-werbungsschema um, indem sie die Stellung von werbenden Mann und umworbener Frau verdreht¹⁸⁸.

*hân ich denne ze lange gebiten,
ich kan mit vorhtlichen siten
umb iuwer hulde werben
(daz enlâz ich niht verderben)
(92,7-11)*

In den Dialogen als Ehefrau kontrastieren Sprechen und Handeln nochmals mit dem in den Dialogen mit ihren Vätern.

Wie in der Dialogszene Willehalms mit Vivianz oder auch jener mit Heimrich beim Fest wird die Szenerie sehr ausführlich durch den Erzähler beschrieben. Die detailreichen Schilderungen von Gyburcs Handeln beziehen sich dabei auf Gesten, die als typisch weibliche beschrieben werden können.

¹⁸⁷ Schnyder, Mireille: *"manlich sprach das wîp"* (1999) S.508.

¹⁸⁸ Siehe: Schnyder, Mireille: *"manlich sprach das wîp"* (1999) S.509.

Auch ihr Aussehen als höfisches Frauenbild beim Fest wird ausführlicher beschrieben als ihr Aussehen als Kriegerin in Rüstung. Die genauesten Informationen hierzu offenbart uns der Erzähler lediglich beim Eintreffen Willehalm aus Munleun. Selbst hier wird nur darauf hinverwiesen, dass Gyburc genauso wie Willehalm Rostverschmiert ist und dass die Frauen unter der Rüstung einen natürlichen Polster haben¹⁸⁹. In den Liebesszenen nimmt Gyburc auch überstilisiert in ihrem, vom Erzähler beschriebenen, Agieren „Züge einer Heilsbringerin“¹⁹⁰ an. Sie wird dadurch in ein statisches Frauenbild hinein beschrieben. Wolfram lässt sie in diesen Szenen als die liebende Ehefrau¹⁹¹ agieren.

Wie sich zeigt, spricht Gyburc in jenen Dialogen, an denen sie sich aktiv beteiligt, vorwiegend mit männlichen Gesprächspartnern, sei es in den bereits besprochenen Szenen oder vor dem Fürstenrat.¹⁹² Auch in Munleun und selbst in der Sterbeszene des Vivianz bleibt sie, aufgrund der etwas hybriden Form seiner Beichte, in der er Gyburc als Idealbild einer Frau und vor allem in ihrer stellvertretenden Funktion als Mutter umschreibt, präsent.

Bei der ersten Begegnung Gyburcs mit Willehalm nach der ersten Schlacht wird sie kämpferisch in Opposition „zu ihrem vom Schlachtfeld fliehenden und als Heide getarnten Ehemann“ geschildert¹⁹³, so GREENFIELD/MIKLAUTSCH.

Die kämpferische Seite verfliegt jedoch sobald sie Willehalm erkennt und sie wird als hingebungsvolle Ehefrau beschrieben. Als Willehalm jedoch einschläft kippt ihre Rolle wieder in die einer klagenden und die zuvor Tröstende muss nun getröstet werden. Hierdurch wird eine Gegenseitig der Liebe inszeniert.

Gyburcs „aktives“¹⁹⁴ Handeln endet mit der Rede vor dem Fürstenrat, in der sie ihre Idee der Gotteskindschaft formuliert, die in Anklängen schon in den früheren Dialogen

¹⁸⁹Über die mögliche Bedeutung dieses Polsters wird bis heute gestritten. Siehe: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.200.

¹⁹⁰ Kiening, Christian: *Reflexion - Narration*. (1991) S.172.

¹⁹¹ Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.89

¹⁹² Ihre Rede, die sie vor dem Fetsmahl an die Frauen richtet, zählt in diesem Sinne nicht als Dialogszene, da keine Antwort des weiblichen Kollektivs geschildert wird.

¹⁹³ Greenfield, John/Miklautsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998) S.89.

