



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA QUALITÀ, PROGRAMMAZIONE E SUPPORTO
STRATEGICO
SETTORE STRATEGIA PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI

Dottorato in Studi Umanistici
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Settore Scientifico Disciplinare: L-LIN/13 – Letteratura Tedesca

Die Darstellung von *triuwe* in der deutschen Literatur des Hochmittelalters

IL DOTTORE
Mohammed Yousif Gad Elseed Mohammed

IL COORDINATORE
Prof. Dr. Marina Calogera Castiglione

IL TUTOR
Prof. Dr. John Greenfield

EVENTUALE CO TUTOR
Prof. Dr. Laura Auteri

CICLO XXXV
2023

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1	Vorläufige Ergebnisse: Das <i>Nibelungenlied</i>	3
1.2	Ziel der Arbeit	5
1.3	Methodologische Vorgehensweise.....	6
1.3.1	Mentalitätsgeschichte	6
1.3.2	Historische Anthropologie	9
1.3.3	Literarische Anthropologie	11
1.4	Forschungsstand	13
2.	<i>Triuwe</i> in der mittelalterlichen Gesellschaft	18
2.0	Definition des Begriffs <i>triuwe</i>	18
2.1	<i>Triuwe</i> und Verwandtschaft	19
2.2	<i>Triuwe</i> und Liebe	24
2.3	<i>Triuwe</i> und Freundschaft.....	32
2.4	<i>Triuwe</i> und Vasallität	37
2.5	<i>Triuwe</i> und Religion.....	41
3.	Analyse der ausgewählten Werke: Das <i>Rolandslied</i> des Pfaffen Konrad, Wolframs <i>Parzival</i> und <i>Willehalm</i>	47
3.1	Das <i>Rolandslied</i> des Pfaffen Konrad	47
3.1.1	<i>Triuwe</i> und Vasallität	48
3.1.2	<i>Triuwe</i> und Vasallität im altfranzösischen <i>Rolandslied</i>	48
3.1.3	<i>Triuwe</i> und Vasallität in Pfaffen Konrads <i>Rolandslied</i>	52
3.1.4	<i>Untriuwe</i> und Verrat.....	57
3.1.5	<i>Triuwe</i> gegenüber Toten.....	61
3.1.6	<i>Triuwe</i> und Religion.....	65
3.1.7	Anthropologie der <i>triuwe</i> im <i>Rolandslied</i>	72
3.2	Wolframs <i>Parzival</i>	73
3.2.1	<i>Triuwe</i> und Verwandtschaft	73
3.2.2	<i>Triuwe</i> und Ritterschaft.....	86
3.2.3	<i>Triuwe</i> in der <i>minne</i>	90
3.2.4	<i>Triuwe</i> und Religion.....	94
3.2.5	Anthropologie der <i>triuwe</i> im <i>Parzival</i>	97
3.3	Wolframs <i>Willehalm</i>	99
3.3.1	<i>Triuwe</i> und <i>minne</i>	100
3.3.2	<i>Triuwe</i> und <i>sippe</i>	112
3.3.3	<i>Triuwe</i> und Religion.....	129
3.3.4	Anthropologie der <i>triuwe</i> <i>Willehalm</i>	136

4. Zusammenfassung: Zu einer Anthropologie der <i>triuwe</i> im <i>Rolandslied</i> , im <i>Parzival</i> und im <i>Willehalm</i>	138
5. Bibliographie	144

1. Einleitung

In einer Gesellschaftsordnung wie der des Mittelalters, in der keine Rede von einem europäischen Rechtsstaat im modernen Sinne sein kann, der die Sicherheit jedes einzelnen Menschen und die Stabilität innerhalb der Gesellschaft garantiert, spielten (christliche) Tugenden wie z. B. *triuwe* eine besonders zentrale Rolle für den Zusammenhalt einer fragilen Gesellschaft. Damit verbunden wurden den zwischenmenschlichen Beziehungen wie Verwandtschaft, Freundschaft und Vasallität noch größere Bedeutungen zugeschrieben, als dies heutzutage der Fall ist. Inwieweit diese zwischenmenschlichen Beziehungen im Mittelalter gut funktionieren oder sie als problematische soziale Verhältnisse zu betrachten sind, hängt mehr oder weniger von der Treue der Menschen zu einander ab. Ein Beispiel dafür stellt das *Nibelungenlied* dar. Indem Kriemhild Hagen die einzige verwundbare Stelle ihres Mannes Siegfried preisgibt, damit Hagen ihren Gatten schützen kann,¹ beruft sie sich in erster Stelle auf Hagens *triuwe* und aus diesem Grunde vertraut sie ihm. Sie ist sich daher sicher, dass ihr Ehemann in guten Händen sei. Dieses Beispiel zeigt, dass *triuwe* auch als literarisches Konstrukt sehr wichtig, aber gleichzeitig sehr problematisch ist und damit zu fatalen Folgen in der weiteren Handlung einer Erzählung (wie etwa im *Nibelungenlied*) führen kann. Dem genannten Beispiel kann man entnehmen, dass das Verhalten und die Handlung der Protagonisten stark durch ihre *triuwe* motiviert sind.

Triuwe ist eines der wichtigsten Konzepte für unser Verständnis der feudalen Gesellschaft des deutschen Mittelalters: das betrifft sowohl die vorhöfische als auch die höfische Epoche.² Mein Interesse an dem Thema wurde geweckt, als ich vor zehn Jahren meine Masterarbeit verfasst habe. Im Rahmen meines Masterstudiums habe ich mich mit der deutschen Literatur des Mittelalters sowie mit der Kultur des Mittelalters auseinandergesetzt. Mir ist aufgefallen, dass *triuwe* eine große Bedeutung für die Menschen im Hochmittelalter hatte. Die Wichtigkeit des Begriffs der *triuwe* spiegelt sich in der Literatur dieser Zeit. Dass *triuwe* als eine der wichtigsten Kardinaltugenden der hochmittelalterlichen Gesellschaft so eine zentrale Rolle für die zwischenmenschlichen Beziehungen wie zum Beispiel Verwandtschaft, *minne*, Freundschaft und Vasallität sowie für die Beziehung des Menschen zu Gott spielte, erweckte mein Interesse für dieses hochinteressante Konzept.

¹ Vgl. *Das Nibelungenlied*, 904.

² Vgl. hierzu u.a. grundsätzlich Vollmer 1914; Heckel 1939.

In meiner Abschlussarbeit ging es um die Darstellung der *triuwe* im höfischen Heldenepos *Nibelungenlied*: in diesem Werk, das auf germanischen Quellen beruht, motiviert die Tugend der *triuwe* das Verhalten der wichtigsten Figuren im ganzen Erzähltext. Der anonyme Autor des *Nibelungenliedes* schenkt der *triuwe* im Hinblick auf *minne*, Verwandtschaft, Freundschaft und Vasallität eine große Beachtung. Dadurch nimmt *triuwe* eine zentrale, an manchen Stellen zugleich auch problematische Rolle in der im *Nibelungenlied* beschriebenen Gesellschaft ein.

Bei anderen Autoren des deutschen Hochmittelalters hat die *triuwe* einen besonderen Stellenwert. Ausgehend von den Ergebnissen meiner früheren Forschungsarbeit wollte ich im Rahmen dieses Projektes die Darstellung des interessanten Konzepts der *triuwe* in weiteren hochmittelalterlichen literarischen Texten untersuchen. Ursprünglich geplant war eine Analyse von *triuwe* in fünf der bekanntesten Werke der deutschen Literatur des Hochmittelalters, deren gemeinsame Verbindung die Vorlagen aus französischen Quellen sind, nämlich: Hartmanns *Erec*, Gottfrieds *Tristan*, das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, Wolframs *Parzival* und *Willehalm*. Dabei ging es mir auch darum herauszuarbeiten, inwiefern die deutschen Bearbeitungen im Vergleich zu den französischen Ausgangstexten anders mit dem Thema der *triuwe* umgehen. Im Laufe der Arbeit stellte sich allerdings heraus, dass das Textkorpus einfach zu groß war. Ich habe mich daher entschieden, nur drei Werke (*das Rolandslied* des Pfaffen Konrad, Wolframs *Parzival* und *Willehalm*) in Bezug auf die *triuwe* genauer zu analysieren.

Bei Wolfram hat die Forschung erkannt, dass die *triuwe* eines der wichtigsten Konzepte in seinen Dichtungen ist: das hat Jan-Dirk Müller in Bezug auf den *Parzival*-Roman ausgearbeitet.³ In Wolframs *Willehalm* ist das ebenso der Fall, und auch die Forschung hat sich damit bereits auseinandergesetzt.⁴ Da Wolframs *Willehalm* als eine Art Antwort auf die Probleme, die im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad dargestellt werden, verstanden wird und zusätzlich der *Willehalm* stark von Wolframs Frühwerk *Parzival* beeinflusst ist, habe ich beschlossen, mich auf diese drei Werke zu konzentrieren. Ich möchte dabei das Konzept der *triuwe* in diesen drei Texten untersuchen, um herausarbeiten zu können, wie unterschiedlich dieser Begriff in den drei Dichtungen funktionalisiert wird und ob man von einer ‚Entwicklung‘ oder (semantischen) Veränderung bzw. Erweiterung der Auffassung von *triuwe* angefangen bei Pfaffen Konrad bis hin zu Wolfram sprechen kann.

Da *triuwe* als menschliche Tugend zu betrachten ist, scheint es angebracht zu sein, die Analyse der Werke anhand der Theorien der historischen Anthropologie und

³ Vgl. hierzu Müller 2015.

⁴ Vgl. Greenfield 2002.

Mentalitätsgeschichte, die seit Jahrzehnten in der Forschung der mittelalterlichen Literatur eingesetzt werden, durchzuführen. Die theoretische Grundlage für die Arbeit wird im zweiten Kapitel erläutert. Da die Ergebnisse meiner Masterarbeit dieses Forschungsprojekts angeregt haben, möchte ich diese zusammenfassend erläutern.

1.1 Vorläufige Ergebnisse: Das *Nibelungenlied*

Das *Nibelungenlied* zählt zu den wichtigsten Werken der hochmittelalterlichen Literatur. Im *Nibelungenlied* nimmt *triuwe* eine zentrale Rolle ein. In dem Text werden vier Arten von *triuwe* dargestellt: *triuwe* im Zusammenhang mit Vasallität, Verwandtschaft, *minne* und Ehe sowie schließlich *triuwe* in Bezug auf Freundschaft. Allerdings lassen sich diese verschiedenen Arten von *triuwe*-Beziehungen, wie die Analyse des Werkes gezeigt hat, nicht strikt voneinander abgrenzen, sondern sie überkreuzen sich, so dass man in der einen Treuebindung auch Eigenschaften der anderen dargestellten Arten feststellen kann (vgl. Gadelseed, 2013:62).

In der Darstellung der vier Arten von *triuwe* im *Nibelungenlied* wird man mit vielen Problemen konfrontiert, da in dem Heldenepos nicht nur gelungene, sondern auch gescheiterte *triuwe*-Beziehungen dargestellt werden. Von allen *triuwe*-Arten genießt *triuwe* in der Vasall-Herr-Beziehung im *Nibelungenlied* eine besondere Aufmerksamkeit und nimmt eine Vorrangstellung in der Dichtung ein. Doch auch hier zeigen sich Brüche. Betrachtet man Hagens vasallische Treue zu den Burgunden, stellt sich heraus, dass Hagen seine vasallischen Pflichten nicht erfüllt, wenn er sich weigert, gegen Rüdiger zu kämpfen. Die Verweigerung der Erfüllung der Vasallenpflichten deutet an dieser Stelle auf einen Mangel an *triuwe* hin.

Im Hinblick auf Freundschaft stellt die Beziehung zwischen Hagen und Volker ein Beispiel für die gelungenen persönlichen Bindungen im *Nibelungenlied* dar, die auf Treue beruhen. Hingegen verrät Gunther seinen treuen *vriunt* Siegfried, indem er Hagens Mordplan zustimmt. Die Treue zu Siegfried wird infrage gestellt, da Hagen „[...]dabei [dem Mordplan] [...] bewusst auch seinen rechtsgültigen *triuwe*-Schwur, der ihn unwiderruflich an Siegfried bindet [, missachtet].“ (ebd.: 63).

Die untersuchten verwandtschaftlichen *triuwe*-Bindungen weisen viele Brüche auf und werden durch die Ermordung von Siegfried, die sich nachteilig auf die *triuwe*-Bindungen im *Nibelungenlied* auswirkt, zerstört. In diesem Mord kulminieren mehrere *triuwe*-Beziehungen, die mit Konflikten beladen sind. Zum einen wird die verwandtschaftliche *triuwe* zwischen den Burgunden und Kriemhild zerstört, zum anderen findet die freundschaftliche Treuebindung zwischen Gunther und Siegfried ein katastrophales Ende, das im Laufe der Handlung durch den

nachfolgenden Racheplan Kriemhilds alle anderen *triuwe*-Bindungen beeinflusst. (vgl. ebd.: 63). Indem Kriemhild die *triuwe* zu ihren Blutsverwandten, den Burgunden und zu ihrem zweiten Ehemann ablehnt, scheitern alle Bemühungen, den Kampf am Etzelhof zu schlichten. Es kann festgestellt werden, dass man wegen mehrerer Treuebindungen, deren Einhaltung gleichzeitig unmöglich ist, alternativlos aufgeben müsste. So verzichtet zum Beispiel Kriemhild „wegen der *triuwe* in der *minne* zu Siegfried auf die Verwandten, die Freunde und die Gefolgsleute“ (ebd.: 63).

Außerdem stellen *triuwe*-Konflikte und konkurrierende *triuwe*-Bindungen den entscheidenden Beweggrund für den Untergang dar. Durch seine Gastfreundschaft, die Verlobung seiner Tochter mit Giselher und die Gabe von Geschenken geht Rüdiger eine rechtskräftige *triuwe*-Beziehung mit den Burgunden ein, die seiner *triuwe*-Bindung zu Kriemhild entgegensteht. Dadurch wird die Grundlage für den später ausbrechenden Konflikt gelegt.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass dem Missbrauch höfischer Konventionen und dem Einsatz von List zur Verfolgung individueller Ziele sowie politische Interessen zur Zerstörung der Treuebindungen im *Nibelungenlied* führen. Hagens Handlungen werden durch politische Interessen motiviert. Er beabsichtigt, die Beleidigung und damit Entehrung der burgundischen Königin zu rächen, potenzielle Gefahren seitens Siegfried vorzubeugen und die Macht der Burgunden durch Gewinn von Siegfrieds Territorien zu erweitern. Es gelingt ihm mit diesen Argumenten Gunther davon zu überzeugen, der dadurch die Treue, die ihn an seine Schwester Kriemhild bindet, skrupellos bricht.

Es lässt sich feststellen, dass fast alle im *Nibelungenlied* dargestellten Treuebindungen an Täuschung, Betrug und Verrat scheitern. Jedes Scheitern führt zu *triuwe*-Konflikten, die die Zerstörung weiterer *triuwe*-Bindungen verursachen. Die Zerstörung der *triuwe* in einer Gesellschaft wie der mittelalterlichen, in der *triuwe* zu den grundlegenden Werten gehört, den Zusammenhalt der Gesellschaft bewahren soll, und die Gewalt eine dominante Stellung hat, muss dies zu einem katastrophalen Ende führen. Da *triuwe* im *Nibelungenlied* ein zentrales Motiv ist und die Dichtung gerade durch das Scheitern der auf Treue basierenden Beziehungen gekennzeichnet ist, kommt man nicht umhin, in der *triuwe* einen wesentlichen Faktor für den Untergang der Burgunden zu erkennen.

Die Ergebnisse der Analyse des *Nibelungenliedes* zeigen, dass *triuwe* in diesem Heldenepos sehr zentral ist. Sie stellt ein wichtiges und gleichzeitig ein problematisches Motiv für die Handlung der Protagonisten dar. Die Komplexität der Darstellung des Begriffs der *triuwe* im *Nibelungenlied* bietet viele unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten.

1.2 Ziel der Arbeit

In dieser Forschungsarbeit werden drei der wichtigsten Werke der deutschen Literatur des Hochmittelalters, nämlich das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad sowie Wolframs von Eschenbach *Parzival* und *Willehalm*, in Hinblick auf relevante Aussagen über die *triuwe* untersucht. Ziel dieser Forschungsarbeit ist es, Schlussfolgerungen darüber zu ziehen, wie das literarische Konstrukt der *triuwe* in diesen drei Texten auf verschiedenen Ebenen konzipiert, funktionalisiert und aufgefasst wird. Dafür wird der Begriff *triuwe* in den genannten Texten auf unterschiedlichen Analyseebenen untersucht. Die Darstellung der *triuwe* wird in Bezug auf soziale (Verwandtschaft, *minne*, Freundschaft), feudal-rechtliche und religiöse Aspekte untersucht und dem Einfluss der *triuwe* auf das Verhalten der Protagonisten als zentrales Motiv für ihre Handlungen eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Es soll in erster Linie anhand der historischen Anthropologie untersucht werden, wie das Denken, Verhalten und Handeln der Menschen in dieser literarisch dargestellten Welt durch die Tugend motiviert werden. Denn die Untersuchung des Denkens, Verhaltens und Handelns der Menschen gehört zu den Aufgaben der historischen Anthropologie.

Wie oben bereits erwähnt, habe ich mich aus theoretischen und praktischen Gründen entschieden, mich auf die Analyse der *triuwe* in drei der wichtigsten literarischen Werke der deutschen Literatur im 12. und 13. Jahrhundert zu konzentrieren. In diesen Erzähltexten, die als gemeinsamen Nenner die Beziehung zwischen Menschen und Gott sowie Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen (z. B. Christen und Muslime) thematisieren, spielt *triuwe* eine zentrale, zugleich oft sehr unterschiedliche Rolle. Der Fokus auf diese drei Werke soll ermöglichen, nicht nur Schlussfolgerungen darüber zu ziehen, wie zentral *triuwe* für unser Leser:innenverständnis dieser Texte ist, sondern auch darüber Auskunft geben, wie diese Erzähltexte selbst *triuwe* auf gegensätzliche Weise thematisieren und interpretieren. Es wird demzufolge die Produktivkraft des Konzepts der *triuwe* verwendet, um unterschiedliche Ziele zu erreichen. Im *Rolandslied* Konrads ist *triuwe* die treibende Kraft für die Christen in ihrem Bestreben, das Christentum zu schützen und die Heiden entweder zu bekehren oder zu töten. Im *Parzival* bildet *triuwe* die Grundlage für die feste Beziehung zwischen Menschen und Gott, aber auch zwischen Mann und Frau. Der *Willehalm* ist ein Kriegsepos, in dem eine Liebesbeziehung zwischen einem Christen und einer Heidin im Mittelpunkt der Handlung steht und beschreibt somit eine ganz andere Antwort auf die im *Rolandslied* dargestellte Problematik der *triuwe*. Es ist bekannt, dass Wolframs *Willehalm* als eine Antwort auf Konrads *Rolandslied* betrachtet wird. In der Tat ist es die *triuwe* (die die Grundlage für die *minne*-Beziehung zwischen Willehalm und Gyburc darstellt), die den

Paradigmenwechsel in der Behandlung der „Heiden“ bewirkt. Gyburcs Rede vor dem Fürstenrat und Willehalms Verhalten gegenüber den besiegten Feinden am Ende des Fragments zeigen, inwieweit das dynamische Potenzial der *triuwe* zu einer neuen, „toleranten“ und „humanen“ Verständigung zwischen den Religionen führen kann.

Es lässt sich fragen, inwieweit die Darstellung der *triuwe* im *Willehalm*-Text mit dem im Konrads mittelhochdeutschen Text dargestellten Konzept von *triuwe* übereinstimmt und welche Unterschiede sich erkennen lassen. Außerdem soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit kann das Konzept der *triuwe* eine ähnliche Rolle wie die in der im *Parzival* dargestellten Artus- und Gralswelt spielen.

1.3 Methodologische Vorgehensweise

In der Mittelalterforschung im Allgemeinen und in der Forschung zur mittelalterlichen Literatur insbesondere geht eine der wichtigen Tendenzen seit Jahrzehnten in Richtung historischer Anthropologie und Mentalitätsgeschichte. Um eine Antwort auf anthropologische Fragestellungen zu finden, muss die Grenze zwischen der Literatur- und Geschichtswissenschaft überschritten werden. Das bedeutet, dass bei der Analyse literarischer Werke diese Texte nicht außerhalb ihres historischen Kontextes interpretiert werden sollen. Die Überschreitung der Grenze zwischen der Literatur- und Geschichtswissenschaft soll die Untersuchung literarischer Texte in ihrem historischen Zusammenhang ermöglichen, ohne aus literarischen Texten Spuren geschichtlicher Wirklichkeit ziehen zu wollen. Seit Mitte der siebziger Jahre lässt sich ein neues Paradigma der *mentalités collectives* in der Auseinandersetzung mit mittelalterlichen Texten bemerken. Dieses Paradigma hat Verhaltensposition und Einstellungen, gruppenspezifische Handlungsformen, Glaubensvorstellungen und Rituale zum Gegenstand (vgl. Peters, 1999: 134).

Da diese Arbeit ein sehr komplexes Thema, nämlich die Darstellung von *triuwe* in der deutschen Literatur im Hochmittelalter, untersucht, ist eine interdisziplinäre Herangehensweise für eine solche Untersuchung eines wichtigen bzw. problematischen Begriffs angemessen. Aus diesem Grund werden für diese Forschungsarbeit Ansätze der historischen Mentalitätsgeschichte, der historischen Anthropologie und der literarischen Anthropologie eingesetzt. Welche Aufgaben und Funktionen diese Methoden haben und was sie untersuchen, wird folgend erläutert.

1.3.1 Mentalitätsgeschichte

In ihrem Bestreben zu untersuchen, was den Menschen bewegt, versuchen Mediävisten mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen (z.B. kulturwissenschaftlichen,

sozialwissenschaftlichen und philosophisch-anthropologischen Methoden) die Vergangenheit des Menschen mehr und mehr zu beleuchten. Seit der Nachkriegszeit wird von ihnen Mentalitätsgeschichte als eine methodologische Grundlage für die Untersuchung bzw. Interpretation mittelalterlicher Texte verwendet. Der Begriff ‚Mentalität‘ ist seit Anfang des 20. Jahrhunderts ein zentraler Begriff in der Kulturwissenschaft. Nach und nach findet der Begriff seine Rezeption in der Geschichtswissenschaft und dann in der Literaturwissenschaft. Mentalität ist für die Literaturwissenschaft ein wichtiger Begriff, denn die Geschichte der Mentalitäten thematisiert psychische Gehalte und Einstellungen, auf die sich literarische Texte beziehen und „die den Bedingungsrahmen literarischer Produktion und Rezeption konstituieren“ (Oexel, 2010: 568). Peter Dinzelbacher, der sich mit Mentalität und Mentalitätsgeschichte im Mittelalter auseinandergesetzt hat, definiert die historische Mentalität als „das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist. Mentalität manifestiert sich in Handlungen“ (Dinzelbacher, 2008: XXIV). Ausgehend von dieser Definition lässt sich feststellen, dass Mentalität als ein sehr umfassender Begriff zu betrachten ist. Mentalitätsgeschichte beschäftigt sich mit der „Vernetzung einzelner Elemente in einem lebensweltlichen Gesamtgefüge, dessen Konstruierbarkeit [...] von der zeitlichen und räumlichen Homogenität der untersuchten Gruppe/Gesellschaft abhängt“ (Kiening, 1996: 23). Das heißt, dass das Augenmerk mehr auf eine ‚Totalität‘ gelegt wird⁵: Totalität bezieht sich auf die Verbindung des Individuums mit dem Ganzen der Gesellschaft. Diese Verbindung umfasst viele Bereiche des Lebens, beispielsweise Natur, Kultur, Nation, Gesellschaft, Religion und Alltag (vgl. Rohde, 2011: 904f.). Auch für Hegel im 19. Jahrhundert war Totalität ein wichtiges Thema. Hegel versteht Totalität als einen Zusammenhang zwischen Ich und der Welt (vgl. ebd.,: 904). Hegels Totalitätsdenken ist mit der Ausprägung des generellen Strebens im deutschen Idealismus nach Ganzheit und Einheit verbunden.⁶

Der Begriff der Mentalität beinhaltet zahlreiche Komponenten. Die Denkinhalte können beispielsweise ideologische, politische, religiöse, ethische und ästhetische Konzepte umfassen, die verbalisierbar und Gegenstand diskursiver Reflexion sind. Besonders wichtig für

⁵ In diesem Zusammenhang sieht Dinzelbacher die Mentalitätsgeschichte „als zentraler Aspekt einer »histoire totale«, einer aller Lebensbereiche des Menschen in ihren Vernetzungen erfassenden Geschichte. Es geht um Konstanten und Variablen in der Interdependenz aller materiellen und geistigen Dimensionen, um ihre wechselseitigen Reaktionen aufeinander“ (S. XXVIII).

⁶ Vgl. auch Deutsches Wörterbuch. Hrsg. v. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Leipzig: Hirzel 1854–1961, Art. «Totalität» (Bd. 21, Sp. 911–914) «[...] die verbreitung des worts [...] vollzieht sich vor 1800 anscheinend in directem anschluss an Kant als ein für den deutschen idealismus in seinem totalitätsdenken charakteristischen begriff, der aus der rein philosophischen sphäre sich auch in die anthropologische eines neuen humanitätsideals erweitert» (Sp. 911), [online 24.02.2021].