¹⁹⁴ Da ihr aktives Handeln zumeist in der Partizipation in Dialogszenen geschildert wird, schreiben ihr viele ein passives Verhalten zu. Der Sprechakt an sich wird somit in den meisten Analysen eine passive Rolle zugeschrieben. Siehe hierzu z.B.: Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000) S.197.

herauszulesen ist.¹⁹⁵ Hier wird sie auch durch den Erzähler eingeführt: *durh Gibugre al diu nôt geschach./diu stuont ûf. mit zuht si sprach* (306,1f.).

8. Abschließende Zusammenfassung

SCHNYDER stellt bei ihrer Betrachtung der Forschungsliteratur fest:

Ob Gyburc [...] in ihrer Exzeptionalität zur Heiligen wird oder lediglich Bild einer politisch aktiven Frau ist, die durch ihre Klugheit und kriegerische Tatbereitschaft zur weiblichen Heldin wird, ist man sich nicht einig.¹⁹⁶

Eine Interpretation, die versucht, die Figur der Gyburc harmonisierend in eine Richtung zuzuweisen, ignoriert die Komplexität von Wolframs perspektivischen Programm. In den Dialogen mit ihrem Vater ist sie in ihrem theologischen Erkenntnisgang als Figur zu sehen, die sich als Subjekt dem Contemplativen zuordnet. In der Darstellung des Erzählers in den anderen Dialogen ist sie durchgehend als Frau in ihrer immanenten Art beschrieben, als Gastgeberin eines Festmahls, als fürsorgende Schwester und Mutter und als Wunden pflegende Ehefrau.

Die Gestaltung innerhalb der Rollen an sich ist auch nicht konsequent harmonisch. Als Frau zwischen zwei Kulturen mit zwei Namen hat sie auch in ihren diversen Rollen zwei Gesichter, deren Diskrepanz sich in der Verschiebung von Erzähler- und Figurenebene äußert.

Als Tochter tritt sie einmal, durch den Erzähler in männlicher Rüstung gekleidet, stark auf und führt ein theologisches Streitgespräch, in dessen Rahmen sie allerdings in eine weibliche Argumentationsstrategie verfällt. Erzählendes und erzähltes Geschlecht finden keine Übereinstimmung in dieser Szene. Ein anderes Mal bleibt sie dem weiblichen Objektstatus verhaftet und bricht in Klage aus, ob ihres Eigenverschuldens an dem Konflikt, ohne Aussicht auf Lösung. Erzähltes und erzählendes Geschlecht sind hier ident, wobei diese Konstellation zu einer immanenten Passivität in der Handlungsentwicklung verurteilt. Sie bleibt bis zum Ende ihres „aktiven“ Auftretens mit dem letzten Aufbegehren in der „Toleranzrede“ und dem Satz *„vür wâr, mîn vreude ist*

¹⁹⁵ Hierzu genauer: Heinzle, Joachim: Kommentar. In: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 2009. S1023ff.

¹⁹⁶ Schnyder, Mireille: *„manlich sprach das wip“* (1999) S.507.

mit in tôt.“ (310,29) in diesem Status verhaftet. Mit dem Tod ihrer *vreude* verschwindet auch sie aus dem Geschehen. Sie endet als objektiviertes Fixierbild der schuldbeladenen Frau.

In der kurzen Spanne ihres aktiven Wirkens vom zweiten bis zum sechsten Buch entzieht sich die Figur oder wird sie durch den Erzähler immer wieder einer Identität im Rahmen ihrer Rollen oder Aufgaben entzogen.