Denkinhalte sind die Vorstellungen des Imaginativen, die von Wünschen, Hoffnungen und Ängsten getragen werden. Mit Empfindungen sind die Werturteile zur alltäglichen Sehweise der Dinge zu verstehen, die mit der Wahrnehmung verbunden sind. Empfindungsinhalte schließen die mit Emotionen verknüpften unreflektierten Stereotype ein (vgl. Dinzelbacher, 2008: XXVIII ff.). Darüber hinaus ist Fremdheit in den Überlieferungen der Vergangenheit von großer Bedeutung für die Mentalitätsgeschichte. In vielen mentalitätsgeschichtlichen Untersuchungen werden Gefühle, Anschauungen, Phantasien und Denkstereotypen, die für eine Epoche oder Kultur typisch sind, erforscht. Dinzelbacher nennt drei Kategorien von Fremdheit, die für die Mentalitätsgeschichte zentral sind:

- a) Phänomene, die es kontinuierlich gab und gibt, die aber völlig unterschiedlich bewertet wurden bzw. werden: z. B. Kindestötung, Folter und Leibstrafe;
- b) Phänomene, die es erst ab dem Hochmittelalter gab und gibt: z. B. Brautmystik, Dolorismus und Hexen- und Tierprozesse;
- c) Phänomene, die es vor und nach dem früheren Mittelalter gab [...] wie Liebe zwischen den Geschlechtern als *raison d'être* (ebd.: XXXIV). Es muss hier darauf hingewiesen werden, dass Liebe seit dem 12. Jahrhundert ein zentrales Thema in der volkssprachlichen Literatur ist.

Dinzelbacher hält es für sehr wichtig sich von der Betonung der Elemente des Fremden in der Vergangenheit abzuwenden und frühere Menschen oder Epochen als das gänzlich Andere mystisch zu bezeichnen. Er plädiert hiermit für eine Relativierung im Umgang mit den Elementen des Fremden vergangener Epochen, um dieses Andere besser verstehen zu können. Aus diesem Grund „sollte vom Fremden in vergangenen Mentalitäten die Rede sein, und nicht pauschal von der fremden Mentalität etwa des Mittelalters“ (ebd.: XXXIV).

Der Mentalitätsgeschichte geht es nicht nur um eine detaillierte Darstellung der Mentalität eines bestimmten Kollektivs in einer bestimmten Epoche, sondern auch um die möglichen Veränderungen der Mentalitäten im Geschichtsablauf. Die Veränderung der Mentalitäten muss sich nicht unbedingt auf die lange Dauer sozialer Strukturen oder eines Ereignisses beschränken. Es kann durch ein einziges Ereignis zu Veränderungen der menschlichen Einstellungen und Verhalten kommen. Als Beispiel dafür nennt Dinzelbacher die Erfindung und Verbreitung der Pille als hormonelles Verhütungsmittel, die das Verhalten und die Einstellung vieler Menschen im Hinblick auf Sexualität und Geschlechterverhältnis verändert hat (vgl. ebd.: XXVIff.). Im Laufe der Analyse der literarischen Texte soll auch untersucht werden, ob Einzelmomente zur Veränderung bzw. Wandlung des Verhaltens und der Einstellung der Figuren beitragen. Welche Rolle können beispielsweise die Ermordung

Siegfrieds für Kriemhild und die Burgunden im *Nibelungenlied* oder Schianatulanders Tod für Sigune im *Parzival* für die Auffassung des literarischen Konstrukts der *triuwe* spielen und inwieweit lassen sich Veränderungen in Verhalten und der Einstellung der Protagonisten in Bezug auf ihre *triuwe* feststellen.

Darüber hinaus befasst sich Mentalitätsgeschichte mit der Untersuchung mentaler Konzepte, bei denen architektonische, musikalische und literarische Leistungen dahinterstecken (vgl. ebd.: XXVIII). Da sich diese Forschungsarbeit ausschließlich mit literarischen Texten befasst, werden nur literarische Aspekte in Betracht gezogen, die in Bezug auf einen Beitrag zur Rekonstruktion einer Mentalität infrage kommen können.

Vor diesem Hintergrund steht fest, dass eine Rekonstruktion einer Mentalität von einer spezifischen Gruppe oder Gesellschaft in einer bestimmten Epoche eine nicht einfache Aufgabe ist und eine Untersuchung vieler Quellen erfordert. Denn nur eine Übereinstimmung von Phänomenen in möglichst vielen Quellensorten könnte zu einem sicheren Ausgangspunkt für eine ernsthafte mentalitätsgeschichtliche Interpretation führen (vgl. ebd.: XXI). Aber diese Arbeit hat nicht vor, historische Quellen zu bearbeiten, sondern setzt sich mit literarischen Texten unterschiedlicher Genres auseinander. Schließlich geht es hier um eine Untersuchung eines literarischen Konstrukts. Betrachtet man die unterschiedlichen literarischen Genres der zu diskutierenden Texte, so wird sich herausstellen, dass sie eine Grundlage für die Rekonstruktion einer in diesen Texten möglich dargestellten Mentalität bieten. Denn jedes Genre öffnet durch seine Struktur, Darstellung und Konstellation von Figuren und die Art und Weise wie sich die Figuren verhalten und handeln viele Interpretationsmöglichkeiten. Aus diesem Grund sind literarische Gattungen als Teil eines epochenspezifischen mentalen Werkzeuges für Mentalitätsgeschichte im Hinblick auf Literaturwissenschaft sehr wichtig (vgl. Oexle, 2010: 569). Indem Figuren in literarischen Texten handeln, zeigen sie jeweils eine bestimmte und ihnen eigene Mentalität, denn jedes Handeln sagt etwas über dahinterstehende Mentalität aus, die nur durch die Interpretation der Spuren dieses Handelns zugänglich wird. Die Mentalität dient in konkreten Situationen als Orientierung und Hilfe bei der Entscheidung, wie man sich verhalten soll und stellt die Summe der Orientierungsangebote dar (vgl. Dinzelbacher, 2008: XXV f.).

1.3.2 Historische Anthropologie

Seit Jahrzehnten zeigen die Historiker ein großes Interesse an der Frage nach dem möglichen Beitrag der historischen Forschung unter anthropologischer Fragestellung „zur Erkenntnis des Menschen, zur Einsicht in sich wandelnde und über dauernde konstitutionelle

Bedingungen menschlicher Einstellungen und Verhaltensweisen“ (Süssmuth, 1984: 5). Im Mittelpunkt der Forschung stehen Analyse und Vergleiche der Lebensformen und Verhalten der Menschen unterschiedlicher Epochen und Kulturen sowie der verändernden Lebens- und Umgangsformen (vgl. ebd.). Historisch-anthropologische Forschung versucht, historische Erscheinungen verschiedenartiger Kulturen und Kulturstufen vergleichend und unterscheidend in eine universale Perspektive zu rücken (vgl. ebd.: 8). Nach Hans Süssmuth hat die historische Anthropologie mehrere Aufgaben, nämlich

„historisch überlagerte Formen menschlicher Kultur aufzuspüren, vielfältige Lebensäußerungen aufzudecken, sich ideologiekritisch gegen stereotype Vorstellungen von vorgegebenen und konstanten Merkmalen menschlicher Antriebe, Einstellungen und Verhaltensweisen abzugrenzen. (ebd.:8)

Die historische Anthropologie stellt den Menschen mit seinen individuellen und kollektiven Ausformungen, seinem Denken, Verhalten und Handeln (also den Menschen in all seinen Lebensformen) in den Mittelpunkt der Forschung. Besonders zentral für die vorliegende Arbeit sind Einstellungen und Denkweisen. Es wird im Laufe der Arbeit untersucht, wie Einstellungen, Verhaltens- und Denkweise mit dem dargestellten Konstrukt der *triuwe* in den zu analysierenden Texten in Verbindung stehen.

Christoph Wulf legt das Augenmerk auf die Analyse der Vielfalt und Komplexität der menschlichen Einstellungen, Repräsentation und Handlungen, und meint:

Historische Anthropologie zielt darauf, menschliche Lebens-, Ausdrucks- und Darstellungsformen zu beschreiben, Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede in Einstellungen und Deutungen, Imaginationen und Handlungen zu analysieren und so ihre Vielfalt und Komplexität zu erforschen. Sie untersucht Fremdes und Vertrautes in bekannten und in fremden Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart. (Wulf, 1997: 13)

Dementsprechend geht die historische Anthropologie über bestimmte kulturelle Räume und einzelne Epochen hinaus, um Phänomene des Menschlichen erforschen zu können. Die vorliegende Arbeit aber untersucht die Darstellung von *triuwe* in der deutschen Literatur im Hochmittelalter. Die Untersuchung konzentriert sich somit auf eine spezifische Epoche und einen damit verbundenen Kulturraum. Dabei ist eine Herausarbeitung der Ähnlichkeiten und Unterschiede in Einstellungen und Handlungen der Protagonisten in Bezug auf *triuwe* ein wichtiger Aspekt. Es ist zu erwarten, dass die Darstellung dieses literarischen Konstrukts in verschiedenen literarischen Texten unterschiedliche Auffassungen von *triuwe* aufweisen kann.

Die Auseinandersetzung der geschichtswissenschaftlichen Erforschung mit den anthropologischen Fragestellungen hat das Interesse der Literaturwissenschaft für Anthropologie als eine Möglichkeit, die Rekonstruktion menschlicher Gegebenheiten in

literarischen Texten zu interpretieren bzw. zu analysieren, geweckt. Mittlerweile gewinnen anthropologische Fragestellungen in der Forschung mittelalterlicher Literatur mehr und mehr an Bedeutung. In diesem Zusammenhang hat sich Kiening in einer ausführlichen Studie mit methodischen Ansätzen, die den Zugang zur Literatur im Mittelalter ermöglichen können, befasst. Als mögliche anthropologische Zugänge zu mediävistischen Texten nennt Kiening u. a. historische Anthropologie, Mentalitätsgeschichte und literarische Anthropologie (vgl. Kiening, 1996: 13-129). Kiening definiert das Ziel des anthropologischen Zugangs zur mittelalterlichen Literatur wie folgt: der anthropologische Zugang zielt

auf eine Infragestellung von Verständnissgewohnheiten, auf eine Veränderung der Wahrnehmung und Verschiebung der Perspektive, wodurch bisher Ignoriertes ins Licht gerückt oder bisher nicht Verbundenes hinsichtlich seiner Homologien oder Analogien zusammengesehen werden kann. (ebd.: 94f)

Gegenstand der historischen Anthropologie ist die Untersuchung der sozialen Praktiken und der mentalen Positionen, die auch teilweise zu der mentalitätsgeschichtlichen Forschung gehören (vgl. ebd.: 22). Nach Kiening werde sich ein anthropologischer Zugang zu mittelalterlichen Texten auf die Untersuchung zentraler Phänomene der Lebenswelt wie Körper, Tod, Familie usw. nicht beschränken, denn

„[e]r [der anthropologische Zugang] würde vielmehr nach den Bedingungen fragen, unter denen literarische Texte zum Verständigungs- und Reflexionsmedium über als anthropologisch gedachte Sachverhalte in jeweils spezifischen Gruppen werden konnten, und nach dem Wandel dieser Bedingungen“. (ebd.: 92)

Dabei wird das bedingte Verhältnis zwischen Literatur und Anthropologie hergestellt, auf das im folgenden Absatz zum Thema der literarischen Anthropologie eingegangen wird.

1.3.3 Literarische Anthropologie

Neben der Mentalitätsgeschichte und der historischen Anthropologie wird auch für diese Forschungsarbeit als methodologischer Ansatz die literarische Anthropologie verwendet, die anthropologischen Themen in einzelnen literarischen Texten oder Gattungen rekonstruiert und dabei, wie und als wer oder was sich der Mensch in verschiedenen historischen, kulturellen und sozialen Kontexten erfährt, denkt und bestimmt, untersucht (vgl. Weiland, 2019: 308). Betrachtet man im Allgemeinen Anthropologie als die Lehre vom Menschen, wird man das enge Verhältnis zwischen der Literatur und dem Menschen nachvollziehen, denn Literatur wird in der Tat von Menschen für Menschen gemacht. Somit steht der Mensch im Mittelpunkt in vielen literarischen Formen. Daher macht Weiland auf das Spannungsfeld zwischen zwei Perspektiven aufmerksam, die das Verhältnis zwischen Mensch und Literatur beschreiben: „a)

Das, was der Mensch ist, *erfährt* er durch das Medium der Literatur; und b) das, was der Mensch ist, *erschafft* er im Medium der Literatur“ (ebd.: 39). Die Untersuchung der mit diesem Spannungsfeld verbundenen Fragestellungen laut Weiland Gegenstand der literarischen Anthropologie (vgl. ebd.). Durch den Begriff ‚literarische Anthropologie‘ wird vor Augen geführt, dass Literatur eine Form des Wissens und der Erkenntnis des Menschen ist und somit auf Menschen und die Menschenwelt verweist. Dabei geht es vor allem um die Frage, welches Wissen über den Menschen sich in der Literatur zeigt und durch die vermittelt wird (vgl. Riedel, 2000: 432). In diesem Sinne kann der Ansatz der literarischen Anthropologie zur Untersuchung des Konstrukts der *triuwe* in den genannten mittelalterlichen literarischen Texten einen Überblick über die Menschenwelt verschaffen und einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis dieser Menschenwelt leisten.

In Anlehnung an Köppe/Winko (2008: 313) unterscheidet Weiland zwischen drei Perspektiven und Untersuchungszielen literarischer Anthropologie:

Erstens: Die Rekonstruktion anthropologischer Themen in einzelnen literarischen Texten oder Gattungen (‚Anthropologie in der Literatur‘). Zweitens: Die Untersuchung des Beitrags literarischer Texte zu einer Anthropologie (‚Literatur als Anthropologie‘). Drittens: Die Suche nach einer anthropologisch orientierten Erklärung für das Phänomen der Literatur (‚Literatur in der Anthropologie‘), (Weiland, 2019: 40)

Diese drei Perspektiven betonen den engen Zusammenhang zwischen Literatur und Anthropologie.⁷ Der Ansatz der literarischen Anthropologie zur Untersuchung mittelalterlicher Texte erweist sich in einigen Arbeiten als fruchtbar. In diesem Zusammenhang können die Untersuchungen der höfischen Romane der Zeit um 1200 von Bernhard Waldmann (1983), die sich mit Wolframs *Willehalm*, Gottfrieds *Tristan* und Hartmanns *Iwein* im Hinblick auf die Natur und Kultur befassen, als ein Beispiel für die Arbeiten, die einen anthropologischen Zugang zu mittelalterlichen Texten erprobt haben, genannt werden (vgl. Kienig, 1996: 48–29.). Es lässt sich zeigen, dass eine Rekonstruktion anthropologischer Themen in literarischen Texten mittels literarischer Anthropologie als methodologischer Ansatz möglich ist, denn literarische Anthropologie kann literarische Formen, die menschliche Charaktere darstellen, auf ihre Erfahrungen und Gefühle, Einstellungen und Ängste, Denk- und Verhaltensweisen in ihren konkreten historischen, sozialen und räumlichen Kontexten untersuchen (vgl. Weiland, 41). Vor diesem Hintergrund scheint es angemessen, die Untersuchung des Begriffs *triuwe* in dieser Forschungsarbeit interdisziplinär mithilfe von Mentalitätsgeschichte, historischer Anthropologie und literarischer Anthropologie anzulegen.

⁷ In diesem Sinne spricht Riedel von der Rolle der Literatur im Kontext der Entstehung der Anthropologie als Wissenschaft (vgl. Riedel, 2000:433).

1.4 Forschungsstand

Für die Autoren und das Publikum im hohen Mittelalter war *triuwe* anscheinend ein wichtiger Begriff, der in vielen literarischen Werken der Zeit als eine der wichtigsten zwischenmenschlichen Tugenden dargestellt wird. Diese zentrale Bedeutung des Begriffs im hohen Mittelalter ist den Forschern und Forscherinnen der mittelalterlichen Literatur nicht entgangen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass es zahlreiche Forschungen gibt, in denen die Darstellung der Aspekte der *triuwe* in der Literatur des hohen Mittelalters im Mittelpunkt stehen.

Das berühmte mittelhochdeutsche *Rolandslied* bildet den Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten und Beiträge. Das Thema der *triuwe* genießt aber in der Forschung des *Rolandsliedes* bisher keine große Bedeutung, wenngleich *triuwe* in einigen Aufsätzen angesprochen wird. In seinem Beitrag „Christus und Kaiser Karl im deutschen Rolandslied“ setzt sich Waldtraut-Ingeborg Geppert z. T. mit *triuwe* im Hinblick auf Geneluns Verrat auseinander. Vor allem betont Geppert die Treulosigkeit Geneluns und sieht sie als Parallele zu Judas Verrat (vgl. Geppert, 1956: 363ff.). Die Gaben der Heiden, die Genelun für seinen Verrat angenommen hat, seien nach Geppert als Zeichen seiner *untriuwe* zu betrachten (vgl. ebd.: 365).

In Ihrer Monographie „Kreuzzugsepos oder Staatsroman? Strukturen adeliger Heilsversicherung im deutschen Rolandslied“ bezieht sich Ott-Meimberg (1980) auf die theokratische Theorie, um die Herrschaft Karls und Gott zu analysieren. Sie betrachtet Kaiser Karl als Vermittler zwischen Gott und den Untergebenen. Dabei macht sie auf die Bindung der Untertanen an den Herrscher, für die *triuwe* zentral ist, aufmerksam (vgl. Ott-Meimberg, 1980: 104). Ott-Meimberg verleiht der *triuwe* hinsichtlich des Verrats eine besondere Aufmerksamkeit. Als Grund für den Verrat Geneluns nennt sie die stufenweise Desintegration aus der Gemeinschaft der Karlinge. Die erste Stufe dieser Desintegration stellt die Entscheidung der Fürsten dar, Genelun als Boten zur Verhandlung mit den Heiden zu schicken, die auf Widerstand Geneluns stößt (vgl. ebd.: 185–186). Ott-Meimberg führt den Streit zwischen Genelun und Roland auf „zwei unterschiedliche Loyalitätshaltungen [...], resultierend aus zwei unterschiedlichen Graden an Einsicht in die Abhängigkeits- und Angewiesenheitsmechanismen der Gemeinschaft“ (ebd.: 190) zurück. An dieser Stelle lässt sich feststellen, dass Ott-Meimberg die Tatsache außer Acht lässt, dass Genelun als Vasall von Kaiser Karl verpflichtet ist, den Botendienst zu übernehmen und die anfangs von Genelun gezeigte Verweigerung als *untriuwe* gegenüber dem Herrscher gedeutet werden kann. Erst nach dem Überlaufen Geneluns zu den Heiden stellt Ott-Meimberg einen Bruch einer lehnsrechtlichen Treue fest. In Anlehnung an

Brunners Definition von Treue betrachtet sie zunächst Geneluns Treuebruch gegenüber dem Herrscher als unbewussten Treuebruch dem Lehnsherrn gegenüber (vgl. ebd.: 202–203).

Horst Brunner hebt den Unterschied zwischen der altfranzösischen Vorlage und der deutschen Bearbeitung hervor. Er vertritt die Ansicht, dass Pfaffe Konrad im Gegenzug zum altfranzösischen *Rolandslied*, in dem die Lehnstreue im Mittelpunkt steht, durch die Umgestaltung des Textes im geistlichen Sinn die religiöse *triuwe* sehr stark betont (vgl. Brunner, 1996: 102).

In ihrem Studienbuch „Willehalm. Eine Einführung“ betonen John Greenfield und Lydia Miklautsch die Bedeutung der *triuwe* für eine funktionierende Liebesbeziehung am Beispiel der Gyburc-Willehalm-Beziehung. Für die *minne* von Gyburc und Willehalm spielt die *triuwe* eine sehr wichtige Rolle. Eine echte *minne*-Beziehung kann nur in der *triuwe* bestehen (vgl. Greenfield/ Miklautsch, 1998: 247). Darüber hinaus weisen Greenfield und Miklautsch auf den großen Stellenwert der *triuwe* zur *sippe* – besonders im Hinblick auf Rache – in Wolframs *Willehalm* hin (vgl. ebd.: 218). Eine intensive Studie zur *triuwe* im Wolframs *Willhelam* wurde von John Greenfield im Jahr 2002 veröffentlicht. Folgt man Greenfield, so sind drei wichtige Aspekte von *triuwe* im *Willehalm* festzustellen: *triuwe* in der Mensch-Gott-Beziehung, *triuwe* in einem Liebesverhältnis (*minne*) und *triuwe* in Bezug auf die *sippe*. Greenfield vertritt die Ansicht, dass Wolfram von Eschenbach im *Willehalm* – anders als im *Parzival* – die *triuwe* der Menschen zu Gott nicht in den Vordergrund stellt, denn im *Willehalm* wird ein ganz anderes Problem dargestellt:

Wolfram's late narrative work *also* focuses on a religious theme: but here, it is not the doubts of an individual Christian that are in the spotlight. The problem is part of a far wider political and ideological conflict between East and West, between Christendom and Islam, in which Wolfram questions the way Christian behave towards heathen. (Greenfield, 2002: 63)

Aber dieser im *Willehalm* dargestellte Konflikt zwischen dem Osten und dem Westen ist immerhin ein religiöser Konflikt, weil es um eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam geht und damit für die Darstellung der *triuwe* in Bezug auf Religion in der Dichtung wichtig ist. Es ist die Religion, die den Unterschied zwischen Christen und Heiden angesichts ihrer *triuwe* ausmacht. Zwar besitzen sowohl die Christen als auch die Heiden die Fähigkeit zur *triuwe*. Aber den Heiden wird die *triuwe* zu Gott nicht zugeschrieben, weil ihre Religion mit dem Christentum nicht gleichgesetzt werden kann. Die *triuwe* der Heiden zeigt sich nur in ihrer Ritterschaft und in ihrer *minne* (vgl. ebd.: 66). *Triuwe* im Hinblick auf *minne* stellt für die Heiden eine sehr wichtige Tugend dar. Zwar wird bei den Heiden kein *minne*-Dienst für eine bestimmte Frau im *Willehalm* beschrieben, „they serve minne itself. And their *triuwe* is therefore not to a lady, but to love in general” (ebd.: 66). Wie die Heiden kämpfen die Christen

auch für die *minne*. Im Gegensatz zu den Heiden kämpfen die christlichen Ritter aber nicht nur für die weltliche Liebe, sondern auch für die *minne* zu Gott, die für die Christen an erster Stelle steht (vgl. ebd.: 67). Ein anderer Aspekt der *triuwe* im *Willehalm*, mit dem sich Greenfield beschäftigt hat, ist die *triuwe* in der *sippe*. Greenfield bezeichnet den im *Willehalm* dargestellten religiösen Krieg als einen Familienkrieg, indem *triuwe* zu einer Kette von Blutrache führe (vgl. ebd.: 70). Im *Willehalm* komme *triuwe* in Bezug auf die *sippe* eine große Bedeutung zu. Gleichzeitig könne *triuwe* zum Grund für gewalttätige verwandtschaftliche Probleme werden, wenn sie nicht gehalten werde (vgl. ebd.: 73).

Da im Wolframs *Parzival* der Begriff *triuwe* eine zentrale Rolle spielt, wurde der Roman in Bezug auf *triuwe* sehr oft erforscht. Vera Vollmer hat sich in ihrer Dissertation „Die Begriffe der *triuwe* und der *stæte* in der höfischen Minnedichtung“ ausführlich mit dem Begriff *triuwe* auseinandergesetzt. Bei ihr geht es v. a. um eine Wortuntersuchung, für die die gemäß der Bedeutung für *triuwe* zusammengestellten Belege die Grundlage für einen Vergleich zwischen Dichtungsarten darstellen (vgl. Vollmer, 1914: 11–12). Um auf die Bedeutung der *triuwe* in der mittelalterlichen Literatur aufmerksam zu machen, erstellte Vollmer eine Tabelle, die das Vorkommen des Wortes *triuwe* in der (höfischen) Literatur des Mittelalters darstellen sollte:

	Zahl der Verse	Zahl der Belege	Auf jede 100 Verse
Nibelungenlied	9516 (Langverse !)	116	1,21
Erec	10134	51	0,50
Iwein	8166	39	0,47
Gregorius	4006	25	0,62
Armer Heinrich	1530	13	0,84
Tristan	19554	146	0,74
Parzival	24810	260	1,04
MF. (ohne Spervogel)	7120	74	1,03
Walters Minnelieder	ca. 2000	19	0,95
Walthers Spruchdichtung	ca. 2500	22	0,88

(ebd.: 10)

Vollmer weist darauf hin, dass das zahlenmäßige Vorkommen des Wortes nicht ausschlaggebend sei, sondern der Inhalt des Wortes als maßgebend gelte (vgl. ebd.: 10), denn es sei üblich gewesen, dass die Verfasser der höfischen Dichtung im 12. Jahrhundert und zu Beginn des 13. Jahrhunderts *triuwe* in den Mittelpunkt der Darstellung ihrer Helden gestellt hätten (vgl. ebd.: 20). Angesichts der *triuwe* in einem religiösen Kontext im *Parzival* interpretiert Vollmer *triuwe* und *untriuwe* als das gute und böse Konzept (vgl. ebd.: 29). Bei Vollmer wird auch auf die große Rolle der *triuwe* mit Bezug auf die Beziehungen von Gott zu den Menschen bzw. der Menschen zu Gott, die sich oft in Christi Erlösungstod äußert, hingewiesen (vgl. ebd.: 40f.). Im Hinblick auf *triuwe* in der *minne* im *Parzival* kommt Vollmer

zum Ergebnis, dass *triuwe* nicht nur in Bezug auf *minne* im Allgemeinen vorkommt, sondern auch als eine persönliche Eigenschaft der Liebenden und der ihnen nahestehenden Personen in Verbindung gebracht wird (vgl. ebd.: 43). Vollmer hat die Bedeutung der *triuwe* im Minneverhältnis wie folgend herausgearbeitet (vgl. ebd.: 54ff.):

1. *triuwe* als Wertung im Allgemeinen;

Durch die *triuwe* verleiht Wolfram der *rehten minne* eine besonders reine, ideale und sittliche Macht. Der Begriff der *triuwe* wird in einem vollen ethischen Sinn gebraucht (vgl. ebd.: 55).

2. *triuwe* zeige sich in der Beständigkeit und Beharrlichkeit;

An dieser Stelle betont Vollmer die Bedeutung der *triuwe* in einem Minneverhältnis am Beispiel der Liebesbeziehung zwischen Parzival und seiner Frau Condwiramurs als Beständigkeit und Beharrlichkeit (vgl. ebd.: 58).

3. Erfüllung von allerlei, mit dem höfischen Minnedienst zusammenhängenden Verpflichtungen;

4. *triuwe* als Gefühl der Liebe;

Die vierte Bedeutung der *triuwe* in einer Minnebeziehung bezeichnet *triuwe* als eine tiefe innere Liebe, für die es viele Belege im *Parzival* gibt. Es gehe dabei nicht um die äußere Form der *minne*, sondern das Gefühl selbst werde in den Vordergrund gestellt (vgl. ebd.: 62f.).

Bezüglich der Darstellung der *triuwe* in einem herrschaftlichen, politischen und rechtlichen Verhältnis stellt Vollmer fest, dass die Verwendung und die Bedeutung von *triuwe* im Lehnswesen in diesem Zusammenhang „von der allergrößten Wichtigkeit das staatliche Leben im Mittelalter war“ (ebd.: 64). Zwar hebt Vollmer Treue als eine zentrale Tugend für die Herr-Vasall-Beziehung hervor, aber gleichzeitig weist sie darauf hin, dass das Lehnverhältnis nicht die einzige zwischenmenschliche Beziehung gewesen sei, „die die Menschen durch das Band der *triuwe* zusammenhielt“ (ebd.: 64).

Greenfield hat in seinem Aufsatz „Wolframs zweifache Witwe. Zur Rolle der Herzloyde-Figur im *Parzival*“ den Witwenstand Herzloydes herausgearbeitet. Er setzt sich mit der Problematik von der Verbindung zwischen der Witwenrolle, der Trauer und dem Tod in der höfischen Erzählliteratur am Beispiel unterschiedlicher Witwen-Gestalten bei Wolfram von Eschenbach auseinander, um zu Ergebnissen in Bezug auf die Rolle Herzloydes als Witwe kommen zu können (vgl. Greenfield, 2002: 160). Greenfield stellt fest, dass eine bestimmte Reaktion der Familienangehörigen eines Toten erwartet wird und diese Reaktion, die normalerweise auch von Witwen erwartet wird, steht in einem engen Zusammenhang mit ihrer

triuwe (vgl. ebd.: 163). Er ist der Meinung, dass der Tod der Frauen im *Parzival* als Sterben aus *triuwe* zu betrachten sei, solange der von der Frau geliebte erschlagene Mann wichtig für den Roman ist (vgl. ebd.: 166).

In seiner Interpretation des Prologs des *Parzivals* Wolframs kommt Joachim Bumke zum Ergebnis, dass *triuwe* als positiver Zentralbegriff der gesamten Dichtung zu verstehen sei und das gute und richtige Verhalten der Protagonisten darstelle (vgl. Bumke, 2004:44).

Im Jahr 2015 veröffentlichte Jan-Dirk Müller seinen ausführlichen Aufsatz „Was heißt eigentlich *triuwe* in Wolframs von Eschenbach *Parzival*?“, in dem er sich intensiv mit *triuwe* im *Parzival* im Hinblick auf eine Doppelstruktur, die durch Wechselseitigkeit der Rollen zwischen Parzival und Gawan entsteht, auseinandergesetzt hat. Dabei geht es um:

die narrativen Strategien, mit denen Wolfram dieses Konzept einführt und deren Ergebnis ist, dass zumindest auf der Oberfläche *triuwe* nicht mehr vorwiegend als ein Verhältnis wechselseitiger Verpflichtung zwischen zwei Partnern konzipiert ist, sondern eine ethische Haltung bezeichnet, die zwar auf den anderen ausgerichtet ist, aber gerade keine besondere Bindung an ihn (als Herr, Vasall, Standesgenosse, Sippenangehöriger, Ehemann usw.) voraussetzt. (Müller, 2015: 315)

Müller kritisiert damit die Konzentration der Forschung auf die semantische Ebene des Begriffs *triuwe* und macht auf die narrativen Strategien Wolframs aufmerksam. Darüber hinaus stellt Müller fest, dass *triuwe* im *Parzival* einen festen Bestandteil der Rechtsordnung im Hinblick auf den Vorwurf der Treulosigkeit gegen Gawan und Parzival darstellt (vgl. ebd.: 317).

Diese Forschungsarbeit wird in vier Kapitel gegliedert. Nach diesem ersten einleitenden Kapitel, in dem das Ziel dieser Forschungsarbeit und die Forschungsmethoden vorgestellt wurden, befasst sich das zweite Kapitel mit *triuwe* in der mittelalterlichen Gesellschaft. Dabei wird das Augenmerk auf *triuwe* im Hinblick auf Verwandtschaft, Liebe, Freundschaft, Vasallität und Religion gelegt. Das Kapitel befasst sich mit der Analyse der Darstellung der *triuwe* in den ausgewählten Erzähltexten. Dieses Kapitel wird in drei Unterkapitel gegliedert: das erste Unterkapitel setzt sich zum einen mit *triuwe* in einem feudal-militärischen Kontext und zum anderen mit dem Zusammenhang zwischen *triuwe* und Religion im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad auseinander. Im Fokus des zweiten Unterkapitels steht die Analyse der *triuwe*-Bindungen im *Parzival* Wolframs. In der Analyse stehen *triuwe* in der *minne*, Verwandtschaft, Ritterschaft und in dem religiösen Kontext im Mittelpunkt. Die Analyse der Bedeutungen von *triuwe* im Wolframs *Willehalm* in Bezug auf *triuwe* in der *minne*, *sippe* und Religion bildet das Thema des dritten Unterkapitels. Im vierten und abschließenden Kapitel werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst, diskutiert und ausgewertet.

2. *Triuwe* in der mittelalterlichen Gesellschaft

Die Grundlage der mittelalterlichen Gesellschaft bildete der Personenverband. Den gesellschaftlichen Zusammenhang in diesem Personenverband garantieren vertragsähnliche Bindungen (*triuwe*). Diese Bindungen werden auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen der *familia* geschlossen. Man unterscheidet hierbei zwischen verwandtschaftlichen, freundschaftlichen und vasallischen Bindungen (vgl. J. D. Müller, 1998: 153). *Triuwe* war in der mittelalterlichen Gesellschaft nicht nur für diese zwischenmenschlichen Bindungen, sondern auch für das Verhältnis des Menschen zu Gott zentral.

Da *triuwe* in allen Lebensbereichen im Mittelalter präsent war, wird sich im Folgenden mit der Funktionalität von *triuwe* in der mittelalterlichen Gesellschaft befasst. Dabei wird zuerst auf die Definition des Begriffs *triuwe* dann auf *triuwe* im Hinblick auf Verwandtschaft, Liebe, Freundschaft, Vasallität und Religion eingegangen.

2.0 Definition des Begriffs *triuwe*

Triuwe ist ein wichtiges Konzept im Mittelalter, das in vielen literarischen Werken der deutschen Literatur des Hochmittelalters eine bedeutende Rolle spielt. Da diese Forschungsprojekt das Ziel hat, die Darstellung der *triuwe* in der Literatur des deutschen Hochmittelalters zu untersuchen, ist es wichtig den Begriff der *triuwe* zu definieren.

Das semantische Feld des Begriffes der *triuwe* in der Zeit des Mittelalters ist sehr breit. Von der Herkunft her geht das Wort *triuwe* wohl auf das indogermanische Wort für Baum und Holz zurück, sodass als Grundbedeutung etwa «fest wie Holz» anzunehmen ist (vgl. Ehrismann, 1995: 211). Im Grimmschen Wörterbuch kann *triuwe* im Mittelhochdeutschen folgende Bedeutungen tragen: „mannheit, tapferkeit, ehrgefühl, standhaftigkeit, ritterlichkeit, liebe, güte, freundschaft, hingebung, ehrfurcht, dankbarkeit, freigebigkeit, barmherzigkeit, milde, gemeinsinn; vertrauen, pietät, verschwiegenheit, schamhaftigkeit; gottesfurcht, demut (Grimm, 1991: Sp. 286). Bei Matthias Lexer kann der Begriff der *triuwe* folgende Bedeutungen haben: „wohlmeinheit, zuverlässigkeit, treue (überh. das sittliche pflichtverhältnis zwischen allerhand einander zugehörigen); gegebenes wort, gelübde, versprechen“ (Lexer, 1992: 231).

Der Begriff der *triuwe* wird im Mittelalter in Verbindung mit Personen, die in einem sozialrechtlichen Verhältnis zueinanderstehen (z. B. Vasallität, Verwandtschaft) verwendet (vgl. Kraft, 1979: 40). Durch die Erfüllung der gegenseitigen Pflichten kann *triuwe* den Sinn von Vertrauen erhalten (vgl. ebd.: 40). Außerdem kommt dem Konzept der *triuwe* im Zusammenhang mit Lehnswesen eine große Bedeutung zu. *Triuwe* hat eine juristische

Dimension, die das Verhältnis zwischen Herrn und Vasallen regeln soll (vgl. Ehrismann, 1995: 214).

Da Religion im Leben der Menschen im Mittelalter eine zentrale Rolle spielte, hatte die Verwendung des Begriffs *triuwe* auch eine religiöse Dimension im Sinne von der Beziehung der Menschen zu Gott. Nach Ganshof werde im Mittelalter durch die Bekräftigung des vom Vasallen gegebenen Treueversprechens durch den Eid ein enger Zusammenhang zwischen der religiösen und juristischen Dimension der *triuwe* hergestellt (vgl. Ganshof, 1989:77).

Das breite semantische Spektrum des Begriffs der *triuwe*, die im Hochmittelalter eine Erweiterung erfährt und *triuwe* zum Träger persönlicher Eigenschaften wird, sowie Aspekte der Menschlichkeit und Menschenliebe einbezieht (vgl. Kückemanns, 2007: 6), deutet auf die zentrale Bedeutung der *triuwe* für die Gesellschaft im Hochmittelalter hin, die in der Literatur der Zeit widergespiegelt wird.

2.1 *Triuwe* und Verwandtschaft

Im Mittelalter lebten die Menschen in kleinen Gruppen, die ihr Leben organisieren sollten. Die mittelalterlichen Menschen waren auf einander angewiesen und um in dieser instabilen Gesellschaft überleben zu können, mussten sie unterschiedliche Bindungen eingehen. Der mittelalterliche Mensch wurde einerseits in Gemeinschaft (Sippe, Stamm) hineingeboren und andererseits musste er sich neuen Gruppen anschließen, indem er Freundschaften schloss oder Lehnsbindungen einging, die sich auf alle Lebensbereiche auswirkten (vgl. Althoff, 1990: 2). Die wichtigsten Bindungen, die die Menschen im Mittelalter eingingen, waren die verwandtschaftlichen und herrschaftlichen Bindungen. Die verwandtschaftliche Bindung war ein wesentlicher Bestandteil der mittelalterlichen Lebensordnung. Dabei ist an die Familie ohne Zweifel die Verwandtschaft geknüpft.⁸ Die Familie (*familia*) stellte den Kern der Verwandtschaft dar. Man unterscheidet zwischen zwei Formen von Familie. Die erste Form ist die Haushalts-Familie⁹, die als Wohngemeinschaft aller im Hause lebenden Personen einschließlich Dienerschaft und Gesellen verstanden wird. Die zweite Form ist die Verwandtschaftsfamilie. Bei der Verwandtschaftsfamilie sind wiederum zwei Formen von Familie zu unterscheiden: a) die auf der Ehe beruhende Kern-Familie als Lebens- oder Wohngemeinschaft von Eltern und Kindern, möglicherweise unter Einschluss weiterer

⁸ Obwohl Familie und Verwandtschaft oft in der Forschung als Synonyme verwendet werden, vertritt Goetz die Ansicht, dass die beiden Begriffe nicht identisch sind. Zugleich wird auch von ihm der Zusammenhang zwischen Familie und Verwandtschaft festgestellt (vgl. dazu Goetz, 2009: 15f.).

⁹ Vgl. dazu Bosl, Karl: Die familia als Grundstruktur der mittelalterlichen Gesellschaft, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975), S. 403-424.

Familienmitglieder wie Geschwister und Elternteile (erweiterte Familie), b) der aus vielen Kern-Familien zusammengesetzte Verwandtenverband (Großfamilie oder Sippe). Dieser Verwandtenverband schließt Blutsverwandten in agnatischer Folge und als kognatischer Verband der Blutsverwandten und Verschwägerten ein (vgl. Lexikon des Mittelalters, T. 4, Sp. 256–257).

Die Blutsverwandtschaft (*consanguinitas*) und die Verschwägerung (*affinitas*) unterscheiden sich dadurch, dass Blutsverwandtschaft durch die Abstammung besteht, während Verschwägerung eine Verbindung durch Anbindung an ein Geschlecht herstellt, zum Beispiel durch die Frau des Neffen (vgl. Goetz, 2009: 19f.). Durch Verschwägerung entstanden verwandtschaftliche Bindungen, die verschiedene Stämme verbinden und zur Sicherung des Friedens dienen sollte (vgl. Althoff: 47). Darüber hinaus wurden dem Modell der Verwandtengruppen eine Reihe von Bindungen hinzugefügt, indem man militärische oder politische Helfer zu Verwandten erheben konnte und auch indem man das Mittel der Adoption nutzte. Diese Bindungen wurden im Mittelalter als ‚künstliche‘ oder ‚gemachte‘ Verwandtschaft bezeichnet. Neben der Adoption wurde im Osten und Westen durch das Taufpatenam eine geistliche Verwandtschaft¹⁰ begründet, die sich zuerst auf Täufling und Paten beschränkte, aber später die Eltern des Täuflings und Paten einschloss (vgl. ebd.: 82). Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass der Begriff der Verwandtschaft im Mittelalter sehr umfassend ist und für die Menschen dieser Zeit eine zentrale Bedeutung darstellte.

Wegen der instabilen politischen und gesellschaftlichen Situation im Mittelalter war die Zugehörigkeit zur Familie für den mittelalterlichen Menschen von lebenswichtiger Bedeutung, denn die familiäre Bindung garantierte Schutz für jedes einzelne Familienmitglied. Die Menschen des Mittelalters waren auf die Unterstützung ihrer Verwandten angewiesen (vgl. Spieß, 2009: 66). Durch diese Schutzfunktion und die damit verbundene Angewiesenheit auf Verwandte spielte die verwandtschaftliche Bindung eine große Rolle in der gesellschaftlichen Lebensordnung. Die Verbundenheit mit einer Gruppe galt als Voraussetzung für die Möglichkeit des Überlebens. „Die Zugehörigkeit zu einer solchen Bindung hing zugleich auch mit Rechten und Pflichten zusammen, denn „[s]ie fordert aber den persönlichen Einsatz und bestimmte daher das Leben jedes Gruppenmitglieds“ (Althoff: 8). Die Erfüllung der Pflichten galt als ein Zeichen der *triuwe* den Verwandten gegenüber und sollte die Gesellschaft stabilisieren.

¹⁰ Vgl. dazu Mitterauer, Michael: Geistliche Verwandtschaft im Kontext mittelalterlicher Verwandtschaftssystem. In: Karl-Heinz Spieß (Hg.): Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Ostfildern 2009. S. 171–194.

Es ist bekannt, dass Verwandtschaft im Mittelalter eine Reihe von Aufgaben übernahm, die in der Moderne durch den Staat ausgeführt werden. Eine sehr wichtige Funktion für verwandtschaftliche Bindung im Mittelalter besteht darin, dass es Verpflichtungen gab, denen die Familienmitglieder bzw. Verwandten nachkommen mussten. Die Bindungen im Hinblick auf Verwandtschaft waren sehr stark durch Hilfsverpflichtungen in allen Lebensbereichen gekennzeichnet. Im früheren Mittelalter spielten Verwandtengruppen durch Unterstützung, Begünstigung, Fürsprache und Aufstiegshilfen, die sich Verwandte gegenseitig leisteten, eine große politische Rolle, indem bei der Vergabe von Positionen ein mächtiges Mitglied Einfluss ausübte, sodass besonders wichtige Positionen von den eigenen Verwandten besetzt wurden. Ein Beispiel dafür ist „der Aufstieg der Welfen durch die Heirat der Judith mit Ludwig dem Frommen. Diese Heirat hat ihren Brüdern so einflußreiche Positionen beschert, daß ihre Gegner sie sozusagen als erste tonsurieren ließen, als sie Ludwig den Frommen entmachtet hatten“ (ebd.: 79). Diesem Beispiel kann man entnehmen, dass die Besetzung der Positionen durch Verwandte so wie die Verschaffung von vorteilhaften Heiraten durch politische Interessen motiviert werden sollten.

Auch im 11. Jahrhundert blieb die Aufstiegshilfe von Verwandten erhalten. Erzbischof Anno von Köln hatte die Beförderung seiner Verwandten als Reichsverweser so getrieben, dass eine Reihe seiner eigenen Verwandten die Erzbischöfs- und Bischofssitze innehatten. Es scheint sehr wichtig für einen mittelalterlichen Funktionsträger, bedeutende Positionen in seinem näheren Umfeld mit treuen Verwandten besetzen zu lassen, da ihm dies wiederum Vorteile bringt. Die Besetzung der hohen Positionen mit Verwandten kann in diesem Zusammenhang als Betonung der politischen Wirksamkeit der Verwandtenbindung gesehen werden (vgl. ebd.: 80).

Darüber hinaus fühlten sich Verwandte verpflichtet, schutzbedürftige Angehörige aus dem Familienverband besonders zu schützen, wie z.B. Frauen. Die Pflicht, der Frau beizustehen, wurde auch nach der Heirat der Frau weiterhin von ihren Blutsverwandten geleistet. Gregor von Tours berichtet von einem Streit unter den Franken in Tournai (dem Kernsitz Chlodwigs), wo ein Mann seinen Schwager zur Rechenschaft zog und ihm Vernachlässigung seiner Schwester (der Ehefrau des Beklagten) zugunsten von Dirnen vorwarf und ihn schließlich in Eigenjustiz umbrachte. Daraufhin wurde er selbst von den Leuten seines Schwagers getötet, und es entstand ein allgemeines Blutgemetzel. Als sich anschließend die Väter befehdeten, griff Königin Fredegunde ein, lud die drei Fehdeführer zu einem Versöhnungsmahl und ließ hier kurzerhand alle drei umbringen. Fredegunde konnte der Fehde keinen Einhalt gebieten, sondern wollte nur Frieden vermitteln (aus der *Historiae* 10,27, S. 519f.

von Gregor von Tours, zit. Nach Goetz, 2009: 32). Hinzu kommt, dass die Verpflichtung einem Verwandten gegenüber über den Tod hinausgeht. Wenn ein Verwandter getötet wird, hat dies zur Bedeutung, dass die Verwandten des Getöteten eine Blutrache ausüben werden,¹¹ wobei sich „[d]ie Blutrache [...] sich jedoch nicht nur gegen den Täter [richtet]. Sie kann auch seiner Verwandtschaft gelten“ (Zacharias, 1962: 168). Rache kann als Pflicht und Konsequenz der verwandtschaftlichen Gemeinschaft betrachtet werden und betraf ausschließlich den männlichen Teil der Verwandtschaft, der als Träger der Rache galt (vgl. ebd.:191). Die Blutrache betraf die ganze Gemeinschaft und bildete eine Gefahr für jede einzelne Person. Eine Blutrache kann zu einer Verkettung von Racheaktionen führen. In den Episoden von Gregor von Tours findet sich dazu eine eindruckliche Geschichte: Beretrudes Schwiegersohn hatte dem Hausmeister Waddo Pferde gestohlen. Dieser wollte sich rächen, indem er sich eines Hofes bemächtigte, den Beretrude ihrer Tochter hinterlassen hatte. Er brachte den Verwalter um und wurde selbst daraufhin von dessen Sohn getötet. Diese Blutrache führte im Anschluss daran zu einer Kette von Bluttaten (vgl. Goetz: 29).

Mit der Zeit erlebte die Blutrache eine Wandlung, indem sie einen Platz in Rechtsgang eines Strafprozesses erhielt. Durch ein Gericht kam den Verwandten eines Erschlagenen eine autorisierte Blutrache als Verfolgungsrecht und Tötungsbefugnis gegenüber dem Täter zu. Die Blutrache ist bis ins 17. Jahrhundert hinein im Recht verankert gewesen (vgl. Zacharias: 169 ff.).

Zu den Verwandtenverpflichtungen gehörten auch ein friedlicher Umgang miteinander, Waffenhilfe sowie die Unterstützung in unterschiedlichen Lebensbereichen. Die Unterstützung realisierte sich dadurch, dass Verwandte im Streitfall vor Gericht als Eidshelfer auftreten konnten. Darüber hinaus galt eine gegenseitige Gebetshilfe als eine wichtige Pflicht, die von Verwandten zu leisten war (vgl. Althoff: 78).

Neben den Verpflichtungen wurden die Verwandten im Frühmittelalter auch für Verfehlungen und Schulden ihrer Angehörigen haftbar gemacht. Die Quellen berichten, dass der Langobarden-König Aripert, nicht nur den Sohn des Vorgängers Sigiprand blendete, sondern auch alle seine Verwandten verfolgte. Ludwig der Deutsche verwies beispielsweise nicht nur den aufständischen Ernst, sondern auch seine *nepotes* aus seinem Reich (vgl. Goetz: 27). Die beiden genannten Beispiele belegen die starke Bindung, die den Verwandtengruppen zukam.

¹¹ Zur Bedeutung der Blutrache für verwandtschaftliche Bindung in verschiedenen deutschsprachigen Gebieten im Mittelalter vgl. Rainer Zacharias: Die Blutrache im deutschen Mittelalter. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 1962, Bd. 91, H. 3, S. 167-201.

Ein anderer Aspekt, der für die Verwandtschaftsbindung eine große Rolle – besonders auf der politischen Ebene – spielte, war das Erbrecht. Das fränkische Erbrecht behandelte alle legitim geborenen Söhne in Bezug auf die Erbteilung gleich. Weitere Verwandte wurden nur dann berücksichtigt, wenn der Verstorbene keine (männlichen) Kinder hinterlassen hat. Die gleiche Erbteilung zwischen den Söhnen erwies sich als problematisch, wenn es im Erbe um Besitztitel als Ämter oder Lehen ging. Im Fall, dass das Erbe auf mehrere Söhne aufgeteilt wurde, verminderte sich das politische Gewicht des Amtes. Außerdem ließ sich das Verhältnis mehrerer Inhaber nicht leicht regeln. In merowingischer und karolingischer Zeit wurde das Königsamt wie ein Privatbesitz geteilt. Diese führte zu Problemen in den Verwandtengruppen. Die Serie von Verwandtenmorden in der merowingischen Zeit kann als Hinweis auf die durch dieses Erbrecht entstandenen Probleme betrachtet werden, die den Verwandtengruppen im Mittelalter zu einer Herausforderung wurden (vgl. Althoff: 55f.).

Verwandtschaft wurde besonders in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft dadurch ausgezeichnet, dass die Bündnisverträge Ausnahmeklauseln erhielten. In diesen Klauseln wurden Agnaten, Kognaten und Schwiegerverwandte als geschützte Gemeinschaft von einem möglichen Angriff ausgeschlossen (vgl. Spieß, 2011: 66).

Durch diese Reihe von Funktionen, die familiäre bzw. verwandtschaftliche Bindungen im Mittelalter einnehmen konnten, bilden sie das Modell für eine übergreifende soziale Ordnung und stellen einen Rechtsverband und eine Wirtschaftseinheit dar (vgl. Goetz, 2009: 23). Betrachtet man die Pflichten der Verwandtengruppen genauer, kann man zu dem Ergebnis kommen, dass diese Pflichten eng mit der Treue der Mitglieder innerhalb dieser Gruppen in Verbindung stehen und dass das Gelingen der verwandtschaftlichen Bindungen zum größten Teil von dem Bewahren der gegenseitigen Treue und dem Vertrauen aufeinander abhängig war.

Die Bedeutung der *triuwe* in Bezug auf Verwandtschaft spielt demzufolge auch eine große Rolle in der Literatur dieser Zeit. Im Wolframs von Eschenbach *Parzival* ist die *triuwe* unter den Verwandten ein zentrales Thema. In der Begegnung zwischen Parzival und Sigune zeigt Parzival der leidenden Sigune sein Mitleid und seine Bereitschaft, den Tod ihres Geliebten zu rächen. Dieses Verhalten Parzivals wird als *triuwe* gegenüber Sigune gedeutet (vgl. WvE P, 140,1). Auch im *Nibelungenlied* wird die verwandtschaftliche *triuwe* betont, wie es z.B. aus dem Beispiel der Bindung zwischen Gunther und Kriemhild hervorgeht. Kriemhilds *triuwe* kommt zum Vorschein als sie ihren Bruder Gunther schützen will und ihm von der Reise zu Brünhild abrät (vgl. NB, 372).

Die Darstellungen der *triuwe* in der mittelhochdeutschen Literatur im Hinblick auf Verwandtschaft hängt mit der Bedeutung der Verwandtschaft im historischen Kontext und deren wichtiger Rolle in der damaligen Gesellschaft zusammen.