So verkörpert Gyburc in gewissem Sinne jene Frau, die „als Nicht-Subjekt [...] die subversive Praxis der >Maskerade< der Verweigerung von Identität verkörpere.“¹⁹⁷ In dieser Form beschreibt LINDHOFF die Frau im poststrukturalistischen Diskurs. Auch wenn eine solche Formulierung zu modern für ein Epos, das um 1200 entstand, gedacht ist, so zeichnet sich dieser Weg bei Gyburc in zwei verschiedenen Horizonten ab: Einerseits in ihrem ständigen Wechsel der, den Geschlechtern zugeordneten, Rollen als Kriegerin auf diversen Schlachtfeldern (im richtigen als auch in einem verbalen Kampf) und schlicht als Frau und weiters auch in ihrer Position zwischen den konkurrierenden Kulturen, enthebt sie sich in ihren Sprechakten sukzessive einer Identität. Im Sinne der Frau, die kein Subjekt ist, drängt sie sich selbst immer mehr in den Objektstatus hinein. Scheint sie sich anfangs noch gegen den Erzähler, der sie als das Objekt des Konfliktes einführte, behaupten zu wollen und sich in einer Gegenperspektive als eine selbstbewusste, selbstbestimmte Akteurin zwischen Männern zu inszenieren, so kippt sie schrittweise dieses Bild in das der von Männern abhängigen Frau. Ihr letzter Sprechakt, die „Toleranzrede“ ist somit der letzte Aufschrei vor dem endgültigen Verschwinden als handelndes Subjekt.

Gyburc wird hier in ihrer Rolle zwischen zwei Alteritäten bis zum Ende konsequent gestaltet. Durch ihren Entzug sämtlicher Identitäten bleibt sie bis zum Schluss die Gestalt „dazwischen“. In keiner ihrer Rollen belibt sie konstant einer Seite verhaftet. Dies zeigt sich am deutlichsten in ihren Sprüngen zwischen den Geschlechtern, die sich auch in der divergierenden Beschreibung von Narration des Erzählers und sprachlicher Performanz der Figur äußert.

¹⁹⁷ LINDHOFF, Lena: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*. 2. Überarbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar 2003. S.IX.

Literaturverzeichnis

Primärtexte:

Aliscans hg. von François Gueffard/ Anatole de Montaiglon. 1870. Auch <http://archive.org/details/aliscanschanson02montgoog> (22.03.2013)

Aliscans. Das altfranzösische Heldenepos nach der venezianischen Fassung M. eingl. Und übers. von Fritz Peter Knapp. Berlin/Boston 2013.

Aristoteles: *Rhetorik*. übers. und hg. von Gernot Krapinger. Stuttgart 1999.

Jacobus de Voraigne: *Legenda Aurea. Deutsch/Latein*. hg. von Rainer Nickel. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 2005.

Platon: *Phaidros*. In: Platon. Sämtliche Werke Band 2.: Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Hg. von Ursula Wolf. übers. von Friedrich Schleiermacher. 2004.

Platon: *Politeia*. In: Platon. Sämtliche Werke Band 2.: Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Hg. Von Ursula Wolf. übers. von Friedrich Schleiermacher. 2004.

Platon: *Theaitethos*. In: Platon. Sämtliche Werke Band 3: Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe. . Hg. von Ursula Wolf. übers. von Friedrich Schleiermacher, Hieronymus Müller und Friedrich Müller. 2004.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text und Kommentar. hg. von Joachim Heinze. Frankfurt a.M. 2009.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. hg. von Dieter Kartschoke. 3. Aufl., Berlin, New York 2003.

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. übers. von Peter Knecht. Mit einföhrungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok. 2.Auflage. Berlin/New York 2003.

Der keiser und der kunige buoch, oder die sogenannte Kaiserchronik, Gedicht des 12. Jahrhunderts in 18578 Reimzeilen. hg. von Hans Ferdinand Massmann. Quedlingburg/Leipzig 1849. Band I.

Sekundärliteratur:

Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie*. (2008)

Barthel, Verena: *Empathie, Mitleid, Sympathie. Rezeptionslenkende Strukturen mittelalterlicher Texte in Bearbeitungen des Willehalms-Stoffs*. Berlin. New York 2008.

Bauer, Gerhard: *Zur Poetik des Dialogs*. (1969)

Bauer, Gerhard: *Zur Poetik des Dialogs. Leistung und Formen der Gesprächsföhrung in der neueren deutschen Literatur*. Darmstadt 1969.

Bauschke, Ricarda: „*stingender hunt, bosiz as*“. (2011)

Bauschke, Ricarda: „*stingender hunt, bosiz as*“. *Die Redeszenen in Wolframs Willehalm und Herbots Liet von Troye im Spannungsfeld von Vorlagentransformation und Kriegsmodellierung*. In: Monika Unzeitig/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher (Hgg.): *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven*. Berlin 2011. S.85-104. (Historische Dialogforschung 1)

Bauschke, Martin: *Jesus im Koran und im Islam*.(2006)

Bauschke, Martin: *Jesus im Koran und im Islam*. In: Evangelische Akademien in Deutschland (Hg.): *Christen und Muslime. Verantwortung zum Dialog*. Darmstadt 2006. S.113-131.

Becker, Anja: *Poetik der wehselrede*. (2009)

Becker, Anja: *Poetik der wehselrede. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200*. Frankfurt a.M./Wien [u.a.] 2009. (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 79)

Brinker-von der Heyde, Claudia: *Gyburg-medietas*. (1999)

Brinker-von der Heyde, Claudia: *Gyburg-medietas*. In: Claudia Brinker-von der Heyde/Niklaus Largier (Hgg.): *Homo medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. FS für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*. Bern [u.a.]. 1999. S.337-351.

Bumke, Joachim: *Wolframs Willehalm*. (1959)

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

Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. (2004)

Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. 8. völlig neu bearbeitete Aufl. Stuttgart 2004. (Sammlung Metzler 36).

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. (1991)

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. übers. von Kathrina Menke. Frankfurt a. M. 1991.

Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. (2012)

Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Übers. Von Karin Würdemann und Martin Stempfhuber. 2.Auflage. Frankfurt a. M. 2012.

Butzer, Günter: *Soliloquium*. (2008)

Butzer, Günter: *Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*. München 2008.

- Cormeau, Christoph: *ist mich von Kareln uf erborn daz ich sus vil han verlorn?* (1992)
Cormeau, Christoph: *ist mich von Kareln uf erborn daz ich sus vil han verlorn? Sinnkonstitution aus dem innerliterarischen Dialog im 'Willehalm' Wolframs von Eschenbachs*. In: Gerhard Hahn/Hedda Radotzky (Hg.): *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur: literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert*. Stuttgart 1992. S. 72-85.
- Czerwinski, Peter: *Der Glanz der Abstraktion*. (1989)
Czerwinski, Peter: *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen der Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung*. Frankfurt a.M./New York 1989.
- Decke-Cornill, Renate: *Stellenkommentar* (1985)
Decke-Cornill, Renate: *Stellenkommentar zum dritten Buch des 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach*. Marburg 1985.
- Dittrich, Gunda/Vorderstemann, Jürgen: *Gyburc oder Kyburg*. (2007)
Dittrich, Gunda/Vorderstemann, Jürgen: *Gyburc oder Kyburg. Zur Rückentlehnung ursprünglich germanischer Namen aus dem Französischen in Wolframs ‚Willehalm‘*. In: Werner Schröder (Hg.): *Wolfram-Studien II*. Berlin 1974. S.174-184.
- Dunshirn, Alfred: *Griechisch für Philosophen*. (2007)
Dunshirn, Alfred: *Griechisch für Philosophen. Originaltexte mit Übersetzungen und Erläuterungen*. Wien 2007.
- Ernst, Ulrich: *Differentielle Leiblichkeit*. (2002)
Ernst, Ulrich: *Differentielle Leiblichkeit. Zur Körpersemantik im epischen Werk Wolframs von Eschenbach*. In: Haubrichs, Wolfgang: *Wolfram von Eschenbach. Bilanzen und Perspektiven*. Berlin 2002. S.182-222. (Wolfram-Studien 17)

Frakes, Jerold C.: *Vernacular and Latin Literary Discourses of the Muslim Other in Medieval Germany*. (2011)

Frakes, Jerold C.: *Vernacular and Latin Literary Discourses of the Muslim Other in Medieval Germany*. New York 2011

Foucault, Michel: *Geschichte der Sexualität 1. Der Wille zum Wissen*. (1976)

Foucault, Michel: *Geschichte der Sexualität 1. Der Wille zum Wissen*. übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1976. S.75ff.