2.2 *Triuwe* und Liebe

Liebe gehört zu den Grundbedürfnissen des Menschen und ist Bestandteil des alltäglichen Lebens. Der Begriff Liebe umfasst eine Vielfalt von Bedeutungen, die vom rein Körperlichen bis hin zum Geistigen hinreichen. Es ist deswegen angebracht, vorerst den mittelalterlichen Begriff der Liebe zu definieren. Im *Lexikon des Mittelalters* wird Liebe als eine auf Zärtlichkeit, Leidenschaft, wechselseitiges Verantwortungsgefühl und Dauerhaftigkeit angelegte Bindung an den umworbenen Partner bezeichnet. Dinzelbacher beschreibt Liebe als „jenes der Sexualität entspringende, wertbesetzte Gefühl [...], das, auf ein Gegenüber meist des anderen Geschlechts gerichtet, diesem vor allen anderen Menschen etwas Besonderes verleiht“ (Dinzelbacher 1981:185). Dementsprechend geht es in der Liebe vor allem um ein Gefühl, das auf Gegenseitigkeit beruht, aus der Sexualität entspringt und das mit Werten verbunden wird. Es ist davon auszugehen, dass es sich bei Dinzelbachers Aussage um die zwischenmenschliche Liebe handelt, die neben der Liebe zu Gott die zweite Art der Liebe im Früh- und Hochmittelalter darstellt. Im Folgenden werden diese beiden Arten von Liebe erläutert. Zuerst gehe ich auf die Liebe in dem religiösen Kontext ein.

Es ist bekannt, dass das europäische Mittelalter religiös, genauer gesagt christlich, geprägt war. In diesem Zusammenhang ist die Beziehung der Menschen zu Gott von großer Bedeutung für die Gesellschaft. In der frühen Kirche wird der Liebe eine zentrale Bedeutung für den Glauben zugemessen. Die Basis der Liebe im Früh- und Hochmittelalter war die Liebe zu Gott (*caritas*). In den synoptischen Evangelien wird Liebe als Ziel der Menschen betrachtet: Gott gilt es zu lieben „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit ganzem Verstande“ (Burger, 1992: 282). In diesem Sinne kann Liebe als eine Pflicht des Menschen seinem Gott gegenüber verstanden werden. Diese Pflicht hängt an erster Stelle mit der Treue zu Gott zusammen. Man unterscheidet in der christlichen Liebesphilosophie des Mittelalters zwei Arten von Liebe: die „geistliche Liebe“ (*amor spritualis*) – die als die wahre Liebe betrachtet wird – und die „fleischliche Liebe“ (*amor carnalis*) (vgl. Bumke: 516). Wie sich die menschliche Liebe zu Gott äußert, darauf soll im Folgenden genauer eingegangen werden.

Quellen der bildenden Kunst des frühen Mittelalters thematisieren das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Gott wird in der bildenden Kunst als distanzierter Schöpfer und Heeresführer, der nichts mit den Menschen zu tun hat, dargestellt (vgl. Dinzelbacher, 1986:

219). Dieses entfernte Gottesbild macht die Entstehung einer gefühlsvollen Gott-Mensch-Beziehung fast unmöglich (vgl. ebd.: 219).

Im 12. Jahrhundert wird die Entfernung des frühmittelalterlichen Menschen und Gott überwunden, indem sich Begegnungen zwischen Gott und Menschen vorgestellt und ausgestaltet werden. Die Menschen, die Gott gegenüber treten, wollen jetzt mit ihm sprechen, ihn berühren und von ihm berührt werden. Dinzelbacher berichtet von Rupert von Deutz, der von seinen vorgestellten Gottesbegegnungen erzählt. Es passiert bei bei einer seiner Kreuzesandachten, dass der Kruzifixus seine Augen auf ihn richtet und seinen Gruß freundlich empfängt (vgl. Dinzelbacher, 197). Darauf folgend entsteht eine Interaktion zwischen dem Protagonisten und dem Gekreuzigten, es heißt an dieser Stelle: „das war mir nicht genug: Ich wollte mit Händen berühren, umarmen, küssen... Ich spürte, daß er wollte... ich hielt ihn, umarmte ihn, küßte ihn lange. Ich spürte, wie zögernd er diese Liebkosungen zuließ, da öffnete er selbst seinen Mund, damit ich tiefer küssen könne“ (zit. nach Dinzelbacher, 1981:197). Diese Nähe zu Gott, die die Verschmelzung der Seele mit Gott erreichbar scheinen lässt, steht dem Gottesbild im Frühmittelalter gegenüber, das mit Furcht und Desinteresse verbunden war (vgl. ebd.:197) und bestätigt gleichzeitig, dass die Liebe zu Gott die Grundlage für die menschliche Liebe darstellt.

Mitleid gilt auch als Äußerung der Liebe. Es gibt Belege, die das Mitleid mit dem leidenden Christus bezeugen. Elisabeth von Schönau schaut als erste, „wie der Herr erbarmenwürdig geißelt, verspottet und blutüberströmt an das Kreuz geschlagen wird“ (ebd.: 198). Zentrale Figur dieses Mitleidens mit Christus wird ab dem 12. Jahrhundert die Schmerzensmutter Maria (*mater dolorosa*), die durch ihre Leiblichkeit und liebende Mutterrolle den Gläubigen eine Möglichkeit bietet, noch näher an Christus heranzukommen, indem sie zwischen Gott und den Menschen als direkte Vermittlerin (*maria mediatrix*) dient. Die mitleidende Liebe der Christen mit dem Gekreuzigten wird meiner Meinung nach durch Treue ihm gegenüber motiviert, der sich aus Liebe zu den Menschen geopfert hat.

In der weltlichen Literatur des hohen Mittelalters wird Mitleid mit der *triuwe* in Verbindung gebracht. Als Parzival der leidenden Sigune begegnet, will er aus Mitleid mit Sigune den Tod Schianatulanders rächen. Dieses von Parzival gezeigte Mitleid wird im Text auch deutlich als *triuwe* bezeichnet (WvE P: 140,1).

Besonders in Verbindung mit den Kreuzzügen genießt die Liebe zu Gott eine spezielle Aufmerksamkeit. In der Kreuzzugslyrik steht oft der Ritter zwischen den Forderungen des Minnedienstes und den Verpflichtungen des Glaubens. Dabei fällt die Entscheidung meistens zugunsten der Liebe zu Gott aus (vgl. Bumke: 517f.). In diesem Zusammenhang hat sich

Friedrich von Hausen gegen die höfische Liebe und für die Liebe zu Gott entschieden: „Ich hatte den Verstand verloren: das hat die Liebe bewirkt, die manch einem solche Beschwernis zufügt. Jetzt will ich mich an Gott halten, der die Menschen aus der Not befreien vermag“ (zitiert nach Bumke: 518). Dementsprechend scheint die Liebe zu Gott für die Dichter der Kreuzzugslieder von zentraler Bedeutung zu sein, was sich mit dem oben skizzierten Gottesbild im Hochmittelalter deckt. Für die Menschen im Früh- und Hochmittelalter bildete die Liebe zu Gott, die auf wahrer Treue basiert, die Grundlage für die Liebe zwischen Menschen. Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit der Liebe zu Gott soll im Folgenden eine andere Art von Liebe, nämlich die zwischenmenschliche Liebe, erläutert werden.

Im Frühmittelalter finden sich fast ausschließlich religiöse Quellen, in denen das Thema Liebe vorkommt. Es liegen sehr selten andere Quellen vor, die sich mit dem Verhältnis von Mann und Frau auseinandersetzen (vgl. Dinzeltbacher, 1981: 186). In den wenigen vorhandenen Quellen ging es nicht um zwischenmenschliche Liebe im Sinne einer geistigen oder emotionalen Verbindung. Liebe wurde hier vor allem mit Sexualität gleichgesetzt (vgl. ebd.: 186). In Texten aus der merowingischen und karolingischen Zeit kommt das Wort „amor“ vor, das meist mit Liebe übersetzt wird. „Amor“ kann nach Dinzeltbacher in diesen Texten nicht die gleiche Bedeutung von Liebe haben, die sie heutzutage hat, vielmehr deckt sich „amor“ mit der sexuellen Begierde (vgl. Dinzeltbacher, 1990:15). In einem Text im Laienspiegel verbindet Jonas von Orleans (†843) „amor“ in charakteristischer Weise mit „libido“, wenn er die voreheliche Geschlechtsvereinigung verdammt (vgl. ebd.: 16). Es ist zu bemerken, dass „amor“ im Frühmittelalter auch mit „caritas“ in Verbindung gebracht wird. In einem Brief spricht Bonifatius zustimmend „von ‚amor mutuus‘ zwischen den Eheleuten. Diese Verbindung führe beim Tod des Mannes löblicherweise zum Selbstmord der Frau“ (ebd.: 17). Es scheint, dass diese Verbindung mit dem Mann von großer Bedeutung für die Frau war, was durch deren Selbstmord bezeugt wird. In diesem Zusammenhang darf man m. E. behaupten, dass diese Situation, in der die Frau nach dem Tod des Mannes Selbstmord begeht, als Treue der Frau aufgefasst werden kann.

Im Gegensatz zu den Texten des Frühmittelalters, lassen sich über die Gefühlswelt der Menschen aus vielen volksprachlichen Texten des Hochmittelalters neue Erkenntnisse gewinnen, da hier über die zwischenmenschlichen Beziehungen reflektiert wird (vgl. Andorfer, 2009: 444). Dabei gilt die weltliche Literatur als eine der wichtigsten Quellen, in denen Liebe im Hochmittelalter als zentrales Thema dargestellt wird. Ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstand an den Adelshöfen in Südfrankreich eine spezielle Ausprägung der Liebe, die sich in den folgenden Jahren in andere Gebiete Europas, besonders auf den

deutschsprachigen Raum, ausbreitete: nämlich die „höfische Liebe“ (*amour courtois*). Der Begriff „höfische Liebe“ stammt vom französischen Romanisten Gaston Paris, der vier Merkmale der höfischen Liebe herausgearbeitet hat:

1. Höfische Liebe ungesetzlich, [...], und daher auf Heimlichkeit angewiesen. Sie schließt die volle körperliche Hingabe ein.
2. Höfische Liebe verwirklicht sich in der Unterordnung des Mannes, der sich als Diener seiner Dame betrachtet und die Wünsche seiner Herrin zu erfüllen sucht.
3. Höfische Liebe fordert von dem Mann das Bemühen, besser und vollkommener zu werden, um dadurch seiner Dame würdiger zu sein.
4. Höfische Liebe ist eine Kunst, eine Wissenschaft, eine Tugend [...] mit eigenen Spielregeln und Gesetzen, die die Liebenden beherrschen müssen (zit. nach Bumke, 2005:504).

Ausgehend von den von Gaston Paris geschilderten Merkmalen der höfischen Liebe lässt sich feststellen, dass höfische Liebe ein sehr breit angelegtes Konzept ist, in der die Treue als eine der wichtigsten Tugenden hervorgehoben wird und eine zentrale Rolle spielt. Vor diesem Hintergrund scheint es nicht überraschend zu sein, dass Liebe in der höfischen Literatur auf ganz unterschiedliche Art und Weise und je nach der literarischen Gattung dargestellt wird. In Anlehnung an den amerikanischen Romanisten Francis L. Utley beschreibt Rüdiger Schnell unterschiedliche höfische Liebeskonzepte, da die Darstellung der höfischen Liebe je nach Gattung anders akzentuiert werde (vgl. Schnell, 1991:380). Schnell hat die zentralen Kennzeichen der höfischen Liebe zusammengefasst, die in den verschiedenartigen literarischen Gattungen immer wieder auftauchen:

- (a) dienendes Werben des Mannes um die Frau (Frauendienst), Unterwerfung des Mannes unter den Willen der Frau;
- (b) heimliche, ehebrecherische Liebe;
- (c) unerfülltes Verlangen, Verzichtliebe, ungelohnter Frauendienst;
- (d) Liebe als *summum bonum*, als Sinnerfüllung adelig-höfischen Lebens, als Voraussetzung sittlicher Läuterung;
- (e) Liebe als *ars*, als Kodex höfischen Lebensstils, als Bestandteil höfischer Unterweisung verstanden (ebd.: 381).

Mit diesen Anmerkungen hat Rüdiger Schnell auf die vielen Seiten der höfischen Liebe aufmerksam gemacht, die in der Literatur des Hochmittelalters dargestellt werden. In der Literatur dieser Zeit gibt es viele Beispiele, die den Dienstgedanken belegen, der von Bumke

als „das auffälligste Merkmal der höfischen Liebe“ (Bumke: 507) bezeichnet wird. In den Liedern von Ulrich von Liechtenstein kommt der Frauendienst sehr oft vor (vgl. ebd. 507f.). In Wolframs *Parzival* kann man sowohl Gahmurets Kampf gegen die Belagerer der Königin Belakane als auch Parzivals Einzelkampf gegen den Seneschall Kingrun in Belrapeire als Frauendienst bezeichnen. Dass höfische Liebe einen heimlichen ehebrecherischen Charakter hat, belegt die Liebesbeziehung zwischen Tristan und Isolde. Daher bin ich der Meinung, dass die von Schnell genannten zentralen Merkmale der höfischen Liebe für jede Auseinandersetzung mit diesem Thema zentral sind.

Es ist erwähnenswert, dass eines der ersten Werke des Hochmittelalters, das sich mit dem Thema der höfischen Liebe auseinandersetzt, der lateinische Traktat „De Amore“ von Andreas Capellanus ist, der im späten 12. Jahrhundert verfasst wurde. Der Traktat gilt als ein Handbuch der höfischen Liebe und gibt genaue Auskünfte über die Rolle der Liebesfragen in der französischen Hofgesellschaft des 12. Jahrhunderts (vgl. ebd.: 505ff.).

Charakteristisch für die höfische Liebe ist der Minnedienst. Zu diesem Dienstgedanken kam bereits der antike römische Dichter Ovid, der schon seinerzeit Liebe als Dienst bezeichnete. Der Dienstgedanke wurde von den Trobadors und Minnesägern übernommen. Sie haben ihn in den Mittelpunkt ihrer Dichtungen gestellt (vgl. ebd.: 507). Ulrich von Liechtenstein betont die Rolle des Dienstes in der Liebe in seinen Liedern:

Dô ich êrste sin gewan, dô riet mir daz herze mîn, obe ich immer wurde ein man, sô solte ich ir ze dienste sîn. nu ist mir komen diu zît daz ich ir dienen sol. nu helf mir got daz ich ir tuo den dienest schîn, dâ von ich leides mich erhol. Sî ist über mînen lîp frouwe und al des herzen mîn, sî vil wunden werdez wîp: nû wes solde ich gerner sîn? (U. v. Liechtenstein, Lieder III, 3, 1-4, 4).

Dieses Beispiel von Ulrich von Liechtenstein bestätigt die Annahme, dass der Dienst zu den wichtigsten Merkmalen der höfischen Liebe gehörte. Der Dienstgedanke wurde als wichtiger Bestandteil der ritterlichen Tugendlehre betrachtet und hing mit dem höheren Ansehen der Ritter zusammen (vgl. Bumke: 508). Trotz der Betonung der Rolle des Dienstes für die höfische Liebe hat es auch Liebesverhältnisse gegeben, für die der Dienstgedanke keine Rolle spielte. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Tristan hat Isolde nicht gedient, bevor sie ein Paar wurden; auch bei Iwein und Laudine kann keine Rede von dem Minnedienst sein (vgl. ebd.: 511). In der epischen Dichtung wird bestätigt, dass der Dienstgedanke nicht von den Standesverhältnissen abhängt. Es kam vor, dass der Mann gesellschaftlich gesehen unter der Frau stand. Gahmuret z. B. war zwar ein Königssohn, aber als Zweitgeborener blieb er ohne Anteil an der Herrschaft. Erst durch seine Vermählungen mit den Königinnen Belakane und Herzeloide kann er selbst König werden (vgl. ebd.: 511).

In der Literatur des Hochmittelalters befassten sich die Dichter mit zwei Arten der weltlichen Liebe: „Gute und schlechte Liebe wurde von ihnen als wahre und falsche Liebe definiert, als vernünftige und blinde Liebe, als hohe und niedrige Liebe“ (ebd.: 518f.). Diese zwei Arten von Liebe werden von Wolfram von Eschenbach im *Parzival* beschrieben. Wolfram stellt der begierigen, betrügerischen und falschen Liebe die wahre Liebe, die Liebe, in der die *triuwe* zentral ist, gegenüber (vgl. WvE. P 291,19-292,4).

Die wahre höfische Liebe wird im Hochmittelalter sehr aufgewertet, sodass man sie als Hort aller Tugenden und Königin der Tugend bezeichnet hat (vgl. Bumke: 522). Außerdem kommt der höfischen Liebe eine wichtige gesellschaftliche Funktion zu, indem sie als Quelle der gesellschaftlichen Lehre angesehen wird:

„swer ir lère iht wil phlegen der muoz lâzen under wegen swaz anders heizet danne guot und minnen rehtes mannes muot. Dâ hoeret arebeit zuo beide spâte und vruo und daz man vil gedenke an sî ... swer ir ingesinde wesen wil der bedarf sôhles muotes vil daz er gedenke dar zuo wie er mêre guotes getuo danne er dâ von gespreche: sîn triuwe durch nieman breche. milte unde manheit ist ir ze dienste niht leit“

(H. v. Aue, Klage 609-15, 21-28)

Dem Beispiel lässt sich entnehmen, dass Menschen durch die Liebe tugendhafter und besser werden können. Darüber hinaus wird Treue als ein wichtiges Merkmal der wahren Liebe hervorgehoben, was in der erzählenden Literatur wie z. B. in Wolframs *Parzival* zentral ist. Wenn Andreas Capellanus die Liebe als „Ursprung und Ursache alles Guten“ bezeichnet, betont er damit die Rolle der Liebe für die gesellschaftliche Tugendlehre, die mit der Liebeslehre gleichgesetzt wird. So sollte die höfische Liebe neben der Steuerung des moralischen Handelns der Menschen auch die Regeln für das gesellschaftliche Verhalten geben (vgl. Bumke: 524). Durch die Aufwertung der Liebeslehre wird die Bedeutung der Treue in der Gesellschaft hervorgehoben, denn die Gleichsetzung der gesellschaftlichen Tugendlehre, für die Treue sehr wichtig ist, mit der Liebeslehre lässt sich als eine Betonung der Rolle der Treue in der Gesellschaft verstehen.

Nach der Auseinandersetzung mit der Liebe zu Gott und der zwischenmenschlichen Liebe ist es anschließend wichtig, auf die Verbindung zwischen Liebe und Ehe einzugehen. Für den Laienadel war die Ehe in erster Linie eine politische Institution und nicht mehr als ein Mittel zum Zweck um Erbfolgen, also die Erzeugung legitimer Erben, vor allem legitime Söhne und eine Verbindung zweier Familien zur Absicherung, Erweiterung und Befestigung der politischen Bündnisse¹² (vgl. ebd. 534) zu sichern. Unter diesen Umständen ist nicht davon

¹² Weiteres über verschiedene Zwecke der Ehe und die Erbschaftsfrage s. Punkt 2.1 Triuwe und Verwandtschaft.

auszugehen, dass Liebe eine große Rolle in der Ehe gespielt hat (vgl. ebd. 536). Die Ehebedingungen und Eheverträge wurden in der Regel von den Familien ausgehandelt und das Ehepaar selbst hatte keinen Einfluss darauf. So kam es vor, dass sich die Brautleute vor der Hochzeit noch nie begegnet waren (vgl. ebd. 536). In diesem Sinne war die Ehe kein Bund zwischen zwei Individuen, der auf Liebe basiert. Doch in den Quellen werden einige Ausnahmen genannt, in denen sich Frauen dem politischen Interesse ihrer Familie nicht unterwarfen und auf ihre Liebe bestanden. Joachim Bumke nennt in diesem Zusammenhang einige Beispiele: Agnes, die Kusine Kaiser Heinrichs VI. und Tochter seines Onkels, des Pfalzgrafen Konrad, heiratete im Jahr 1194 heimlich mit Hilfe ihrer Mutter den Herzog Heinrich, den ältesten Sohn Heinrichs des Löwen. Der Kaiser hatte angeblich vor, sie mit dem französischen König zu verheiraten. Aber Agnes blieb fest in ihrer Liebe zum Herzog, den sie sich selbst erwählt hatte (ebd.: 536). Obwohl dieses Beispiel eine Seltenheit darstellt, kann es als Beweis dafür gesehen werden, dass es im hohen Mittelalter trotz der feudalen Ehepolitik auch tatsächliche Liebesbeziehungen in den Ehen gegeben hat. Bei Agnes' Haltung in ihrer verzwickten Situation lässt sich in ihrer beständigen Liebe zum Herzog auch ein Zeichen der Treue erkennen. Denn mit dieser Haltung überschritt sie alle Grenzen und setzte sich der Gefahr aus, dass sie bestraft oder sogar von der Familie ausgeschlossen werden würde.

Innerhalb der feudalen Ehepraxis gab es Anfang des 13. Jahrhunderts auch glückliche Ehen. Als Beispiel für die glückliche Ehe nennt Bumke die Ehe der Elisabeth, Tochter von König Andreas II., mit dem ältesten Sohn des Landgrafen Hermann I. von Thüringen: König Andreas II. von Ungarn verlobte im Jahr 1208 seine Tochter Elisabeth, die gerade ein Jahr alt war, mit dem ältesten Sohn des Landgrafen Hermann I. von Thüringen. Mit vier Jahren kam sie an den Thüringer Hof, mit vierzehn feierte sie die Hochzeit mit Ludwig IV. Als Elisabeth zwanzig Jahre alt war, starb ihr Mann. Vier Jahre später starb sie selbst. Die Quellen berichteten, dass die Eheleute sich mit außerordentlicher Zärtlichkeit geliebt haben (ebd.: 539). Dieses und weitere, hier nicht in seiner Gesamtheit angeführte Beispiele, die eine gegenseitige Liebe beider Eheleute zeigen, können als ein Beweis für die Vereinbarkeit von Liebe und Ehe im hohen Mittelalter gesehen werden. Ein anderes Beispiel ist der Urteilsspruch der Gräfin von Champagne vom 1. Mai 1174, der die Entfaltung der Liebe zwischen zwei Eheleuten per Gesetz ausschließt. Als Begründung wird angeführt, dass die Eheleute unter dem Gebot gegenseitiger Pflichtleistung stünden (vgl. ebd.: 530). Dieses Beispiel kann m. E. nicht als gültiger Beweis für die Unvereinbarkeit zwischen Liebe und Ehe betrachtet werden, denn der obengenannte Beleg bestätigt das Gegenteil und dass es Liebe in einer ehelichen Beziehung geben konnte, diese aber nicht an allen Orten erwünscht war. Bumke kommt zu dem Ergebnis, dass die

freischenkende Liebe einen anderen Charakter und eine andere Qualität besaß als die eheliche Liebe. Mit diesem Gedanken rechtfertigt Bumke den Urteilsspruch der Gräfin von Champagne (vgl. ebd. 533).

Das Thema der Liebe und Ehe wird in der weltlichen Literatur des hohen Mittelalters nicht außer Acht gelassen. Autoren wie Wolfram von Eschenbach, Hartmann von Aue und Gottfried von Straßburg haben sich oft in ihren literarischen Werken mit Liebe und Ehe befasst.¹³ Im *Parzival* schildert Wolfram von Eschenbach eine positive Ehebeziehung zwischen dem Helden Parzival und seiner Frau Condwiramurs. Im Gegensatz zu seinem Vater Gahmuret verlässt Parzival seine Frau mit ihrer Erlaubnis und hält an der Ehe und der Liebe zu seiner Ehefrau fest. Parzival hat die Liebe zu seiner Frau nie aus den Augen verloren, bis sie sich schließlich nach fünf Jahren wieder treffen. Wolfram stellt eine Liebesbeziehung dar, für die Treue von großer Bedeutung ist. In Hartmanns *Erec* wird ein enges Liebesverhältnis zwischen Erec und Enite erzählt. Eine gegenseitige Liebe entfaltet sich zwischen den beiden auf dem Weg zum Artushof, wo ihre Hochzeit gefeiert wird.

Im Willehalm ist *triuwe* in der *minne* ein zentrales Thema. Es ist die Liebe, die Gyburg dazu bewegt, ihren Mann und ihre Verwandten zu verlassen, um Willehalm zu heiraten. Die *triuwe* von Gyburg wird durch die Taufe unterstrichen und zieht sich durch den ganzen Roman. Im *Nibelungenlied* wird eine Liebesbeziehung dargestellt, in der *triuwe* eine zentrale Rolle spielt, nämlich die Beziehung zwischen Kriemhild und ihrem Ehemann Siegfried. Aus *triuwe* versucht Kriemhild ihren Mann im Sachsenkrieg zu schützen. Darüber hinaus bringt Kriemhild – bedrückt von dem Gedanken, Hagen die verwundbare Stelle verraten zu haben, und wegen zwei unheilvoller Träume – ihre *triuwe* Siegfried gegenüber zum Ausdruck, indem sie versucht, Siegfried von der Teilnahme an der Jagd abzubringen (vgl. 920–922). Nach der Ermordung von Siegfried sieht Kriemhild nur einen Zweck im Leben: den Tod von ihrem Mann zu rächen, was als Zeichen ihrer *triuwe* Siegfried gegenüber gedeutet werden kann.

Die genannten Beispiele deuten darauf hin, dass das Thema der Liebe und Ehe bei den Dichtern im Hochmittelalter ein großes Interesse genossen und seinen Platz in vielen literarischen Werken im hohen Mittelalter findet.

In der Literatur des Hochmittelalters wird die höfische Liebe meistens aufgewertet. Diesbezüglich schließe ich mich Joachim Bumke an, der die Ansicht vertritt, dass die Aufwertung der höfischen Liebe in der Literatur als Protest gegen die adlige Gesellschaft und als Gegenprogramm zu den Verhältnissen der Wirklichkeit angesehen werden kann (vgl. ebd.:

¹³ Es wird an dieser Stelle nur das Beispiel der Ehebeziehungen genannt. Eine tiefe Auseinandersetzung mit dem Thema und dessen Zusammenhang mit Treue wird im Laufe der Arbeit bei der Analyse der genannten literarischen Werke folgen.

569). Gleitzeitig bestätigt die intensive Auseinandersetzung mit Liebe in der Literatur im Hochmittelalter den Stellenwert der Liebe und somit der Treue für die Menschen.

2.3 *Triuwe* und Freundschaft

Freundschaft ist ein sehr breit angelegter Begriff. Im *Grimmschen* Wörterbuch wird Freundschaft (Mhd: *vriuntschaft*) als Entsprechung zum lateinischen Wort *amicitia* angegeben. Als weitere Bedeutungen werden Liebe, Liebschaft und Verwandtschaft genannt (*Grimmsches Wörterbuch* Bd. 4, Sp. 169). Der Freund *vriunt*, *amicus* wird dort als „ein geneigter, gleichgestimmter, gleichgesinnter, anhänglicher mann, der freud und leid mit uns theilt“ (ebd. Sp.161) bezeichnet. Weiterhin bedeutet Freund auch Verwandter, Geliebter und Liebhaber. Darüber hinaus ist Freund eine „allgemeine höfliche, trauliche anrede“ (ebd.). Der althochdeutsche Begriff *friunt* hat folgende Hauptbedeutungen: Freund, Vertrauter und Nahestehender (vgl. *Althochdeutsches Wörterbuch*, Bd. 3, Sp. 1273ff.). Es wird zwischen Verwendung des Begriffs im weltlichen und im geistlichen Bereich unterschieden. In einem weltlichen Kontext meint der Begriff allgemein einen Menschen, zu dem man in einer Nahebeziehung steht und umfasst damit Freunde und Verwandte. Darüber hinaus bezieht sich der Begriff auf den politischen Anhänger oder den Schutzbefohlenen. In einem geistlichen Bereich hat *vriunt* die Bedeutung eines Vertrauten und Anhängers Gottes (vgl. ebd.). Im Wörterbuch des *deutschen Aberglaubens* wird Freundschaft wie folgend definiert: „Freundschaft ist die Form sozialer Beziehung zwischen nicht von vornherein durch verwandtschaftliche oder nachbarliche eventuell berufliche Beziehungen verbundenen Menschen“ (*Wörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3, Sp. 78). Dementsprechend ist Freundschaft eine wichtige soziale Bindung, die man freiwillig mit Menschen eingeht, zu denen keine direkte Verbindung wie z. B. Verwandtschaft besteht, eingeht. Wichtig für diese soziale Bindung ist in erster Linie die wechselseitige Treue, die diese zwischenmenschliche Beziehung langfristig erhalten soll.

Freundschaft ist eine persönliche Bindung, die ihren Platz in der Gesellschaft in unterschiedlichen Epochen gefunden hat und jeweils anders ausgeprägt ist. Schon in der griechischen und römischen Antike war Freundschaft ein bekanntes Phänomen. Freundschaftsbindung war in der Antike ein vieldiskutiertes Thema und ihr wurde sowohl in der Philosophie als auch in der Dichtung ein hoher Stellenwert eingeräumt (vgl. Krüger, 2011: 60). Antike Dichter und Philosophen wie Euripides, Sokrates, Aristoteles, Plato und Cicero befassten sich sehr oft mit Freundschaft. Diese intensive Auseinandersetzung spiegelt die große

Bedeutung der Freundschaft in der antiken Zeit und die Verwurzelung der Freundschaft als eine wichtige soziale Beziehung in der antiken Gesellschaft wider.

Wie in der Antike wurde dem Thema Freundschaft auch im christlichen Mittelalter eine große Aufmerksamkeit geschenkt. In der christlichen Auffassung ist die Freundschaft Teil der Liebe zu Gott. Die Zuneigung der Freunde füreinander ist ein Resultat der Liebe Gottes und eine gelingende Freundschaftsbeziehung setzt Demut voraus (vgl. Krüger: 75). Diese Auffassung, für die die Treue zu Gott zentral ist, stellt die Grundlage für die Freundschaftsverhältnisse im Mittelalter im Allgemeinen und ganz besonders im Frühmittelalter dar. Damit gehört Freundschaft *amicitia* zu den wichtigsten zwischenmenschlichen Bindungen. Sie ist durch gegenseitige Unterstützung und Hilfsbereitschaft, Loyalität und Vertrauen gekennzeichnet, „wobei die Beteiligten nicht notwendigerweise auf der gleichen Stufe der sozialen Hierarchie stehen müssen“ (ebd.: 36). Für das Gelingen einer Freundschaftsbeziehung in diesem Sinne ist vor allem die Treue der Freunde sehr entscheidend. Der Treue als ein Wichtiges Merkmal für Freundschaft und ihr wird in den im Früh- und Hochmittelalter verbreiteten Freundschaftsbündnissen, die auf Stärkung der politischen Lage absehen, eine große Bedeutung zugesprochen.

Freundschaft war im Früh- und Hochmittelalter nicht nur Ausdruck eines subjektiven Gefühls, „sondern hatte Vertragscharakter und verpflichtete zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung“ (Althoff, 1990: 86). Dieser Aussage lässt sich entnehmen, dass Hilfe und Unterstützung für die Personenbindung sehr zentral waren, was zu der Annahme führt, dass das Funktionieren dieser Bindung einen Beitrag zur Sicherung des Zusammenhalts der Gesellschaft leistete. Der Zweck einer Freundschaft hatte im Hochmittelalter eine große Bedeutung. Man pflegte Kontakte, die politisch nützlich sein könnten, besonders gut. Freundschaftsbündnisse konnten von einzelnen Personen, Familien und politische Gruppen geschlossen werden. Freundschaft wird im politischen Kontext als eine strategische Partnerschaft begriffen, die auf Loyalität und Treuebindung beruht (vgl. Krüger: 157). Diese Freundschaftsbündnisse wurden mit rituellen Handlungen wie dem Ablegen eines Eides eingegangen (vgl. Althoff: 87). Neben den gegenseitigen Pflichten und Rechte waren diese Bündnisse auf Gleichheit und Gleichberechtigung der Vertragspartner angelegt (vgl. ebd.: 87). Dass der Eid eine große Rolle für die Freundschaftsbindungen spielte, äußerte sich vor allem in der Form der sogenannten Schwurfreundschaften, die in der merowingischen Zeit äußerst beliebt waren. Sie hatten auch einen Vertragscharakter. In einem solchen Vertrag werden die allgemein geltenden Pflichten genannt, wie z.B. ein Freund darf keine Gemeinsamkeiten mit dem Feind seines Freundes pflegen; ein Freund ist zur militärischen Hilfe verpflichtet, die er nur aus einem triftigen Grund

verweigern darf; Freunde treffen sich persönlich oder durch einen Gesandten zur gemeinsamen Beratung; Freunde sollen sich und ihre Abgesandten ehrenvoll behandeln (vgl. ebd.: 92). Es lässt sich feststellen, dass für die Erfüllung der genannten Pflichten die Treue der Freunde eine sehr wichtige Rolle spielt. Ohne gegenseitige Treue beider Parteien können diese Pflichten überhaupt nicht bis zur Erfüllung kommen.

Eine andere wichtige Funktion von Freundschaft im Frühmittelalter war die daraus resultierende Sicherung von Frieden. Wie Althoff ausgearbeitet hat, berichtet Gregors von Tours von einer langen Fehde. Nach einer Reihe von Toten kam es in einem Gerichtsverfahren zu einem Ausgleich zwischen den Parteien. „Sichar hatte nämlich mit Chramnesind [d. s. die Fehdegegner], obwohl er ihm seine Verwandten erschlagen hatte, innige Freundschaft geschlossen, und sie liebten einander so herzlich, daß sie oftmals zusammen ihr Mal verzehrten (G. v. Tours: 19, zit. nach Althoff, 1990: 93f.). Dem erwähnten Beispiel nach hatte Freundschaft an dieser Stelle ebenso wie Treue eine stabilisierende Funktion, die für die Gesellschaft dieser Zeit von großer Bedeutung war.

Ab dem 11. Jahrhundert lässt sich bemerken, dass es auch für Bischöfe üblich war, Freundschaftsbündnisse zu schließen und in schwierigen Situationen auf Freunde zurückzugreifen (vgl. Althoff: 117). Bischof Benno von Osnabrück wollte die Zehnten im Osnabrücker Bistum vom König zurückerbitten. Um sein Vorhaben durchsetzen zu können, bat er seine Freunde, ihm dabei zu helfen. Die Freunde waren sich darüber einig, dass Benno wegen seiner Treue eine Belohnung vom König verdiene: „Eine königliche Belohnung [...] verdiente Benno schon auf Grund der Tatsache, daß er aus Treue zum König seinen sehr ansehnlichen Besitz verlassen habe. Auch würde es die Treue der übrigen festigen, wenn diese Treue durch seine angemessene Gegenleistung des Königs honoriert würde“ (ebd.: 117). Interessanterweise wird hier die Erbringung von Leistung und Gegenleistung mit der Verhaktensweise der Treue in Verbindung gebracht, was auf den hohen Stellenwert der Treue als ein sehr wichtiges Merkmal einer echten Freundschaft hindeutet. Diese Aufwertung der Treue im Hinblick auf Freundschaft genießt eine große Aufmerksamkeit in der Literatur des Hochmittelalters.

In der deutschen Literatur des Hochmittelalters wird Freundschaft oft thematisiert. Im *Nibelungenlied* ist Freundschaft ein wichtiges Thema. Die Freundestreue wird im *Nibelungenlied* der Gefolgschaftspflicht übergeordnet (vgl. *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Sp. 270). Im *Nibelungenlied* werden mehrere freundschaftliche Beziehungen dargestellt. Eine dieser Bindungen ist die Freundschaftsbindung zwischen Gunther und Siegfried. Diese Freundschaft beruht an erster Stelle auf den Interessen beider Seiten. Es geht dabei um Freundschaft „im Sinne einer Rechtsbindung, wie sie als zwischenstaatliche und persönliche

Beziehungsform seit dem Frühmittelalter im außen- und innenpolitischen Bereich historisch belegt ist und [...] gegenseitiger Treue und Leistung verpflichtete“ (Schulze, 1997: 153). Es handelt sich also um das Erhoffen von Vorteilen, die sich aus dieser Beziehung ergeben könnten. Gunther benötigt Unterstützung im Kampf und später bei der Brautwerbung um Brünhild und Siegfried sucht eine Möglichkeit, um seine einzige Liebe (Kriemhild) zu erreichen. Obwohl diese Freundschaft auf keiner gegenseitigen Zuneigung beruht, lässt sich Treue in vielen Situationen trotzdem erkennen. Bei der Erklärung des Sachsenkrieges verspricht Siegfried Gunther die Treue bis zu seinem Tod (vgl. NB, Str. 156, 2–4). Außerdem erweist Siegfried seine Treue zu Gunther, indem er ihm von der Reise zu Brünhild abrät. Durch diesen Rat wird Siegfrieds Treue eindeutig zum Ausdruck gebracht.

Im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad stellt die Beziehung zwischen Roland und Olivier eine beispielhafte Freundschaft dar. Roland selbst betrachtet Olivier als seinen besten Freund, den er auf der Welt hat (vgl. PK R, Str. 6485, 1–2). Roland beklagt den Tod seines Freundes Olivier ohne Maß bis hin zur Ohnmacht (vgl. PK R, Str. 6740–6750). Rolands Klage um seinen Freund Olivier deutet auf die enge Bindung zu Olivier und auf seine vorbildliche Treue hin.

Im *Parzival* Wolframs von Eschenbach verbindet der Held Parzival eine enge Freundschaftsbeziehung mit Gawan. Die Grundlage für die Freundschaft zwischen Parzival und Gawan bildet die Blutstropfenszene, in der Parzival ganz in Liebesgedanken versinkt und nichts anderes mehr wahrnimmt. Nur Gawan ist in der Lage, Parzival aus seiner Trance zu reißen und ihn zu König Artus zu bringen, der ihn sucht. Wolfram hat eine enge Freundschaft zwischen Parzival und Gawan und eine Art Doppelhandlung entworfen. Im 14. Buch wird die Beziehung zwischen den beiden Helden durch die Kritik über ihren grundlosen Kampf hervorgehoben. Der Kampf mit Gawan wird sowohl von Parzival als auch von Gawan kritisiert. Parzival bezeichnet den Kampf als Gewalt gegen sich selbst (vgl. WvE P, Str. 689, 5) und Gawan betont diese Freundschaft, indem er sich und Parzival als eine Person mit zwei Herzen beschreibt (vgl. WvE P, 689, 27–28). Man kann davon ausgehen, dass Wolfram von Eschenbach über die der Freundschaft zwischen Parzival und Gawan, die auf gegenseitige Zuneigung und Treue beruht, hinaus der Freundschaft als allgemeines Thema eine große Aufmerksamkeit schenken wollte.

Hartmans von Aue Artusromane *Iwein* und *Erec* bilden in Bezug auf das Thema Freundschaft keine Ausnahme. Die Darstellung der und Bewertung von Freundschaft in diesen Werken ist durchaus positiv. In beiden Werken wird Gawein, der Freund der Titelhelden, als ein vorbildlicher und treuer Ritter dargestellt. Er akzeptiert es z. B. nicht, dass der Ritter Keie schlecht über seinen Freund Iwein spricht und setzt sich für ihn ein (vgl. HvA I, V. 2509–2520). Gawein verhält sich Iwein gegenüber zuneigungsvoll und gemäß der Treue, die „im *Iwein*

essentielle Bestandteile der Freundschaft zwischen Iwein und Gawein“ (Roth, 2014: 162) darstellen. Auch im *Erec* inszeniert Hartmann von Aue eine enge Freundschaft zwischen seinem Helden und Gawein, wobei letzterer wieder alle Eigenschaften eines vortrefflichen Ritters trägt. Hartmann bereitet die Freundschaft zwischen Erec und Gawein so auf, dass er Erec und Gawein als Kampfesfreunde zeigt, die sich gegenseitig unterstützen, z. B. während der Turniere bei Erecs Hochzeit am Artushof (vgl. HVA E, V. 2676ff.). Es lässt sich im Allgemeinen festhalten, dass Hartman von Aue in seinen Romanen *Iwein* und *Erec* die Freundschaft zwischen zwei Rittern, für die gegenseitige Zuneigung und Treue anstelle von Durchsetzung eigener Interessen und Erzielung von Vorteilen zentral sind, in den Vordergrund stellt. Charakteristisch für diese genannten Freundschaften ist die gegenseitige *triuwe* aller Parteien, die als Grundlage für das Gelingen dieser Beziehungen betrachtet werden kann.

Nach diesem Überblick über die Definition des Begriffs, Arten der Freundschaft, antiken und christlichen Einflüsse und über die Darstellung der Freundschaft in der weltlichen Literatur des hohen Mittelalters anhand ausgewählter literarischer Beispiele der Zeit lässt sich feststellen, dass Freundschaft sowohl in der Gesellschaft als auch in der erzählten Literatur als ein wichtiges Thema angesehen wurde und wird. Freundschaftlichen Bindungen kommen viele Funktionen zu. Auf der Ebene der adligen Gesellschaft werden Freundschaften mit dem Zweck, Konflikte beizulegen, Herrschaft zu sichern und zu vermehren geschlossen. In diesem Zusammenhang stellt Althoff den Vertragscharakter der Freundschaft in den Mittelpunkt seiner Untersuchung und hebt die Entstehung der Freundschaftsbündnisse aus Interessen und erhofften Vorteilen hervor (vgl. Althoff, 1990: 87). Hinzukommt, dass Freundschaftsbündnisse als Verstärkung der verwandtschaftlichen Bindungen in Verbindung gebracht werden (vgl. ebd.: 111). Es wird deutlich, dass die sich Funktionen der Freundschaft mit den Interessen der verwandtschaftlichen und vasallitischen Bündnisse überschneiden. Der Grund für diese Überschneidungen liegt m. E. daran, dass die Menschen im Mittelalter aufeinander, besonders im Hinblick auf Sicherheit und Schutz, angewiesen waren.

In der höfischen Literatur wird die Art der Freundschaft betont, für die gegenseitige Sympathie, Zuneigung und Treue die Grundlage bilden. Dabei wird aber die Tatsache nicht außer Acht gelassen, dass Freundschaft dazu beitragen kann, Konflikte zu vermeiden. Außerdem dient Freundschaft in der Artusgesellschaft der Vermehrung der *êre* in der Gesellschaft. Die Aufnahme von Rittern in die Tafelrunde am Artushof kann als ein Beispiel dafür genannt werden. Es werden nur tapfere, starke und treue Ritter in die Tafelrunde aufgenommen, die in der Lage sind, das Ansehen des Artushofes zu vergrößern.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Freundschaft als wichtige zwischenmenschliche Bindung sowohl in der mittelalterlichen Gesellschaft als auch in der literarischen Darstellung eine sehr zentrale Rolle spielt. Die Garantie für eine funktionierende Freundschaftsbeziehung stellt die Treue dar, die als zentrales Merkmal jeder erfolgreichen Freundschaft zu bezeichnen ist.

2.4 *Triuwe* und Vasallität

Es ist davon auszugehen, dass die Menschen im Mittelalter möglichst viele Bindungen mit ihren Mitmenschen eingingen. Eine dieser wichtigen Bindungen neben Verwandtschaft und Freundschaft war die herrschaftliche Beziehung zwischen einem Herrn und seinem Vasallen. Der Begriff Vasall geht auf die keltische Bezeichnung *gwas* (junger Sklave) und im Lateinischen *vassus* oder *vasallus* zurück. Die Ursprünge der Lehns- und Vasalleninstitutionen liegen im fränkischen Reich der Merowingerzeit und entstanden, als im fränkischen Staat im 6. und 7. Jahrhundert Instabilität herrschte (vgl. Ganshof, 1977: 1). Zu dieser Zeit bezeichnet der Ausdruck Vasall unfreie Menschen, die zu einem Dienst verpflichtet waren. In der Karolingerzeit charakterisierte der Begriff Vasall zunehmend Freie, die von großen mächtigen Herren abhingen. In dieser Zeit sammelte sich eine Schicht von Privatsoldaten um Könige und Fürsten oder sonstige Größen, um ihnen Waffenhilfe zu leisten. Diese Privatsoldaten waren Männer, die Schutz und Schirm benötigten und sich dafür in die Dienste von Mächtigen begaben. So entstand die Vasallität im Laufe der Zeit in einigen europäischen mittelalterlichen Ländern wie Frankreich, England und Deutschland als eine rechtliche Institution. Im 10. und 11. Jahrhundert verbreiteten sich in Frankreich, im Königreich Burgund und im Westen des deutschsprachigen Raumes die Lehns- und Vasallenbindungen, so dass sich fast jeder freie Mann, der kriegsfähig war und ein Streitross oder irgendein Gut besaß, in die Vasallität eines Herrn begab (vgl. ebd.: 67). Lehns- und Vasallenbindungen beschränkten sich nicht nur auf weltliche Träger. Es steht fest, dass Bischöfe und Äbte im 9. Jahrhundert besonders in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen der königlichen Macht vasallitisch gebunden wurden. Vasallität bzw. Lehnswesen bezieht sich in erster Linie auf die Gesamtheit der rechtlichen Bestimmungen für das Verhältnis zwischen Lehnsherrn und Vasall und die Auswirkung dieser Bindung auf gesellschaftliche Strukturen (vgl. Spieß, 2011: 16). Durch einen abgeschlossenen Vertrag wurden die Vasallenbindungen fest begründet. Der vasallitische Vertrag verpflichtete sowohl den Herrn als auch den Vasallen gleichermaßen. Er bezog sich auf eine Reihe von Rechten und Pflichten. Wichtig für diesen Vertrag war in erster Linie die gegenseitige Treueverpflichtung, die zunächst die Unterlassungspflicht bedeutete. Der Vasall musste alles

unterlassen, was seinem Herrn schaden könnte. Die Treuepflicht war die Pflicht des *non facere*. In einem Brief von 1020 an Herzog Wilhelm V. von Aquitanien gab Bischof Fulbert von Chartres eine bemerkenswerte Definition der aus dem vasallitischen Vertrag erwachsenden Pflichten:

Wer seinem Herrn Treue schwört, soll stets die sechs folgenden Worte im Gedächtnis haben: gesund und wohlbehalten, sicher, ehrbar, nützlich, leicht, möglich. Gesund und wohlbehalten, damit der Herr durch ihn an seinen Körper keinen Schaden erleidet. Sicher, damit er seinem Herrn nicht durch Verrat seines Geheimnisses oder seiner Befestigung, die seiner Sicherheit garantieren, Schaden zufügt. Ehrbar, damit er die Gerichtsbarkeit seines Herrn oder andere ihm rechtmäßig zustehende und zur Ehre gereichende Rechte nicht antastet. Nützlich, damit er den Besitz seines Herrn nicht schädigt. Leicht und möglich, damit er seinem Herrn nicht erschwert, Gutes zu tun, wenn dieser es leicht tun könnte und damit er nicht unmöglich macht, was seinem Herrn möglich wäre. Es gehört nicht von Rechts wegen, daß der Vasall auf diese Weise seinem Herrn nicht schadet. Aber sein Lehen verdient er damit noch nicht; denn es genügt nicht, sich des Schlechten zu enthalten, sondern man muß das Gute tun. Also soll er die sechs oben genannten Forderungen dahingehend erfüllen, daß er seinem Herrn Rat und Hilfe leiht, wenn er seines Lehens würdig erscheinen und seinen Treueschwur halten will. Der Herr muß sich auf allen diesen Gebieten demjenigen gegenüber, der ihm die Treue geschworen hat, ebenso verhalten. Täte er es nicht, so würde er mit gutem Recht für treulos erklärt; ebenso würde sich ein Vasall, den man dabei entdeckt, wie er durch Tat oder Willigung seine Pflichten verletzt, der Untreue und des Meineides schuldig machen. (Ganshof: 87f.)

Aus dem Brief von Bischof Fulbert von Chartres geht hervor, dass im vasallitischen Vertrag das Augenmerk auf den Treueeid gerichtet wird, was durch die rituellen Akte beim Eintritt in die Vasallität bestätigt wird. Der vasallitische Vertrag wurde durch einen festgelegten standardisierten Ritus zelebriert: die sogenannte Mannschaft, die aus zwei Elementen besteht. Zum einen ist ein zentrales Element die *immixtio manuum*, eine symbolische Handlung, indem der Vasall seine zusammengefalteten Hände mit der Absicht, dem Herrn zu dienen, in die des Lehnsherrn legt. Das Einlegen der Hände des Vasallen in die des höhergestellten Schutzherrn wird als Symbol für die Übergabe der ganzen Person, also der des Vasallen, an den Herren gesehen. Das Umschließen der Hände des Vasallen durch die Hände des Herrn symbolisiert zugleich eine vollständige Selbstübergabe des Vasallen an den Herrn. Das zweite Element der Mannschaft ist die Willenserklärung. Auf die Mannschaft und den Ritus der ‚Selbstübergabe‘ folgt normalerweise ein Treueid, der meist stehend mit dem Auflegen der Hand auf eine Reliquie geleitet wird (vgl. ebd.: 74ff.). In der Karolingerzeit kam zu der Kommendation, was diese rituelle Übergabe auch genannt wird, der Treueid hinzu. Um 757 trat der Bayernherzog

Tassilo III. in die Vasallität König Pippins III. ein. Die feierliche Handlung seines Eintretens in die Vasallität wurde wie folgend beschrieben:

Und da kam Tassilo, Herzog von Bayern, und kommendierte sich durch die Hände in die Vasallität. Er schwor zahlreiche und unzählbare Eide, legte seine die Hände auf Reliquien der Heiligen und versprach dem König Pippin und seinen bereits erwähnten Söhnen, den Herren Karl und Karlmann, die Treue so zu halten, wie sie ein Vasall seinem Herrn in Aufrichtigkeit und unwandelbarer Ergebenheit halten soll.¹⁴

Das erwähnte Beispiel weist auf das Zusammensetzen der Akte hin, durch die die Vasallenbindungen begründet waren, nämlich die Kommendation und das durch Eid bekräftigte Treue-Versprechen. Darüber hinaus folgt darauf der Kuss (*osculum*) als dritter Akt. Der Kuss war für das Zustandekommen des vasallischen Vertrages nicht unerlässlich. Aber durch den Kuss wurden die im Vertrag festgelegten Verpflichtungen bekräftigt. Es ist zu vermuten, dass der Kuss seit dem 11. Jahrhundert bei dieser Zeremonie in Deutschland üblich war. Der Mönch Ekkehard IV. von St. Gallen beschreibt den Eintritt von Notker, der zum Abt gewählt wurde, im Jahr 971 in die Vasallität des Kaisers in Gegenwart von Otto I. wie folgt: „dann wirst du mein Mann sein, sagt der Kaiser, und nachdem er ihn durch die Hände aufgenommen hatte, küsste er ihn. Dann wurde ein Evangeliar gebracht, und der Abt schwor die Treue“ (ebd.: 80f.).

Der vasallitische Vertrag bezog sich auf eine Reihe von wechselseitigen Rechten und Verpflichtungen. Im Vordergrund der Verpflichtungen des Vasallen, die er zu erfüllen hatte, standen Rat und Hilfe (*consilium et auxilium*). Da die Institution des Lehnswesens ihre Entstehung militärischer Notwendigkeit verdankt, bestand das *auxilium* meistens aus Waffendienst, den die Vasallen leisten mussten. Aus diesem Grund war die Waffenfähigkeit des Vasallen von großer Bedeutung. Es ergab sich daraus die Lehnsunfähigkeit von Frauen, Geistlichen und allen anderen Personen, die nicht in den Ritterstand geboren wurden. So gab es zwei Arten von Lehnsfähigkeit; die aktive und passive Lehnsfähigkeit. Die Bischöfe und Reichsäbte als Angehörige des Lehnsherrn besaßen die aktive und die passive Lehnsfähigkeit. Bei der aktiven Lehnsfähigkeit hatten sie das Recht, Lehen zu empfangen und zu vergeben, während die passive Lehnsfähigkeit von sonstigen Geistlichen dadurch eingeschränkt war, dass sie Lehen nicht innehaben durften, sondern einen Lehnsträger benötigten, der die Lehnsdienste erfüllen konnte (vgl. Spieß: 28). Außer den militärischen Dienstleistungen gab es noch weitere Formen von Hilfe, denen die Vasallen oblagen. Dazu gehörten die Überbringung von Botschaften (Botendienst), Aufgaben in der Verwaltung des Grundbesitzes oder in den höheren Ämtern im Hause des Herrn und das Geleit zu den Verpflichtungen des Vasallen. Diese

¹⁴ Annales Regni Francorum, Originaltext, a° 757, S. 14, zit. nach Ganshof, 1977: S. 29f.