Fuchs, Stephan: *Hybride Helden*. (1997)

Fuchs, Stephan: *Hybride Helden. Gwigalois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert*. Heidelberg 1997. (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 31)

Genette, Gerard: *Die Erzählung*. (2010)

Genette, Gerard: *Die Erzählung*. 3. durchgesehene u. korrigierte Auflage. Übers. von Andreas Knop mit einem Nachwort von Jochen Vogt überprüft u. berichtigt von Isabel Kranz. Paderborn 2010.

Gibbs, Marion E.: *Narrative Art in Wolfram's ‚Willehalm‘*. (1976)

Gibbs, Marion E.: *Narrative Art in Wolfram's ‚Willehalm‘*. Göttingen 1976. (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 159)

Greenfield, John/Miklantsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. (1998)

Greenfield, John/Miklantsch, Lydia: *Der "Willehalm" Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung*. Berlin/New York 1998.

Greenfield, John: *Die Dialogstruktur in Aliscans und in Wolframs Willehalm*. (2011)

Greenfield, John: *Die Dialogstruktur in Aliscans und in Wolframs Willehalm. Beobachtungen zur Aérofle / Arofel-Szene*. In: Monika Unzeitig/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher (Hgg.): *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven*. Berlin 2011. S.85-104. (Historische Dialogforschung 1)

Greenfield, John: *Vivianz. An analysis of the martyr figure in Wolfram von Eschenbach's "Willehalm" and his Old French source material.* Erlangen 1991. S.141.

Gymnich, Marion: *Konzepte literarischer Figuren und Figurencharakterisierung.* (2004)
Gymnich, Marion: *Konzepte literarischer Figuren und Figurencharakterisierung.*
In: Vera Nünig/Ansgar Nünig (Hgg.): *Erzähltextanalyse und Gender Studies.*
Weimar 2004. S.1-32. (Sammlung Metzler 344)

Haug, Walter: *Parzivals zwüfel und Willehalms zorn.* (1975)
Haug, Walter: *Parzivals zwüfel und Willehalms zorn. Zu Wolframs Wende vom Höfischen Roman zur Chanson de geste.* In: *Wolfram-Studien* 3 1975. S.217-231.

Hensler, Ines: *Ritter und Sarrazin.* (2006)
Hensler, Ines: *Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der >>Chansons de geste<<.* Köln/Weimar [u.a.] 2006. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 62)

Hirzel, Rudolf: *Der Dialog.* (1895)
Hirzel, Rudolf: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch.* Band 1. Leipzig 1895.

Hübner, Gert: *Erzählform im höfischen Roman.* (2003)
Hübner, Gert: *Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im Eneas, im Iwein und im Tristan.* Tübingen 2003. (Bibliotheca Germanica 44)

Kellermann-Haaf, Petra: *Frau und Politik im Mittelalter.* (1986)
Kellermann-Haaf, Petra: *Frau und Politik im Mittelalter. Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in höfischen Romanen des 12., 13. Und 14.Jahrhunderts.* Göppingen 1986. (GAG 456) S.90.

Killian, Jörg: *Historische Dialogforschung.* (2005)
Killian, Jörg: *Historische Dialogforschung. Eine Einführung.* Tübingen 2005. (Germanistische Arbeitshefte 41)

Kiening, Christian: *Reflexion - Narration*. (1991)

Kiening, Christian: *Reflexion - Narration. Wege zum "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. Tübingen 1991. (Hermaea Germanisitsceh Forschungen 63)

Kiening, Christian: *Wolfram von Eschenbach - Willehalm*. (1993)

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

Küster, Urban: *Klagefiguren*. (1991)

Küster, Urban: *Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer*. In Gert Kaiser (Hg.): *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*. München 1991. S.9-75.

Lexikon des Mittelalters. 1980ff.