Dienstleistungen, die seit Jahrhunderten nicht mehr zu den eigentlichen Aufgaben eines Vasallen gehörten, waren besonders im deutschen Sprachraum bekannt. Dies lässt sich mit der Aufnahme der Ministerialen in die Vasallenschaft im 12. Jahrhundert erklären, die derartige Pflichten geleistet hatten. Es ist zu erwähnen, dass im 13. Jahrhundert die Aufgaben im Hause des Herrn und die Ehrendienste den Waffendienst nach und nach ablösten und eine immer wichtigere Rolle im Lehnverhältnis spielten (vgl. Ganshof: 94f.).

Neben dem *auxilium* gab es eine weitere Leistungspflicht des Vasallen seinem Herrn gegenüber, nämlich das *consilium*, die als eine Form des Dienstes betrachtet wurde. Diese Pflicht besagt, dass der Vasall seinem Herrn mit Rat beistehen soll. Es gibt Belege dafür, dass im 12. Jahrhundert bei der Beratung der Vasall mit seinem Lehnsherrn und seinen Mitvasallen am Hof des Herrn zusammengekommen ist. Gegenstand der Beratung waren alle Fragen, zu denen der Herr die Meinungen seiner Vasallen wünschte. Eine der Hauptaufgaben des Vasallen im Hinblick auf das *consilium* war die Rechtsprechung. Es kam nicht selten vor, dass der Herr auf Grund des ihm geleisteten Treueides seine Vasallen zur Rechtsprechung aufforderte. Im Jahr 1122 rief Graf Karl der Gute von Flandern seine Vasallen, die sich zur Rechtsprechung in der Streitsache zwischen der Abtei Saint-Vaast zu Arras und dem Ritter Engelbert versammelten, mit folgenden Worten auf: „Meine Herren, ich bitte Sie inständig auf Grund der Treue, die Sie mir schulden, sich zurückzuziehen und mit einem unanfechtbaren Urteil, darüber zu entscheiden, wie unsere Antwort sowohl an Engelbert als an die Mönche aussehen soll“ (ebd.: 98). Davon ausgehend lässt sich feststellen, dass den Vasallen im 12. Jahrhundert durch Beratungen eine wichtige Bedeutung und Funktion zukam. Althoff stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob die Verpflichtung zur Hilfe in Verbindung mit der Annahme eines gegebenen Rats stand (vgl. Althoff: 136f.). Darauf lässt sich aber keine klare Antwort geben.

Auf der anderen Seite umfasst der Gegenstand der Pflicht des Lehnsherrn auch die Treue. Die Treuepflicht des Herrn entspricht grundsätzlich der des Vasallen. Der Herr musste alle Handlungen unterlassen, die das Leben, die Ehre oder das Eigentum des Vasallen in Gefahr bringen könnten. Er war verpflichtet, seinem Vasallen im Gegenzug zu dessen geleistetem Dienst bestmöglichen Schutz und Unterhalt zu gewähren. Im Falle, dass der Vasall angegriffen wurde, war es die Aufgabe des Herrn, seinen Vasallen gegen Feinde zu verteidigen. Für den Unterhalt musste der Lehnsherr seinem Vasallen ein Grundstück als Lehen überlassen oder ihm Unterhalt am Hof bieten.

Grundlegend für diese vasallitische Bindung war die durch Eid bekräftigte Treue. Der Vasall diente seinem Herrn ausschließlich aufgrund seiner versprochenen Treue. Es ist die *triuwe*, die das Funktionieren der herrschaftlichen Lehnsbeziehung garantierte.

In der Literatur des hohen Mittelalters werden viele Herr-Vasall-Beziehungen dargestellt. Die Ritter der Tafelrunde um König Artus im *Parzival* bilden ein vorbildliches Beispiel für eine vasallitische Bindung, in der *triuwe* von großer Bedeutung ist. Die Ritter der Tafelrunde stellen ihre *triuwe* zu König Artus unter Beweis, indem sie durch ihre Taten den ehrenhaften Ruf des Artushofes bewahren. Im *Nibelungenlied* wird geschildert, in wieweit *untriuwe* der gesamten Gesellschaft schaden und zu einer sozialen Katastrophe führen kann. Die Beziehung zwischen Hagen und Siegfried im *Nibelungenlied* kann als ein Beispiel dafür genannt werden. Da Kriemhild ihren Mann Siegfried im Krieg schützen will, verrät sie Hagen, mit dem sie in einer verwandtschaftlichen und vasallitischen *triuwe*-Bindung steht, in vollem Vertrauen Siegfrieds einzige verwundbare Stelle. Anstatt statt Siegfried zu schützen, ermordet Hagen Siegfried. Infolgedessen übt Kriemhild eine fürchterliche Rache, die zum Untergang der Gesellschaft führt. Neben Verwandtschaft, Liebe, Freundschaft und Vasallität war *triuwe* im Hochmittelalter im Hinblick auf die Beziehung der Menschen zu Gott sehr wichtig.

2.5 Triuwe und Religion

In allen Kulturen der Welt ist Religion immer präsent und nimmt einen wichtigen Platz im Alltagsleben der Menschen ein (vgl. Schwienhorst-Schönberger, 35: 2020). Das Leben der Menschen im Mittelalter Europas im Allgemeinen und im frühen Mittelalter im Besonderen war von der christlichen Religion geprägt (vgl. Goetz, 2003: 238). Dabei spielten die Kirchen eine führende Rolle in der Gesellschaft. Das Glaubens- und Privatleben der frühmittelalterlichen Menschen wurde von den Kirchen geregelt (vgl. ebd.: 28). Christlichen Werten wie Glaube und Treue kamen eine große Bedeutung zu. Der Glaube zu Gott stellt die Grundlage für das Christentum dar (vgl. Hoffmann, 2014: 34). Charakteristisch für den christlichen Glauben zu Gott ist die Treue. Im Christentum zählt Treue zu den wichtigsten Tugenden, die einen christlichen Menschen auszeichnen. Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass Treue in einem engen Zusammenhang mit dem Christentum steht. Im Folgenden soll kurz auf die Bedeutungen des Begriffs Treue im religiösen Kontext eingegangen werden.

In Bezug auf das Christentum hat der Begriff Treue mehrere Bedeutungen. Im neuen Bibel-Lexikon wird Treue als Zuverlässigkeit und Beständigkeit (Wahrheit) bezeichnet (vgl. *Neues Bibel-Lexikon*, Sp. 920f.). In einem religiösen Kontext meint Treue das Vertrauen auf

Gott und den Glauben an Gott (vgl. *Wörterbuch des Mittelalters*, Sp. 978). Darüber hinaus gilt Treue als ein „Ausdruck der Wahrhaftigkeit“ (*Lexikon des Christentums*, Sp. 1279).

Die Bedeutungen des Begriffs Treue sind durch die Bibel geprägt. In der Bibel erscheint Gott als Inbegriff der Treue. Dies wird im Neuen Testament von Paulus betont: „Gott ist treu“ (1. Kor. 1,9). Die Treue Gottes bildet die Grundlage der Treue der Menschen. In diesem Zusammenhang unterscheidet man zwischen zwei Arten von Treue: die Treue Gottes zu den Menschen und umgekehrt die Treue der Menschen zu Gott. Die Treue Gottes besteht in erster Linie darin, dass er die Menschen mit Eigenschaften und Fähigkeiten geschaffen hat (vgl. Goetz, 2014:24), die ihnen überhaupt erst die Treue ihrem Schöpfer gegenüber ermöglichen. Es ist Gottes Treue und Gerechtigkeit, die den Menschen die Sünden vergibt, denn „[w]enn wir unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht; er vergibt uns die Sünden und reinigt uns von allem Unrecht“ (1. Johannesbrief 1,9). Das Zitat aus dem 1. Johannesbrief unterstreicht eine sehr wichtige Frage im Hinblick auf den christlichen Glauben, nämlich die Sünde-Frage, die für die mittelalterliche Gesellschaft ein zentrales Thema darstellte. Dass die Frage nach der Sünde für die Menschen zu dieser Zeit sehr wichtig war, hängt damit zusammen, dass der Glaube der Christen im Mittelalter stark davon geprägt war, dass der Tag des Jüngsten Gerichts nah bevorstehe. Aus diesem Grund versuchten die Menschen ein frommes und sündenfreies Leben zu führen, um am Tage des Jüngsten Gerichts in den Himmel zu gelangen (vgl. Schwienhorst-Schönberger, 35: 2020). Darüber hinaus besteht Gottes Treue in seinem zuverlässigen Stehen zu seinen Verheißungen, die sich in seinen Taten verwirklichen (vgl. Psalm 33, 9, und Jesaja 25,1), in der Beständigkeit seiner Hilfe, in der sich seine Heilstreue bewährt: „Ich aber bete, HERR, zu dir zur angenehmen Zeit; Gott durch deine große Güte erhöere mich mit deiner treuen Hilfe“ (Psalm 69, 14). Beständigkeit in diesem Zusammenhang ist ein wichtiges Stichwort in Anbetracht des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, „denn Gottes Wesen ist nach der Bibel nicht seine Absolutheit an sich, sondern die Beständigkeit der von ihm frei vollzogenen Relation vom Geschöpf, die Beständigkeit seiner erwählenden Barmherzigkeit und Treue“ (Weber, 1953: 137). Weiterhin zeigt sich Gottes Treue in der Wahrheit seiner Weisungen, die Recht schaffen (vgl. Psalm 19,10). Außerdem lässt die Treue Gottes durch die Inkarnation des Wortes in Christus erkennen, die die Grundlage der menschlichen Hoffnung darstellt (vgl. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Sp. 587). Für gläubige Christen kann Hoffnung als Lebensgrundlage bezeichnet werden: als Christ hofft man auf die Vergebung Gottes, wenn man eine Sünde begangen hat; in der Hoffnung, in das Paradies zu gelangen, versucht man der Lehre des Christentums Folge zu leisten. Angesichts dieser Tatsache lässt sich sagen, dass Hoffnung ein

zentraler Bestandteil des christlichen Lebens darstellt. Nachdem die Treue Gottes den Menschen gegenüber geschildert wurde, lässt sich fragen, wie sich die Treue der Menschen zu Gott zeigt. Dies gilt es im Folgenden zu erläutern.

Da Gott den Menschen gegenüber treu ist, lässt sich annehmen, dass der Mensch sowohl Gott als auch den Mitmenschen zur Treue verpflichtet ist, weil Treue Gottes und die Treue des Menschen in enger Verbindung stehen. Die menschliche Treue zu Gott lässt sich darin erkennen, dass der Mensch die von Gott verliehenen Fertigkeiten zum Guten nutzt und sich damit von untreuen Menschen unterscheidet (vgl. Goetz, 2014:24). Der christliche Mensch ist verpflichtet, die Gebote Gottes anzunehmen und sie zu verwirklichen sowie seinem Nächsten ausschließlich ehrliches Verhalten entgegen zu bringen (vgl. *Bibellexikon* [online]). Außerdem kommt die Treue des Menschen zu Gott in Zuverlässigkeit im Reden und Handeln zum Ausdruck. Ein treuer Mensch ist der, der fest an Gott glaubt und dessen Taten dem Ziel, Gott immer zu dienen, entsprechen.

Im Laufe des Christianisierungsprozesses im Mittelalter zeigte sich in der Gesellschaft eine immer stärker werdende Tendenz zur Religiosität. Das Leben der Menschen bestand ausschließlich aus Riten des Volksglaubens und Vorschriften der Kirche: „wollte man einen Vertrag abschließen, rief man zuerst die Trinität an; nahm man ein Geldstück in die Hand, sah man ein religiöses Symbol oder einen Heiligen, schlug man ein Kochbuch auf, war die Garzeit nach der Dauer von Vater-unser-Gebeten angegeben usw.“ (Dinzelbacher, 2008: 120f.). Dem Zitat nach wurde der Alltag von religiösen Vorstellungen bestimmt, was auf die wichtige Rolle der Religion im Leben der mittelalterlichen Menschen hindeutet. Zu dieser Zeit wurden viele Klöster und Kirchen gebaut, durch die die Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten den Weg zur Bildung finden konnten. Neben der Bildung und Vermittlung der christlichen Lehre spielten Kirchen eine wichtige Rolle bei der Caritasarbeit mit dem Ziel, Gottes Barmherzigkeit zu zeigen und dadurch zur Verbreitung des Christentums beizutragen. Durch diese Rolle nahmen Kirchen einen festen Platz in der Gesellschaft ein und hatten einen großen Einfluss auf das religiöse Leben im Mittelalter. Das religiöse Leben zeigte sich in unterschiedlichen religiösen Ausübungen wie z.B. dem Gottesdienst, dem Gebet, dem Fasten und der Buße, die allesamt von gläubigen Menschen praktiziert wurden (vgl. Reichelt, 2013: 22). Die Ausübung religiöser Rituale kann auf der einen Seite mit der Frucht der Menschen vor dem Tod und auf der anderen Seite mit der Treue der Menschen zu Gott in der Hoffnung, dass ihre Seelen nach dem Tod ins Paradies gelangen, in Verbindung gebracht werden.

Ein weiterer wichtiger Aspekt in Bezug auf die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft im Mittelalter ist die Herrschaft. Im hohen Mittelalter wurde das Bild des

Herrschers mit religiösen Konzepten wie Gerechtigkeit und Gnade verbunden. Darüber hinaus wurden der Schutz der Kirche und das richtige Verhalten zu Gott von einem weltlichen Herrscher erwartet (vgl. Bumke, 2005: 385). Das richtige Verhalten schließt m. E. christliche Kardinaltugenden wie die Treue ein. Zu den Tugenden des Herrschers gehörten auch Freigiebigkeit, Almosenspenden und die Fürsorge für die Bedürftigen der Gesellschaft (*caritas*) (vgl. ebd.: 386). Bei genauer Betrachtung dieser Herrschertugenden, ist die direkte Verbindung zwischen den religiösen christlichen Tugenden und dem vorbildlichen Herrscherbild im hohen Mittelalter deutlich zu erkennen. Im Hinblick auf die Kreuzzüge wurden Herrscher wie Karl der Große als wahre Gotteskämpfer beschrieben, die die Heiden besiegt haben und sie „gezwungen [haben], das Christentum anzunehmen“ (ebd.: 387). Die Beschreibung der Gotteskämpfer umfasste auch den Ritterstand. Im Hochmittelalter entstand der Begriff der *militēs Christi*, was so viel wie die Soldaten Christi oder Soldaten Gottes bedeutet. Sie verteidigten im Dienst der Kirche den christlichen Glauben (vgl. ebd.: 399).

Im Anschluss an diese kurze Beschreibung der Bedeutung der Religion für die Gesellschaft lässt sich festhalten, dass Religion ein zentrales Thema im Mittelalter war und dass Religion einen festen Bestandteil des Tagesablaufes der Gläubigen darstellte. Aus diesem Grund beschäftigten sich die Philosophen und Theologen des Mittelalters viel mit dem Thema Religion und Glaube und schrieben Abhandlungen darüber. Die Philosophen und Theologen Augustinus von Hippo und Thomas von Aquin setzten sich intensiv in ihren Werken mit dem christlichen Glauben im Besonderen und mit der Religion im Allgemeinen auseinander. Augustinus von Hippo war einer der mittelalterlichen Theologen, die die Auseinandersetzung mit der Religion in den Mittelpunkt seiner Werke gestellt haben. Sein Buch *De vera religione* (über die wahre Religion), in dem er seine Bekehrung zum Christentum rechtfertigt, zählt zu den wichtigen theologischen Werken im Frühmittelalter. Im Laufe seiner Beschäftigung mit dem Religionsbegriff war Augustinus der Meinung, dass im Sinne einer wahren Religion einzig das Christentum zu verstehen sei und die Religionen der Juden und Heiden nicht im Vollsinn der Religion zu betrachten seien (vgl. Lössl, 2007: 27)¹⁵. Nach Augustinus besteht der einzige Weg, ein gläubiges glückliches Leben zu führen, in die Verehrung des einen christlichen Gottes und in dem festen Glauben an ihn (vgl. Augustinus, vera rel.1: 77). Die Erfüllung dieses gläubigen Lebens könne sich nur in seiner Transzendierung auf ein gnostisches Einswerden und -sein mit dem einen Gott selbst zeigen (vgl. Lössl, 2007: 53). Darüber hinaus stellt Augustinus einen Zusammenhang zwischen dem festen christlichen Glauben und der

¹⁵ Josef Lössl in der Einleitung zu Augustinus' *De vera religione* (die wahre Religion).

Nächstenliebe her. Für Augustinus stellt das Vorhandensein der Nächstenliebe eine große Bedeutung im Hinblick auf das Christentum dar. Er betrachtet es als ein wichtiges Kriterium für den Glauben an Gott und eine Voraussetzung für Gottesliebe (vgl. ebd.: 44). Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass Augustinus der festen Überzeugung ist, dass das Christentum die einzig wahre Religion sei und der Glaube an den einzigen Gott und den Christus, der für das Heil der Menschen geboren wurde, zu dem richtigen Weg und damit zu Gottes Gnade führen würde. Dies wurde auch später von Thomas von Aquin auf ähnliche Weise bestätigt.

Thomas von Aquin beschäftigte sich mit der theologischen Tugend des Glaubens. Dabei betonte er das Objekt des Glaubens. Er vertritt die Ansicht, dass Gott als erste Wahrheit und letztes Ziel das Objekt des christlichen Glaubens darstelle (vgl. Niederbacher, 2015: 267). Im Hinblick auf diesen christlichen Glauben spricht Thomas von Aquin von einem Glaubensakt, er auf die Glaubensüberzeugung einer Person hindeute und sich wie folgt vollziehe: „Ja, ich glaube, dass es einen Gott gibt, dass dieser Gott dreifaltig ist, dass Jesus Christus für mein Heil gestorben und auferstanden ist, dass es eine Auferstehung der Toten gibt und ein ewiges Leben“ (ebd.: 268). Es lässt sich feststellen, dass für Thomas von Aquin die Glaubensüberzeugung und der Glaube an die Trinität als Voraussetzung für einen rechtsgläubigen christlichen Menschen Bedingung sind. In diesem Zusammenhang vertritt er dieselbe Ansicht wie Augustinus, der in seinem Werk *De vera religione* die Bedeutung des Glaubens an die Trinität unterstreicht (vgl. dazu Augustinus, 2007: 109).

Festzuhalten ist, dass sowohl Augustinus als auch Thomas von Aquin nicht direkt auf das Thema Treue eingehen, aber aus ihren Auffassungen von Religion und Glaube geschlossen werden kann, dass Menschen ihre Treue zu Gott unter Beweis stellen, indem sie fest an die Heilige Dreifaltigkeit glauben.

Die Bedeutung der Religion und ihre Verbindung mit der Treue werden in der Literatur des hohen Mittelalters deutlicher dargestellt. In Wolframs Werken *Parzival* und *Willehalm* und im Pfaffe Konrads *Rolandslied* werden die christlichen Tugenden aufgewertet. Dabei nimmt Treue in einem religiösen Kontext in diesen Erzähltexten einen wichtigen Platz ein. Für Wolfram von Eschenbach zählt *triuwe* zum Wesen Gottes, denn Gott selbst ist die Treue (WvE P, 462, 19). Diese Verknüpfung von Gott und Treue wird bereits im dritten Buch erwähnt. Herzloyde erklärt ihrem kleinen Sohn Parzival, dass die Treue ein Merkmal Gottes ist, indem Gott die Menschen nie im Stich lasse (vgl. WvE P, 119, 24). Auch die Frage nach der Sünde wird im neunten Buch angesprochen. In seiner Lehrrede über Gottes Wesen bezeichnet Trevrizent den Sündenfall als Abkehr von Gott (vgl. Bumke, 2004: 90). Wenn der Sündenfall

als Abkehr von Gott gedeutet werden kann, lässt es sich mit Sicherheit sagen, dass die Abkehr von Gott als ein Beweis für Untreue zu Gott betrachtet werden soll.

Im *Willehalm* steht der Kampf zwischen Christen und Heiden im Mittelpunkt des Werkes. Den Grund für den Krieg bildet, dass Willehalm dem heidnischen König Tybalt seine Ehefrau raubt, mit ihr flieht und sie anschließend heiratet. Sie wird auf den Namen Gyburc getauft. Es entstehen daraus zwei Gründe für den Krieg. Zum einen hat Willehalm dem heidnischen König Frau und Land geraubt und zum anderen wird Gyburc durch die Taufe zwangsläufig zu einer Christin. Durch die Taufe wird Gyburc vom heidnischen Glauben erlöst (vgl. WvE W, 1, 23-24). Die Taufe ebnet für Gyburg den richtigen Weg zum Glauben an den christlichen Gott, der damit zur Treue zu Gott führt. Das bedeutet, dass Gyburc erst nach der Taufe in der Lage ist, Gott ihre Treue entgegen zu bringen. In diesem Zusammenhang vertreten Greenfield und Miklautsch die Auffassung, dass die Heiden, „falls sie sich nicht taufen lassen, keinen Platz im Himmel erwarten können“ (Greenfield/Miklautsch, 1998: 236). Dieser Aussage folgend gibt es für die Heiden nur einen Ausweg zur Erlösung, nämlich die Taufe, durch die sie Kinder Gottes werden können.

Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrads setzt sich in erster Linie mit den Kreuzzügen auseinander. Das Motiv der Taufe als einziger Ausweg hin zur Erlösung und der Barmherzigkeit Gottes wird auch im *Rolandslied* verarbeitet: „Im *Rolandslied* sind die Christen Kinder Gottes, die Heiden hingegen Kinder des Teufels, die entweder vernichtet oder getauft werden müssen“ (ebd.: 250). Die Bedeutung der Taufe für das Christentum wird im *Rolandslied* besonders hervorgehoben, da sie als erstes Zeichen der *triuwe* der Menschen zu Gott angesehen werden kann. Vor diesem Hintergrund werden den christlichen Rittern, die im Namen Gottes den Kampf gegen die Heiden führen, Attribute zugeschrieben, die ihren Kampf ausschließlich in Verbindung mit Gott bringen. Sie werden als wahre Gottesritter, nämlich *wâre gotes degene* (PK R, 3412), und als Gottesstreiter, nämlich *gotes helede* (Rl., 3913), bezeichnet. Diese christlichen Ritter sind bereit bis zum Tode die Heiden zu kämpfen: „*sine gerten nîhtes mêre / wan durh got ersterben*“ (PK R, 80f.). Den angeführten Versen lässt sich entnehmen, dass diese Entschlossenheit der Ritter, vor dem Tod nicht zurück zu schrecken, auf ihren wahren Glauben an Gott hindeutet, die wiederum ihre vorbildliche Treue zu Gott bezeugt.

Nach dieser kurzen Erläuterung der Darstellung der Treue angesichts der Religion lässt sich abschließend festhalten, dass Treue in einem religiösen Kontext ein zentrales Thema in vielen mittelalterlichen Erzähltexten ist und das Thema der Treue im Allgemeinen eine große Bedeutung für die Menschen im Mittelalter darstellte.

3. Analyse der ausgewählten Werke: Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, Wolframs *Parzival* und *Willehalm*

3.1 Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad

Das altfranzösische *Rolandslied* gilt als der älteste und bekannteste Vertreter der *Chanson de geste* (vgl. Kaiser, 1999: 404)¹⁶. Das Heldenepos lehnt sich an einen Kriegszug nach Spanien und damit an historische Gegebenheiten an. Kaiser Karl der Große führte im Jahr 778 mit einem bedeutenden Heer einen Krieg gegen die Muslime an, die Spanien besetzten. Ihm gelang es, viele spanische Städte zu erobern und Saragossa zwei Monate lang zu belagern. Wegen eines vermeintlichen Aufstandes der Sachsen musste er die Expedition abbrechen und zurückkehren (vgl. ebd.). Zur Sicherung seines Heers hinterließ Karl der Große eine Nachhut in Spanien. In der Nähe von Roncevoux wurde ebenfalls im Jahr 778 die Nachhut seines Heers Opfer eines militärischen Überfalls. Vermutlich waren die Basken für den Überfall verantwortlich. Viele Kämpfer von Karls Heer fielen ihnen zum Opfer. Unter den Gefallenen waren die Führer des Heers *Eggihard*, *Anshelmus* und *Hruolandus* (vgl. ebd.). Diese historischen Ereignisse bilden den Hintergrund für den literarisch bearbeiteten Stoff des *Rolandsliedes*. Dass Roland als reale Person und einer der zwölf Paladine von Karl dem Großen existiert hat, ist durch eine Urkunde belegt (vgl. ebd.: 405).

Diese historischen Ereignisse und die mit ihnen in Verbindung stehenden Personen Karl der Große und Roland wurden Gegenstand dieser altfranzösischen literarischen Bearbeitung. Es ist auch zu erwähnen, dass es schon vor der Entstehung des *Rolandsliedes* einige lateinische Quellen gab, in denen ähnliche historische Gegebenheiten geschildert und die Namen Roland, Olivier und Turpin erwähnt wurden. Eine dieser Quellen ist die *Nota*, in der von der Spanienexpedition und der Belagerung von Saragossa berichtet wird (vgl. ebd.: 406).