Lieb, Ludger: *Essen und Erzählen*. (2002)

Lieb, Ludger: *Essen und Erzählen. Zum Verhältnis zweier höfischer Interaktionsformen*. In: Ludger Lieb/Stephan Müller (Hg.): *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter*. Berlin [u.a.] 2002. S. 41-88.

Liebertz-Grün, Ursula: *Das trauernde Geschlecht*. (1996)

Liebertz-Grün, Ursula: *Das trauernde Geschlecht. Kriegerische Männlichkeit und Weiblichkeit im >Willehalm< Wolframs von Eschenbach*. In: GRM 46 1996. S.383-405.

Lindhoff, Lena: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*. (2003)

Lindhoff, Lena: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*. 2. Überarbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar 2003.

- Miedema, Nine: *Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse*. (2010)
Miedema, Nine: *Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse*. In: Harald Haferland/Matthias Meyer (Hg.): *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven*. Berlin/New York 2010.
- Müller, Jan-Dirk: *Höfische Kompromisse*. (2007)
Müller, Jan-Dirk: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen 2007.
- Nünning, Vera/ Nünning, Ansgar: *Von der feministischen Narratologie zur gender-orientierten Erzähltextanalyse*. (2004)
Nünning, Vera/ Nünning, Ansgar: *Von der feministischen Narratologie zur gender-orientierten Erzähltextanalyse*. In: Vera Nünning/Ansgar Nünning (Hgg.): *Erzähltextanalyse und Gender Studies*. Weimar 2004. S.1-32. (Sammlung Metzler 344)
- Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. (2000)
Przybilski, Martin: *sippe und geslehte. Verwandtschaft als Deutungsmuster im 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach*. Wiesbaden 2000.
- Schirok, Bernd: *Das poetologische Konzept und seine Umsetzung*. (2003)
Schirok, Bernd: *Das poetologische Konzept und seine Umsetzung*. In: Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. übers. von Peter Knecht. Mit einföhrungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok. 2.Auflage. Berlin/New York 2003.
- Schröder, Werner: *Christliche Paradoxa in Wolframs Willehalm*. (1961)
Schröder, Werner: *Christliche Paradoxa in Wolframs Willehalm*. In: Euphorion 55 1961. S.85-90.

Schnyder, Mireille: *"manlîch sprach das wîp"* (1999)

Schnyder, Mireille: *"manlîch sprach das wîp": die Einsamkeit Gyburcs in Wolframs 'Willehalm'*. In: Claudia Brinker-von der Heyde/Niklaus Largier (Hgg.): *Homo medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit; FS für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*. Bern [u.a.] 1999, S. 507-520.

Schuhmann, Martin: *Reden und Erzählen*. (2008)

Schuhmann, Martin: *Reden und Erzählen. Figurenrede in Wolframs 'Parzival' und 'Titurel'*. Heidelberg 2008. (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 49)

Stevens, Sylvia: *Family in Wolfram von Eschenbach's Willehalm*. (1997)

Stevens, Sylvia: *Family in Wolfram von Eschenbach's Willehalm: mîner mâge triwe ist mir wol kunt*. New York u.a. 1997. (Studies on themes and motifs in literature 18).

Suerbaum, Almut: *Structures of Dialogue in Willehalm* (2002)

Suerbaum, Almut: *Structures of Dialogue in Willehalm*. In: Martin H. Jones/Timothy McFarland (Hgg.): *Wolfram's Willehalm. Fifteen essays*. Rochester /New York 2002. S.231-248.

Unzeitig, Monika/Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz: *Einleitung*. (2011)

Unzeitig, Monika/Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz: *Einleitung*. In: Monika Unzeitig/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher (Hgg.): *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven*. Berlin 2011. S.1-14.(Historische Dialogforschung 1)

Urscheler, Andreas: *Kommunikation in Wolframs Parzival*. (2002)

Urscheler, Andreas: *Kommunikation in Wolframs Parzival. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge*. Bern/Berlin u.a. 2002. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 38).