Da der Stoff des *Rolandsliedes* im europäischen Raum sehr berühmt und verbreitet war, wurde das altfranzösische *Rolandslied* in viele andere europäische Sprachen übertragen oder bearbeitet. Zu den Bearbeitungen des altfranzösischen *Rolandsliedes* und anderen, die den Inhalt der *Chanson de Roland* wiedergeben, gehören: die norwegische und schwedische Übertragung *Saga af Runzivals bardage*, der walisische Karlsroman (vgl. Kartschoke, 1993: 782) und die italienische Bearbeitung *Orlando Innamorato*. Die wichtigste Bearbeitung des Rolandsstoffes ist das mittelhochdeutsche *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, das 1170-80

¹⁶ Kaiser, Egbert: Nachwort. In: Das altfranzösische *Rolandslied*. Zweisprachig. Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsieck. Reclam Stuttgart 1999, S. 391-434.

verfasst wurde (vgl. Kaiser, 1999:403), und im Folgenden im Hinblick auf *triuwe*, die im Konrads Erzähltext eine wichtige Rolle spielt, analysiert wird.

3.1.1 *Triuwe* und Vasallität

3.1.2 *Triuwe* und Vasallität im altfranzösischen Rolandslied

Die Darstellung der Beziehung von Vasallen und Lehnsherrn genießt eine große Aufmerksamkeit in der Literatur des hohen Mittelalters. Besonders im Heldenepos steht die Herr-Vasall-Beziehung im Mittelpunkt des Geschehens. Dabei wird die *triuwe* der Ritter sehr oft thematisiert und kann als ein fester Bestandteil dieser Literatur betrachtet werden. Sowohl das altfranzösische als auch das mittelhochdeutsche Rolandslied stellen dabei keine Ausnahme dar. Mit den oft dargestellten Beratungsszenen und Kriegszügen wird die Rolle der Vasallen in der Vorlage und im Rolandslied des Pfaffen Konrads hervorgehoben. Im Folgenden soll auf die *triuwe* und Vasallität im Rolandslied eingegangen. Zuerst wird sich mit der Darstellung der Treue im Hinblick auf Vasallität in der französischen Vorlage auseinandergesetzt.

Das altfranzösische Rolandslied beginnt mit einer Beratungsszene in Saragossa, wo König Marsilie den Rat bei seinen Vasallen sucht, um den Krieg gegen Kaiser Karl des Großen zu vermeiden:

*Cunseilez mei cume mi saivë hume,
Si m(e) guarisez e de mort e de hunte.*¹⁷ (afr R, 20f.)

Bei der Beratung wird die wichtige Rolle von Blancandrin, dem trefflichen klugen Vasallen von Marsilie, vor Augen geführt. Nachdem König Marsilie die Situation geschildert und seine Vasallen um Rat gebeten hat, ergreift Blancandrin, der dem heidnischen König Marsilie mit Rat und Tat zur Seite steht, das Wort:

*Mandez Carlun, al l'orguillius, (e) al fier,
[Fe]deilz servises e mult granz amistez.*¹⁸ (afr R, 28f.)

Blancandrin schlägt König Marsilie vor, Kaiser Karl treuen Dienst und enge Freundschaft anzubieten, ihm Geiseln und Geschenke zu schicken. Marsilie soll nach Aachen zu Kaiser Karl ziehen und dort das Christentum annehmen (vgl. afr R, 29ff.). Mit diesem Vorschlag zielt Blancandrin darauf ab, dass Kaiser Karl sein Heer von Spanien abzieht und damit den Sieg der Heiden über die Nachhut des fränkischen Heers garantiert wird.

Der anonyme Autor der Vorlage macht von Anfang an auf eine der wichtigsten Aufgaben der Vasallen, nämlich *auxilium et consilium*, aufmerksam. Die Erfüllung dieser

¹⁸ Bietet dem hochmütigen und stolzen Karl / Eure treuen Dienste und enge Freundschaft an. (afr R, 28f.)

Verpflichtung von den Vasallen wird als Zeichen ihrer Treue zu dem Lehnsherrn angesehen¹⁹. Blancandrin handelt in seiner Funktion als guter Vasall und damit kommt seine Vasallentreue zum Vorschein. Darüber hinaus wird durch die Bereitschaft, seinen eigenen Sohn mit den Geiseln zu Karl zu schicken, obwohl die Gefahr besteht, dass die Geiseln von Karl getötet werden könnten, die vasallische Treue Blancandrins hervorgehoben. Die Wahrscheinlichkeit ist nicht gering, dass Kaiser Karl die scheinbare Versöhnung herausfindet und die Geiseln töten lässt. Blancandrins Plan zeugt von absoluter Treue gegenüber König Marsilie. Ferner soll Blancandrin mit anderen Boten Kaiser Karl die Botschaft von Marsilie überbringen. Die Auswahl von Blancandrin basiert auf der festen Überzeugung, dass er alles tun wird, damit der Plan aufgeht und Karls großes Heer nach Frankenreich zurückkehrt. Für Blancandrin steht das Ansehen des spanischen Reiches an erster Stelle. Er erfüllt sowohl die besonders in der Friedenszeit von den Vasallen erwarteten Aufgaben, nämlich Rat und Botendienst als auch die kriegerischen Aufgaben, seinen Herrn in einer Kriegssituation zu verteidigen. Dies begründet die positive Darstellung von Blancandrin im gesamten Text, die mit seiner Vasallentreue im engen Zusammenhang steht.

Es lassen sich im altfranzösischen Text auch an anderen Stellen viele Zeichen der Treue der Heiden zu ihrem Anführer feststellen. Vor der Schlacht in Roncevaux erklären zahlreiche Heiden, u.a. der Neffe von Marsilie, König Corsalis, Malprimis und Turgis von Tortelose, ihre Bereitschaft, gegen Roland bzw. die zwölf Pairs anzutreten und sie zu töten (vgl. afr R, 860ff.). In der Schlacht finden alle Heiden den Tod, aber ihre Vasallentreue haben sie bereits auf dem Schlachtfeld unter Beweis gestellt. Die heidnischen Krieger kämpfen tapfer auf dem Schlachtfeld und versuchen mit allen Mitteln, ihr heidnisches Reich zu verteidigen und ihrem König Marsilie treu bis zum Tode zu dienen.

Für die Franken ist Vasallität auch ein wichtiger Lebensbestandteil. Sie stehen Kaiser Karl mit Rat und Tat beiseite. Nachdem Karl die Botschaft von König Marsilie erhalten hat, lässt er sich von seinen Vasallen beraten. Kaiser Karl erzählt von dem Vorhaben von Marsilie: Marsilie wird auf einen großen Anteil von seinem Besitz verzichten, Kaiser Karl teure Geschenke schicken und das Christentum annehmen unter der Voraussetzung, dass Karl sich mit seinem Heer nach Aachen zurückzieht (vgl. afr R, 179ff.). Nach heftiger Diskussion wird auf Rolands Vorschlag hin beschlossen, Ganelon als Boten zu König Marsilie zu schicken. Die Beratungssitzung der Franken weist Konflikte auf. Während viele Vasallen bereit sind,

¹⁹ Vgl. Vasall. Mittelalter-Lexikon. Kleine Enzyklopädie des deutschen Mittelalters, gegründet durch Peter C. A. Schels. (abgerufen am 28.03.20022)

freiwillig ihren Botendienst zu leisten, ärgert sich Ganelon sehr über den Beschluss und besonders über Roland. Auf der einen Seite wird die Vasallentreue der Franken durch ihre Teilnahme an der Beratung und ihre Willigkeit, als Boten zu König Marsilie zu reiten und ihm Karls Botschaft zu überbringen, zum Ausdruck gebracht. Auf der anderen Seite wird Ganeluns Treue durch seine Aufregung infrage gestellt. Hinzu kommt, dass Ganelon Roland öffentlich bedroht:

*Se Deus ço dunet que jo de la repaire,
Jo t'en muvra[i] un si grant contr[a]ire
Ki durerat a trestut tun edage²⁰. (afr R, 289ff.)*

Ganelons Bedrohung und seiner Unwilligkeit, den Botendienst zu leisten, der von ihm als Karls Vasall erwartet wird, lässt sich sehr schwierig erklären. Denn es geht in erster Linie um das Ansehen des Reiches der Franken und um die Erfüllung der im hohen Mittelalter bekannten Vasallenaufgaben. Ganelon begründet seine Verweigerung, den Botendienst zu leisten, mit der Angst vor dem Tod im Heidenland: *Hom ki la vait repairrer ne s'en poet²¹* (afr R, 311). Die Angst vor dem Tod eines Vasallen im Dienst seines Lehnsherrn stellt ein Zeichen der Untreue dar. Es ist aber zu vermuten, dass der Autor des altfranzösischen Rolandslieds damit auf den von Ganelon begangenen Verrat im Voraus hinweisen will. Trotz dieses Konfliktes in der ersten Beratungssituation wird den Franken an vielen Stellen die Eigenschaft der Treue deutlich zugeschrieben. Nachdem beschlossen wurde, dass Karl sich nach Frankenreich zurückzieht und eine Nachhut unter Anführung von Roland in Spanien bleibt, haben Karl und die Franken große Sorge um ihre in der Nachhut verbliebenen Ritter:

*Carles li magnes ne poet muer n'en plurt
.C. milie Francs pur lui unt grant tendrur,
E de Rollant merveilluse poür.²² (afr R, 841ff.)*

Die Franken sind sich sicher, dass die Nachhut ihres Heers einer großen Gefahr ausgesetzt ist. Ihr Mitleid für Kaiser Karl basiert auf der Tatsache, dass Roland einerseits der Neffe von Karl ist, andererseits als seine rechte Hand als Vasall gilt. Durch das Mitleid der Franken wird ihre Treue zum Kaiser Karl betont. Die in Spanien zurückgelassenen Franken sind in große Bedrängnis geraten. Sie fallen einer nach dem anderen auf dem Schlachtfeld. Die Ausweglosigkeit und der Tod ihrer Kampfgefährten schmerzt sie sehr. Sie klagen mehrfach um ihre gefallenen Kampfgefährten und wollen sie um jeden Preis rächen, solange bis die ganze

²¹ Wer dorthin geht, kann nicht von dort zurückkehren (afr R, 311)

²² Karl der Große kann sich die Tränen nicht erwehren. / 100000 Franken empfinden großes Mitleid für ihn / Und furchtbare Angst um Roland. (afr R, 841ff.)

Nachhut vernichtet ist (vgl. afr R, 1609–1630). Sowoh Klage, als auch Trauer und schließlich Streben nach Rache können Zeichen als der Treue der Franken gewertet werden.

Es lässt sich festhalten, dass die Funktion der Treue im Hinblick auf Vasallität im altfranzösischen Rolandslied sowohl bei den Heiden als auch bei den Franken in erster Linie darin besteht, die Herrschaft zu stabilisieren und das jeweilige Reich zu vergrößern. Die Stabilisierung der Herrschaft ist nicht nur für die Lehnsherren wichtig, sondern sie stellt auch für die Vasallen eine große Bedeutung dar., da die Vasallen mit dem Verlust des Reiches des Herrn ihre Leihländer verlieren können. Demzufolge können die Stabilisierung der Herrschaft und die Vermehrung des Reiches des Lehnsherrn als Existenzgrundlage für die Vasallen gesehen werden. Dabei wird ein enger Zusammenhang zwischen der Herrschaft und Vasallentreue hergestellt. Auf die Existenzfunktion der Treue wird besonders durch die Aussagen der Vasallen von König Marsilie, die durch den Verlust ihrer Besitzländer oder den Tod ihrer Vasallen und Verwandten motiviert sind, aufmerksam gemacht. Ferner können beide Reiche mittels Vasallentreue ein großes Ansehen erlangen. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Szene, wo Olivier seinen Freund und den Anführer der Nachhut Roland darum bittet, mit dem Horn Olifant militärische Hilfe zu rufen:

*Dist Oliver: «Pain unt grant esforz;
De noz Franceeis m'i semblet aveir mult poi!
Cumpaign Rollant, kar sunez vostre corn;
Si l'orrat Carles, si returnerat l'ost.»*²³ (afr R, 1149ff.)

Die von Olivier mit der Unterzahl der fränkischen Kämpfer begründete Bitte um das Blasen des Horns stößt auf die entscheidende Ablehnung Rolands: *Que mi parent pur mei seient blasmet / Ne France dulce ja en viltet*²⁴ (afr R, 1063f.). Roland begründet deutlich und nachvollziehbar, weshalb er das Horn nicht erklingen lassen könne. Ein solcher Hilferuf Karls nach Unterstützung, ausgelöst durch Roland, würde für ein schlechtes Ansehen und damit negativen Konsequenzen sowohl für Rolands Familie als auch für das gesamte Frankenreich sorgen. Dies deutet auf Rolands Treue als wichtigster Vasall Karls hin, dem das Ansehen des Reiches am Herzen liegt und der sich seiner Funktion als treuer Untertan bewusst ist, der die Ehre wahren will.

²³ Olivier sagte: »Die Heiden haben eine große Heeresmacht, / Und ich sehe, daß unsere Franken viel weniger zahlreich sind. / Roland, mein Gefährte, so blast doch in Eurer Horn: / Karl wird es hören, und das Heer wird umkehren.« (afr R, 1149ff.)

²⁴ Daß meine Familie meinewegen getadelt wird / Und daß das liebliche Frankreich in Schimpf und Schande sinkt. (afr R, 1063f.)

3.1.3 *Triuwe* und Vasallität in Pfaffen Konrads Rolandslied

Durch die ausführlich dargestellten Beratungsszenen im mittelhochdeutschen Rolandslieds macht Pfaffe Konrad die wichtige Rolle der Vasallität in seinem Epos sichtbar. Dabei wird dem Publikum die Bedeutung der Vasallen als Berater des Lehnsherrn vor Auge geführt. Im Zusammenhang mit Beratung verwendet Pfaffe Konrad den Begriff *triuwe* sowohl bei den Christen als auch bei den Heiden häufiger. Um sein Reich vor der Gefahr des Kaisers, der viele Städte schon erobert und Saragossa belagert hat, retten zu können, ruft König Marsilie seine erfahrenen Ratgeber zu sich und bittet sie um Rat:

*râtet mir ze der nôte
durch iuwer selber êre,
iuwers râtes volge ich gerne.* (PK R, 422ff.)

Diese Beratungsszene zeigt die Verpflichtung der Lehnmänner, dem Lehnsherrn mit gutem Rat (*Consilium*) zu dienen. Das *Consilium* gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Vasallen im hohen Mittelalter und wird als Zeichen der *triuwe* der Vasallen in Betracht gezogen. Zugleich wird durch den letzten Vers auf den Verlass des Königs auf seine Vasallen hingewiesen, indem er das Schicksal seines Reiches in die Hände seiner Ratgeber legt und seine Bereitwilligkeit offenbart, deren Rat Folge zu leisten. Der absolute Verlass des Königs auf den Rat seiner Vasallen zeugt hauptsächlich von der gegenseitigen *triuwe*, auf der diese herrschaftliche vasallische Beziehung basiert. Blanscandiz, der gute Vasall Marsilies, vertritt die Ansicht, dass König Marsilie nicht viele Möglichkeiten hat, aus den aussichtslosen Situationen mit den geringsten Verlusten herauszukommen. Er rät dem König, Kaiser Karl durch eine List zum Abzug aus Spanien zu überzeugen (vgl. PK R, 443–485). Blanscandiz beendet seine Rede mit der Aussage: *daz râte ich dir getriuwlîche* (PK R, 486). Blanscandiz' Aussage bezieht sich auf seine Überzeugung, dass er seinem Lehnsherrn den besten Rat gibt. Ersterer zeigt sich durch seinen Einsatz als Berater, Bote und Kämpfer als treuer Lehnsman, der seine Aufgaben als bester Vasall Marsilies wie erwartet erfüllt und seinem Lehnsherrn bis zum Tod dient. Bei der Beratung der Christen plädiert Olivier vor dem Kaiser für die Fortsetzung des Kriegszugs und stellt die Heiden vor die Wahl. Er lobt seinen guten Ratschlag, indem er mit fast den gleichen Worten wie zuvor Blanscandiz (vgl. PK R, 486) sagt: *daz râte ich getriuwlîche* (PK R, 962). Der spätere Verlauf der Handlung bestätigt, dass sowohl Blanscandiz als auch Oliviers Recht haben. Mit seinem hinterlistigen Plan gelingt es Blanscandiz schließlich Kaiser Karl zum Rückzug seines Heeres zu bewegen und alle christlichen Kämpfer samt Roland und die zwölf Pairs, die die Nachhut bilden, zu vernichten. Es zeigt sich, dass Oliviers Zweifel an der Friedensabsicht der Heiden berechtigt ist. Pfaffe

Konrad betont durch die Verwendung des Begriffs *getriuwlich* die Bedeutung des *consilium* für die Herrschaft im hohen Mittelalter. In diesem Zusammenhang unterscheidet Pfaffe Konrad nicht zwischen Christen und Heiden. Die beiden Seiten sind sich darüber einig, dass Vasallen verpflichtet sind, den Herrscher treu und aufrichtig sowie taktisch klug zu beraten und dabei das Interesse des jeweiligen Reiches als Zeichen ihrer absoluten *triuwe* in den Vordergrund zu stellen. Neben *consilium* wird den Vasallen eine sehr wichtige Rolle im Krieg zugeschrieben. Vasallen sind verpflichtet, das Reich des Lehnsherrn zu verteidigen und ihre Bereitschaft für den Tod zu zeigen. Bei Konrads Darstellung der Vasallen in der Kriegssituation ist ein wichtiger Unterschied zwischen den Christen und den Heiden zu beobachten. Zwar kämpfen die Krieger auf beiden Seiten in der Schlacht sehr tapfer, aber immer, wenn es für die Heiden ausweglos erscheint, müssen diese im Gegenteil zu den Christen, die Flucht aus dem Schlachtfeld ergreifen (vgl. PK R, 4342; 4968f.; 5182ff.; 5418ff.; 6311ff.; 7060f.). Die Flucht der Heiden zeigt, dass ihre *triuwe* in Bezug auf Vasallität nicht vollkommen ist. Dies ist eindeutig auf die Kampfmotivation zurückzuführen. Während die Heiden für den irdischen Lohn in den Kampf ziehen, kämpfen die Christen *nâch dem gotes rîche* (PK R, 5960). Mit der Motivation für den Kampf hebt Pfaffe Konrad die zentrale Bedeutung der christlichen Religion hervor, die einen großen Einfluss auf die *triuwe* der Vasallen zu ihrem Herrscher im Laufe des Krieges hat.

Darüber hinaus wird *triuwe* im Pfaffen Konrads Rolandslied auch im Sinne von Versprechen oder Geben eines Ehrenwortes dargestellt:

*Genelûn sîne triuwe dare gab,
er gevuogte in ze handen
den helt Ruolanden
unde andere sîne genôze* (PK R, 1983ff.)

und das wird von Genelun bestätigt:

des hân ich mîne triuwe gegeben (PK R, 2795)

Dem Verräter Genelun ist bekannt, dass das Ehrenwort für die Christen sehr viel bedeutet und aus diesem Grund bezieht er sich genau darauf, um seinen verräterischen Plan durchführen zu können. Genelun baut seinen Plan auf eine Hinterlist und missbraucht so den Begriff der *triuwe*. Die Bedeutung des Ehrenwortes besteht darin, dass das Vertrauen zwischen den Menschen bewahrt wird. In diesem Sinne kann das Ehrenwort zum Vermeiden eines möglichen Konflikts führen, sodass ihm eine friedensstiftende Funktion zugesprochen werden kann. Wie für die Christen, so hat das Ehrenwort für die Heiden denselben Sinn. Als Genelun Karls Botschaft König Marsilie überbracht hat, ärgert sich Marsilie sehr über die Botschaft von Karl und wird

handgreiflich Genelun gegenüber. Marsilies Verhalten wird von seinen anwesenden Vasallen, die versucht haben, den Streit zu beenden, kritisiert:

*Si sprechent uns an die triuwe –
nû muoz uns harte riuwe,
daz der vride ie wart getân – (PK R, 2101ff.)*

*scholte man in in triuwen erslagen,
von dem wir alle unser êre mûgen haben?
von Genelûne einem
gevrôwent sich alle heiden. (PK R, 2155ff.)*

Obwohl die Vereinbarung zwischen Genelun und den Heiden, Roland und seine Kampfgefährten zu töten, den Gegensatz von *triuwe* seitens Genelun aufzeigt, wollen die heidnischen Vasallen das von ihnen gegebene Wort auf keinen Fall brechen. Sie fühlen sich durch das Ehrenwort verpflichtet, Genelun, mit dem sie unter Eid Freundschaft geschlossen haben, als Zeichen ihrer *triuwe* nicht im Stich zu lassen. Das Eingreifen von Marsilies Ratgeber führt zur erfolgreichen Durchführung des von Genelun fingierten Plans. Wäre Marsilies Streit mit Genelun eskaliert, so wäre der Rückzug Karls nicht möglich gewesen. Demzufolge kann *triuwe* in diesem Kontext als Grund für den Erfolg betrachtet werden. An einer späteren Stelle wird im mittelhochdeutschen Rolandslied die Verbindung zwischen Versprechen, Ehrenwort und *triuwe* aufgegriffen. Bei seiner Rückkehr zu Kaiser Karl bittet Genelun den Herzog von Baiern Naimes darum, Karl über seine Ankunft zu informieren. Er appelliert dabei an die Treue Naimes und den Respekt, den er bei Kaiser Karl genießt:

*„Naimes, du bist ein getriuwer hêrre.
der kaiser hæret dich gerne.
er ist dir gnædic unde holt.“ (PK R, 2775ff.)*

Daraufhin geht der ahnungslose Naimes zu Kaiser Karl und informiert ihn über Geneluns Erfolg bei den Heiden und dass Genelun den Heiden als Garantie sein Ehrenwort gegeben habe:

*„Dû scult Genelûn sagen,
ich ne hân nieman sô lieben,
durch den ich welle liegen.
ich ne lâze in nicht unterwegen,
swâ er sîne triuwe hât gegeben.“ (PK R, 2838ff.)*

*„Genelûn, lieber man,
du hâst getriuwlîchen wider mich getân.“ (PK R, 2895f.)*

Im Gegensatz zu Genelun wird Karls *triuwe* in den obengenannten Versen mit Nachdruck zum Ausdruck gebracht. Kaiser Karl würde den für ihn immer noch treuen Vasallen niemals verraten. Die Beschreibung der Treue Karls ist ein Zeichen dafür, dass nur eine gegenseitige *triuwe* zu einer gut funktionierenden vasallischen Beziehung führen kann. Von diesem Prinzip

ausgehend handelt Karl der Große auch, als ihm Naimes die Botschaft von Genelun überbringt. Der ahnungslose Kaiser wird alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel einsetzen, damit Genelun sein Wort bei den Heiden halten kann. Kaiser Karls Bereitschaft, Geneluns Plan durchzuführen, beruht auf unbegrenztem Vertrauen zu Genelun, der dieses Vertrauen anschließend missbraucht. An dieser Stelle stellt Pfaffe Konrad die bedingungslose *triuwe* Karls der *untriuwe* Geneluns gegenüber. Dadurch wird einerseits die *triuwe* Karls unterstrichen, andererseits wird Geneluns Verrat als Zeichen seiner unbegründeten *untriuwe* dem Publikum vor Auge geführt und stark kritisiert. Bis zu diesem Punkt des Handlungsverlaufs ist ein Verrat seitens Genelun für Karl unvorstellbar, da es sich hier in erster Linie um einen religiösen Kampf handelt.

Neben der zahlreichen Verwendung des Begriffs *triuwe* lassen sich viele *triuwe*-Handlungen in Konrads Epos auf die Punkte Herrschaft und Vasallität zurückführen. Den tapferen Ritter Roland, der Anführer der Nachhut, schmerzt der Tod seiner Kampfgefährten durch die Heiden sehr. Er beweint die toten christlichen Ritter heftig und in ihm entsteht ausgelöst durch Trauer ein anderes Gefühl, nämlich das des Zornes. Schmerzerfüllt übt Roland mit seinem Schwert Durndart blutige Rache an den Heiden für den Tod seiner Männer in der Nachhut. Darüber hinaus sammelt Roland kurz vor seinem Tod die Leichen der gefallen Christen zusammen und versucht erfolglos, sein Schwert in den Fluss zu werfen, damit es nicht in die Hände der Heiden gelangt. Rolands Handlungen stellen seine absolute *triuwe* als Karls bester Lehnsmann und gleichzeitig seinem Neffen und damit Familienzugehörigem dar. Durch ihre Versicherung vor der Racheschlacht, den Kaiser bis zum Tode zu begleiten (vgl. PK R, 7871ff.) und ihre schmerzhaftige Klage über den Tod aller Ritter in der Nachhut, v.a. Rolands Tod (vgl. PK R, 7936ff.), wird die *triuwe* der Franzosen deutlich hervorgehoben.

Auf der Seite der Heiden wird durch ihre freiwillige Bereitschaft, gegen den Anführer des christlichen Heers Roland anzutreten und das Ansehen des spanischen Reiches zu bewahren, ihre vasallische Treue zum Ausdruck gebracht. Allerdings macht Pfaffe Konrad durch die Darstellung der vielfachen Heidenflucht während der Schlacht auf die Unterlegenheit der Heiden den Christen gegenüber, die in ihrer Niederlage in der Racheschlacht ihren Ausdruck findet, aufmerksam.

Die Darstellung der herrschaftlichen und vasallischen *triuwe* im altfranzösischen Rolandslied und in der mittelhochdeutschen Bearbeitung des Pfaffen Konrad weist an vielen Stellen mehrfache Übereinstimmung auf. In beiden Texten besitzen die Ritter auf den jeweiligen Seiten die Fähigkeit zur *triuwe*, was sich hier exemplarisch anhand der Vasallität zeigen lässt. Es kann festgestellt werden, dass es sowohl den heidnischen als auch den fränkischen Vasallen bewusst

ist, welche Aufgaben von ihnen als Lehns Männern erwartet werden und sie handeln dementsprechend im Interesse ihrer Lehnsherren, aber auch in ihrem eigenen Interesse. Ersteres offenbart sich besonders in den Beratungsszenen, in denen sie Kaiser Karl bzw. König Marsilie mit Rat zur Seite stehen.