Waldenfels, Bernhard: *Dialog und Diskurse*. (1990)

Waldenfels, Bernhard: *Dialog und Diskurse*. In: Bernhard Waldenfels (Hg.): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M. 1990.

Wells, David A.: *Religious Disputation Literature and the Theology of Willehalm*. (2002)

Wells, David A.: *Religious Disputation Literature and the Theology of Willehalm: An Aspect of Wolfram's Education*. In: Martin H. Jones/Timothy McFarland (Hgg.): *Wolfram's Willehalm. Fifteen essays*. Rochester /New York 2002.

Wiehl, Peter: *weiseu red - der gpauren gschrai*. (1990)

Wiehl, Peter: *weiseu red - der gpauren gschrai. Untersuchung zur direkten Rede in Heinrich Wittenwilers Ring*. In: Gert Rickheit/Sigurd Wichter (Hgg.): *Dialog. Festschrift für Siegfried Grosse*. Tübingen 1990. S.91-116.

Young, Christopher: *Narrativische Perspektiven in Wolframs 'Willehalm'*. (2000)

Young, Christopher: *Narrativische Perspektiven in Wolframs 'Willehalm'. Figuren, Erzähler, Sinngebungsprozeß*. Tübingen 2000. (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 104).

Young, Christopher: *The Construction of Gender in Willehalm*. (2002)

Young, Christopher: *The Construction of Gender in Willehalm*. In: Martin H. Jones/Timothy McFarland (Hgg.): *Wolfram's Willehalm. Fifteen essays*. Rochester /New York 2002.

Internetquellen:

Jacobus de Voraigne: *Legenda Aurea*. Übers. Von Richard Benz.
http://www.heiligenlexikon.de/Legenda_Aurea/Katherina.htm (22.03.2013)

Herders Conversations-Lexikon. Freiburg im Breisgau 1854, Band 2
<http://www.zeno.org/Herder-1854/A/Dialog?hl=dialog> (22.03.2013)

Meyers Großes Konversations-Lexikon, Band 4. Leipzig 1906

<http://www.zeno.org/Meyers-1905/A/Dial%C5%8Dg?hl=dialog> (22.03.2013)

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm

<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GR02395>

(22.03.2013)

Anhang

Abstract

Der Dialog ist ein narratives Stilmittel, das seit der Antike in der Literatur angewandt wird und aufgrund des Anspruchs einer *mimesis* eine Unmittelbarkeit des beschriebenen Geschehens hervorruft, die Empathie-fördernd ist.

Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit dem Begriff des Dialoges, sowohl als Ausgangsproblem in der mediävistischen Forschung, als auch in einer ethymologischen Betrachtung, bei der vor allem auf den Dialog bei Platon fokussiert wird und den Grundkonstanten einer Rede bei Aristoteles, wird in dieser Arbeit versucht, anhand der Gestaltung dreier „Sprecher-Konstellationen“ in Wolframs *Willehalm* die Ausgestaltung der Figur Gyburc und deren Wirkungsweise herauszuarbeiten.

Im Fokus stehen hierbei jene Dialoge, in denen sie als Gesprächspartnerin mit ihren männlichen Verwandten auftritt: der Dialog mit Terramer (III. und V.Buch), der Dialog mit Heimrich (V.Buch) und der Dialog mit Rennewart (VI.Buch)

Im Rahmen einer genauen Szenenbetrachtung werden „Kipp-Momente“ in der Gestaltung der Gyburc sowohl auf Erzählebene als auch auf Figurenebene herausgearbeitet und genderkritisch betrachtet.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten:

Geburtsdatum: 8.August 1987
Geburtsort: Wien

Bildungsweg:

Seit WS 2007 Studium Philosophie

Seit WS 2005 Studium Deutsche Philologie

1997-2005 GRG 5, Reinprechtsdorfer Str. 24,
1050 Wien
Abschluss mit Matura: Juni 2005

1993-1997 Volksschule St. Marien
Liniengasse 21, 1060 Wien