Wird aber die Handlungsmotivation in Konrads Rolandslied näher betrachtet, führt dies zum Ergebnis, dass Pfaffe Konrad hier die Christen und die Heiden in unterschiedlicher Weise darstellt. Während die Heiden als Kämpfer, die nach irdischem Lohn und weltlichen Gütern streben, gezeichnet werden, präsentiert er die christlichen Ritter als *Miles Dei*, die durch keinerlei materielle Gründe für den Kampf gegen die Heiden motiviert zu sein scheinen. Allein der Schutz bzw. die Verbreitung des Christentums stellen für sie die wichtigsten Ziele dar. Sie betrachten den Krieg als Buße für ihre Sünden. Aus diesem Grund verteidigen sie ihren Glauben bis zum Tode mit der Hoffnung, von Gott ins Himmelsreich aufgenommen zu werden. Indem Karl den Auftrag von Gott erhält, einen Kriegszug nach Spanien zu führen, um dort das Christentum zu verbreiten, wird die vasallische Treue der Franken eng mit der *triuwe* Gott gegenüber verknüpft. Indem die christlichen Kämpfer sich treu zu Karl erweisen, wird auch ihre *triuwe* Gott gegenüber unter Beweis gestellt.

Hier ist der große Unterschied in der Darstellung der Heiden und der Christen zwischen der altfranzösischen Vorlage und dem mittelhochdeutschen Rolandslied des Pfaffen Konrad zu konstatieren. Auf der Seite der Heiden lässt sich kein Zeichen der religiösen Treue feststellen. Die Heiden fühlen sich von ihren Göttern im Stich gelassen und anstatt ihrer Treuen den Göttern gegenüber unter Beweis zu stellen, erklären sie ihre Götter als Ergebnis ihres Scheiterns für schuldig (vgl. PK R, 7136ff.).²⁵

Ferner lässt sich festhalten, dass die Schilderung der Treue in der Vorlage der Verstärkung und Verbreitung der Herrschaft dienen soll. Durch Konrads Darstellung hingegen wird mit der *triuwe* der anscheinend heilige Krieg durch die Hervorhebung des religiösen Motivs legitimiert und gerechtfertigt. Damit kann die negative Zeichnung der Handlungen der Heiden im Gegensatz zu der positiven Aufladung der Christen im gesamten mittelhochdeutschen Rolandslied begründet werden. Außerdem lässt sich feststellen, dass die Verbreitung und Vermehrung der kaiserlichen Herrschaft im mittelhochdeutschen Rolandslied darauf abzielen, das Christentum im heidnischen Land zu verbreiten. Der Zusammenhang zwischen der Vermehrung des Reichs Karls und der Verbreitung des Christentums wird durch den Auftrag, den Kaiser Karl von Gott erhalten hat, hergestellt. Vor diesem Hintergrund lässt

²⁵ Vgl. das Unterkapitel zu *triuwe* und Religion.

sich sagen, dass beim Pfaffen Konrad die Überlegenheit der Christen in ihrem festen Glauben an Gott und weniger in ihrer militärischen Macht liegt.

3.1.4 *Untriuwe* und Verrat

Im Rolandslied wird nicht allein von *triuwe* erzählt. Schon bei der Bestimmung Geneluns als Abgesandten des Kaisers zu König Marsilie werden Signale gesetzt, die auf das Gegenteil Untreue hindeuten könnten. Roland, der Stiefsohn Geneluns, schlägt vor, Genelun als Boten zur Aushandlung mit König Marsilie zu schicken. Dieser Vorschlag findet bei Genelun keinen Gefallen. Er reagiert darauf sehr bestürzt und ärgert sich sehr über seinen Stiefsohn Roland. Er wirft Roland *untriuwe* vor: *vergezzen hâst dû der triuwen* (PK R, 1396). Genelun geht davon aus, dass Roland es auf sein Erbe abgesehen hat. Die Anschuldigung der Untreue wird von Roland mit Nachdruck zurückgewiesen: *ich ne phlege nicht untriuwen* (PK R, 1480). Roland, der Führer der Christen und der selbst bereit ist, als Bote mit König Marsilie zu verhandeln, kann nicht untreu sein. Außerdem kann anhand des Textes nicht belegt werden, dass Geneluns Vorwurf begründet ist. Zwar sieht Roland Genelun als einen geeigneten Boten, der mit seiner Erfahrung und Kühnheit die Verhandlungen mit König Marsilie am besten führen kann (vgl. PK R, 1364–1379). Der Text zeigt einen deutlichen Widerspruch zwischen dem äußeren und inneren Erscheinen Geneluns. Während er äußerlich positiv dargestellt wird, ist er von innen verfault und voller Würmer (vgl. PK R, 1953–1974). Durch diesen Kontrast zwischen dem Äußeren und dem Inneren wird deutlich auf Geneluns *untriuwe*, die zu seinem Verrat führt, aufmerksam gemacht.

Im Zusammenhang mit dem Verrat Geneluns tauchen die Wörter *untriuwe* oder *ungetriuwe* sehr häufig im Text auf. Geneluns Verrat wird mehrfach vom Erzähler verurteilt:

*Genelûn verkouphte wider die heiden
mit ungetriuwen listen
manigen hêrlichen kristen.* (PK R, 1937ff.)

wie starke diu untriuwe ûz brast. (PK R, 1943)

In deme râte sâzen ungetriuwe hûsgnôze. (PK R, 1945f.)

Die scharfe Kritik des Erzählers über den Verrat Geneluns deutet auf die Gefahr hin, die er den Christen aussetzt und zum Tode von tausenden christlichen Kämpfern führt. Die Kritik des Erzählers wird in den folgenden Versen mehr verschärft:

*unze si alle samt swuoren,
daz si Ruolanden slüegen,
Olivieren, den snellen,
unde andere ir gesellen mit Genelûnes volleiste.*

*wande in sîneme geiste
was nehein triuwe* (PK R, 1948ff.).

Nach der Beratung zwischen den Heiden und Genelun über die Vernichtung von Roland und seinen Gefährten wird Genelun jede Spur von *triuwe* aberkannt. Genelun wird im Anschluss daran als *ungetriuwe* bezeichnet oder ihm wird die *untriuwe* direkt zugeschrieben, wenn es heißt: *Dô sprach der ungetriuwe râtgebe* (V.2339). Hier wird Genelun die Rolle des untreuen Ratgebers zugeschrieben.

*tuon ave ich dir daheinen rât
unde daz ez underwegen bestât,
sô saget man von mir niuwiu mære.
si redent, daz ich ungetriuwe phlæge.* (PK R, 2359ff.)

Interessanterweise ist es ausgerechnet Genelun, der die Christen verraten hat und der fürchtet, dass man ihm Untreue vorwirft. Es scheint, dass Genelun nach dem Verrat nicht mehr fähig ist, die ernste Situation, in der sich die Christen befinden, zu beurteilen.

*Nu müezen wir alle wole klagen.
swenne wir hæren sagen
die grôzen untriuwe,
sô muoz uns balde riuwe,
daz ie dahein kristen man,
der touphe an sich gewan,
ie geriet den mort.* (PK R, 2375ff.)

Geneluns Verrat wird hier vom Erzähler sehr stark kritisiert. Es ist für den Erzähler unvorstellbar, dass ein getaufter Christ dazu fähig ist zum Mord seiner Brüder im Glauben aufzufordern. Dadurch wird der Verrat als eine Tat, die aus *untriuwe* entsteht, sehr stark betont.

*diu helle sî ime iemer gare,
daz er ungetriuwliche
verriet zwei rîche* (PK R, 2400ff.).

Auch an dieser Stelle wird auf den Verrat Geneluns hingewiesen. Die genannten Verse beschreiben Geneluns Verrat als *untriuwe* gegenüber beiden Seiten. Auf der einen Seite ist Genelun durch seine Vereinbarung mit den Heiden, ihnen Roland und seine Gefährten auszuliefern, den Christen gegenüber untreu. Auf der anderen Seite führt er die Heiden durch seinen Rat in den sicheren Tod. Es ist Genelun wohl bekannt, dass sich die Christen nie zurückziehen werden, bevor sie nicht den Tod Rolands und seiner Gefährten gerächt und alle Heiden nicht vernichtet haben. Wenn man diese Tatsache in Betracht zieht, sollte Geneluns Verrat der Grund dafür sein, dass neben den Heiden viele tausende von den Christen ums Leben gekommen sind. Aus diesem Grund wird Genelun mehrfach im Text als *ungetriuwe* bezeichnet:

mit samt dem ungetriuwen Genelûne.
Dô sprach der ungetriuwe man (PK R, 2414f.)
Dô sprach der ungetriuwe man (PK R, 2453)
dô fröute sich der ungetriuwe man (PK R, 2514)
dô sprach der ungetriuwe herzoge (PK R, 2535);
dô sprach der ungetriuwe man:
‘wolt got, hêtesu si alle nu erslagen,
des fröute sich mîn sêle
ir hôchvart müet mich vil sêre.’ (PK R, 2581ff.)
sô wart diu untriuwe geschendet. (PK R, 9015)
si fuorten den verrâtære
wider über daz gebirge
gegen sînem hêrren Marsilien,
sînen untriuwen ze scam. (PK R, 6125ff.)

Diese Verse zeigen Genelun als einen Vasallen, dessen Verhalten durch Hass und Neid bestimmt wird. Es scheint, dass Genelun mit der Tatsache nicht zufrieden ist, dass Roland, Olivier und ihre Kampfgefährten eine besondere Rolle am Hof Karls haben und viele Entscheidungen des Kaisers beeinflussen. Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass Geneluns *untriuwe* mit Ehrgeiz und Streben nach einer besseren Position am Hof Karls verbunden ist. Genelun handelt nicht als ein gläubiger Christ, der seine *triuwe* immer unter Beweis stellen sollte. Im Gegenteil zeugen sich seine Handlungen mehr von irdischen Beweggründen, die in keinem Zusammenhang mit seinem Glauben stehen. Diese Tatsache kann die mehrfache Darstellung von Genelun als *ungetriuwe* erklären.

Kor mir Ruolanten gewinnen,
sô hân ich allen mînen willen.
im ne gefristet nieman daz leben,
des hân ich mîne triuwe gegeben. (PK R, 3795ff.).

König Marsilie und Genelun haben denselben Willen und folgen demselben Ziel, nämlich Roland zu töten. Marsilies Wunsch, Roland tot zu sehen, ist berechtigt, da Roland eine Gefahr für das spanische Reich darstellt. Aber dass Genelun alles tut, damit Roland ums Leben kommt, lässt sich nur mit seiner unbegründeten Untreue erklären. Außerdem nimmt Genelun die Geschenke von König Marsilie und den anderen Heiden gerne an und lässt die Zukunft seines Sohnes Baldwin absichern (PK R, 2713–2733). Durch die Annahme der Geschenke werden die Habgier Geneluns und sein Streben nach materiellem Gut den Rezipierenden des Rolandsliedes vor Augen geführt. Damit passt Genelun nicht in das Konzept des *miles christianus*, der normalerweise der irdische Lohn überhaupt nicht interessiert und der ausschließlich nach hohen

spirituellen Zielen strebt (vgl. Weddige, 1997: 175ff.). Der Erzähler kritisiert die unchristlichen Eigenschaften wie Untreue, Habgier und Neid, die mit Geneluns Verrat verbunden sind:

*untriuwe nemac nicht gesigen,
diu hôchnuot muoz ie unter geligen.* (PK R, 4885f.)

Durch die Feststellung des Erzählers, dass *untriuwe* nie siegen kann und Hochmut immer unterliegen muss, werden *triuwe* und Demut als zentrale Tugenden der Christen gepriesen.

Im Zusammenhang mit dem Verrat wird Treue im Hinblick auf Verwandtschaft und Vasallität hervorgehoben:

*Zernubiles ledigete sîne triuwe
im ze vil micheler riuwe.* (PK R, 5053f.)

Triuwe im ersten Vers bezieht sich auf Treue zu einem Herrn, einem Freund oder Kampfgefährten, dem man sein Versprechen gegeben hat. Da Zernubele König Marsilie vor der Schlacht von Ronceval versprochen hat, ihm Roland in Eisenketten zu bringen (vgl. PK R, 3777f.), kämpft er gegen Roland kraftvoll und edel bis er den Tod durch Roland findet. Dies bestätigt, dass die Heiden, obwohl sie ungläubig sind, die Fähigkeit zur *triuwe* angesichts der Herrschaft und Vasallität besitzen.

*Genelûnen, mîn æhaim,
daz er untriuwe nehain
an den hât begangen* (PK R, 8791ff.)
*ich wil mit mîme swerte
sîne triuwe im erherte.* (PK R, 8797f.)

*Binabel sich vermezzen hât,
er welle in der untriuwen bereden.
Genelûn hât sie durch miete hin gegeben
unt hât ungetriuwlichen
gerâten an daz rîche* (PK R, 8826ff.)

*si hêten sich selben vertailet,
alle die untriuwen geselle wâren
unt sich für Genelûnen gâben.* (PK R, 8996ff.)

Geneluns Verwandten, die versuchen, ihn vor dem Gericht zu verteidigen, werden als Mittäter betrachtet und auf diese Weise wird ihnen ebenfalls *untriuwe* vorgeworfen, da sie auf der falschen Seite stehen. Es scheint, dass die Verwandten von Genelun mehr Wert auf Verwandtschaft legen. Da Genelun mit seiner Verbündung mit König Marsilie gegen Kaiser Karl auf der Seite des Unrechts steht, wird Binabels Versuch, die Unschuld Geneluns durch Zweikampf zu beweisen, als Untreue betrachtet: *der untriuwen bistu geselle* (PK R, 8972). Für die anderen Franzosen am Kaiserhof steht die religiös motivierte *triuwe* über allen anderen Werten. Deshalb können sie Geneluns Verteidiger zwangsläufig nur als untreu ansehen.

3.1.5 *Triuwe* gegenüber Toten

Im mittelhochdeutschen Rolandslied nimmt die Darstellung des harten Kampfes zwischen den Christen und den Heiden einen wichtigen Platz ein. Sowohl in der Schlacht von Ronceval als auch in der Racheschlacht müssen die meisten Krieger beider Seiten ihr Leben lassen. Im Folgenden soll der Umgang der Christen bzw. der Heiden mit ihren toten Kämpfern erläutert werden.

Auf Geneluns verräterischen Rat hin zieht sich Kaiser Karl mit seinem großen Heer von Spanien zurück. Unter der Führung von Roland bilden zwanzigtausend Ritter die Nachhut des Heers, die das eroberte Land sichern soll. Nach Karls Abzug wird bei Ronceval die Nachhut von den Heiden angegriffen. Eine blutige Schlacht tobt lange. Während der Schlacht von Ronceval müssen die Heiden mehrmals die Niederlage hinnehmen. Aber nach jeder Niederlage der Heiden, wenn die Christen glauben, dass sie schon den Sieg errungen hätten, erscheint ein weiteres großes heidnisches Heer zur Unterstützung und greift die Christen erneut an. Die Heiden und Christen finden auf dem Schlachtfeld in unermesslicher Zahl den Tod. Am Ende der Schlacht werden alle christlichen Ritter in der Nachhut, einschließlich Olivier, Bischof Turpin und dem Anführer Roland, getötet. Auf der Seite der Heiden werden die meisten Ritter vernichtet. Marsilies Arm wird von Roland abgeschlagen und Marsilie und die noch am Leben gebliebenen Heiden müssen die Flucht ergreifen. Auf dem Schlachtfeld liegen sehr viele Tote, so dass man den Fuß nicht auf die bloße Erde setzen kann. Es lässt sich fragen, was mit den Toten passieren wird.

Der Umgang mit den in der Schlacht gefallenen Krieger wird zuerst beim Streit zwischen Roland und Olivier um das Blasen des Horns thematisiert. Wegen der großen Verluste der Christen in der Schlacht will Roland nun ins Horn blasen, um Kaiser Karl zu benachrichtigen. Olivier findet, dass es für das Hornsignal zu spät sei und gibt Roland die Schuld daran (PK R, 6025), da jener seinen Vorschlag, das Horn rechtzeitig zu blasen, abgelehnt hatte. Bischof Turpin bittet die beiden Helden, den Streit beizulegen und findet es wichtig, Karl das Hornsignal zu schicken. Er begründet seinen Vorschlag wie folgt:

*nû der kaiser en mac
uns gehelven enzît,
er richtet unseren lîp.
sine mügen sich ûf der erde
vor im nicht verberge.
si nement unsere lîchenâmen,
si fürent si zewâre
in gesegente kirichhöve.
sô wünschent uns heilige biscöfe*

*umbe got gnâden
mit anderen unseren mâgen
unt bevelhent uns der erde.
wirne sculen den vogeln nicht ze taile werde. (PK R, 6040 – 6052)*

Bischof Turpin erwähnt zwei Gründe für seine Bitte, das Horn zu blasen, um Karls Rückkehr nach Ronceval zu sichern, nämlich die Rache für den Tod seiner Vasallen und deren Bestattung. Die Bestattung der Toten ist ein wichtiges Ritual im christlichen Glauben. Außerdem liegen die Toten in diesem Fall auf einem Schlachtfeld und es besteht die Möglichkeit, dass sie von Tieren gefressen werden könnten, wenn sie über längere Zeit ungeschützt dort verblieben. Daher kommt die Bestattung der Toten in dieser Situation eine besondere Bedeutung zu. Sie dient hier in an erster Stelle dem Schutz der Toten vor wilden Tieren. Darüber hinaus erweist man diesen toten Helden die Ehre, indem sie nach christlichem Ritual mit Gottesdienst bestattet werden und dadurch das Seelenheil erlangen können. In diesem Zusammenhang ist die Bestattung ein Zeichen der *triuwe* den Toten gegenüber. Die Bestattung der in der Schlacht gefallenen christlichen Ritter kann als zweifache *triuwe*, also eine vasallische und religiöse Treue, betrachtet werden. In Bezug auf Vasallität stellt der Schutz die Treue der Vasallen bzw. des Lehnsherrn dar. Angesichts der Religion gilt der Gottesdienst mit dem Gebet für die Toten als Zeichen der religiösen *triuwe*. Dass die Bestattung ein Beweis für die religiöse *triuwe* ist, kann damit erklärt werden, dass das Blasen des Horns ausgerechnet von Bischof Turpin vorgeschlagen wird. Roland folgt Turpins Rat und bläst schließlich das Horn. Es wird ihm nun bewusst, warum Karl mit seinem Heer nach Ronceval kommen muss. Während der Schlacht von Ronceval lässt sich Rolands Treue gegenüber seinen gefallenen Mitkämpfern an vielen Stellen feststellen. Kurz vor seinem Tod sammelt Roland die Leichen der zwölf Gefährten zusammen:

*Ruolant urloubes bat,
Turpîn im das daz gap,
daz er die zwelve zesamene trüege
unt si in der erde begrüebe.
dô gie der helt Ruolant,
alle zwelfe er si vant.
mit manigem zahere
brâcht er si zesamene. (PK R, 6729 – 6738)*

Roland will mit dem Zusammentragen der Leichen ermöglichen, dass Kaiser Karl deren Leichen schnell findet und bestattet, ohne lange suchen zu müssen. Rolands Handlung zeugt von seiner *triuwe* gegenüber seinen toten Kampfgefährten. Darüber hinaus wird Rolands *triuwe*

durch seine Wehklage und sein wiederholtes Weinen hervorgehoben, mit dem er abermals seine Zugehörigkeit und den Schmerz über den Verlust seiner Gefährten zum Ausdruck bringt.

Als Karl mit seinen Vasallen in Ronceval angekommen ist, können sie alle ihre Tränen nicht zurückhalten. Der schreckliche Tod ihrer Verwandten, Freunde und Vasallen schockiert sie noch immer (vgl. PK R, 6958). Auch Kaiser Karl muss um die Toten und besonderes Roland, Olivier und Bischof Turpin bitter klagen:

*vil kûm er rekante
Ruolanten unt Olivieren
unt Turpîn, den mæren.
vil grôz wart diu clage sîn (PK R, 6969ff.)*

Während seiner Klage um seine toten Vasallen betet Karl ständig und bittet Gott um den Sieg, damit er für den Tod seiner Krieger Rache nehmen könne (vgl. PK R, 6990ff.). Karl handelt hier in seiner Funktion als Lehnsherr, der verpflichtet ist, seinen Vasallen Schutz zu gewährleisten. Da er sie nun nicht mehr schützen kann, will er sie rächen. Bevor er den Rachezug und die Heiden verfolgt, lässt er die christlichen Toten in Ronceval bewachen:

*er sprach: ‚liebe friunte mîne,
nemet tûsent mîner helde
unt hûetet an disem velde,
unz ich wider her zuo iu kom.
got lônnet iu sîn vil wo.
die heiligen lichennâme
behilve ich ze iuweren gnâden (PK R, 7031ff.)*

Kaiser Karl bringt Schutz mit Religion in Verbindung, indem er den wachenden Rittern Gottes Lohn in Aussicht stellt. Hier wird im Prinzip doppelter Schutz angeboten, sowhol der Schutz der Toten durch die Wächter, als auch der Schutz der Wächter, die von Gott belohnt und damit beschützt werden, wenn sie auf die Leichname aufpassen. An dieser Stelle kann man davon ausgehen, dass sich Karl auf den Auftrag Gottes für den Kriegszug in Spanien, der im Prolog genannt wird, bezieht. Durch das Erscheinen des Engels mit dem Auftrag: *nim du volleclîchen gerich* (PK R, 7014) betont Pfaffe Konrad die Verbindung von Karls Herrschaft zu Gott stark. Es wird von Konrad vor Augen geführt, dass Kaiser Karl ausschließlich im Auftrag Gottes handelt. Sowohl sein Umgang mit den tot auf dem Schlachtfeld liegenden christlichen Kriegern als auch die geplante die Rache deuten auf seine *triuwe* gegenüber den Toten und gleichzeitig zu Gott hin. Es ist zu bemerken, dass beim Pfaffen Konrad die vasallische und religiöse *triuwe* in diesem Zusammenhang zusammenkommen. Der Grund dafür liegt darin, dass Konrad bei seiner Bearbeitung der altfranzösischen Vorlage großen Wert auf die Bedeutung der Religion gelegt hat.

Bei der Darstellung der Heiden lässt sich feststellen, dass im mittelhochdeuten Rolandslied der Umgang der Heiden mit ihren gefallenen Rittern sich von dem der Christen unterscheidet. In der Schlacht von Ronceval müssen zahlreiche Heiden auf ihr Leben verzichten. Mit seinem Schwert Durndart tötet Roland so viele Heiden, bis das Schlachtfeld mit Blut bedeckt wird:

*die tôten lâgen in allenthalben sîn
sam die hôhen berge.
daz bluot von manne verhe
fulte velt unde graben.
niemen nemachte den weg gehaben.
si wuoten in dem bluote unz an die knie. (PK R., 4146ff.)*

Nach der Vernichtung des ersten heidnischen Heeres wird erwartet, dass die Heiden ihre gefallenen Ritter aufsuchen und sie bestatten. Aber im Gegensatz zu den Christen kümmern sich die Heiden überhaupt nicht um ihre Toten auf dem Schlachtfeld. Anstatt die Klage der Heiden um ihre Toten darzustellen, wird nach jeder Niederlage der Heiden in Ronceval wiederholt berichtet, dass ein anderes heidnisches Heer herankommt und die Christen angreife (vgl. PK R, 4217ff.; 43711ff.; 4589ff.; 4660ff.; 4763ff.; 4875ff.). Zwar kämpfen die Heiden sehr hart und versuchen, den Christen große Verluste zuzufügen. Aber wenn der Kampf auf dem Schlachtfeld heftig wird und sie von den christlichen Kriegern bedrängt werden, ergreifen sie die Flucht:

*cristen, die helde,
vaste durch drungen,
flüchte si sie twungen. (PK R, 4340ff.)*

Wenn die Heiden fliehen, können sie den Tod ihrer Mitkämpfer nicht rächen. Die Flucht der Heiden stellt ihre Feigheit dar, das hängt auch mit den religiös motivierten Beweggründen für die Heiden zusammen, die sie nicht zu einer ähnlichen Handlungsweise wie die der Christen führen würde, und kann als ein Zeichen ihrer *untriuwe* gegenüber den toten heidnischen Rittern betrachtet werden.

Nach der Auseinandersetzung mit der Darstellung der *triuwe* gegenüber den Toten soll anschließend diese mit der Darstellung in der altfranzösischen Vorlage verglichen werden.

Die Darstellung des Umgangs mit den Toten in der Vorlage stimmt mit der im Rolandslied des Pfaffen Konrad überein. Wie bei Konrad rechtfertigt Erzbischof Turpin seine Meinung, dass Roland das Horn blasen soll, mit der Rache, die von Karl und seinem Heer geübt werden soll sowie mit der kirchlichen Bestattung:

*Venget li reis, si nus purrat venger;
Ja cil d'Espaigne ne s'en deivent turner liez.
Nostre Franceis i descendrunt a pied,*

*Truverunt nos e morz e detrenchez,
leverunt nos e bieres sumers,
Si nus plurrunt de doel e de pitet,
Enfuerunt en aitres de musters;
N'en mangerunt ne lu ne porc ne chen*²⁶. (afr R, 1744ff.)

Der Verfasser der Vorlage hebt mit diesen Versen die Bedeutung der Bestattung bzw. der Rache stark hervor. Bestattung und Rache gelten in der Vorlage wie auch bei Pfaffen Konrad als Zeichen der Treue gegenüber den in der Schlacht erschlagenen Rittern. Obwohl in der altfranzösischen Vorlage die Religion als Motiv für den Kampf nicht betont wird, bezieht sich der Autor auf religiöse Rituale in Bezug auf die Bestattung der fränkischen Krieger. Daher können die Franken, da sie Christen sind, durch ihre Klage um die Toten und die Bestattung ihre Treue gegenüber ihren im Krieg gegen die Heiden gefallenen Helden unter Beweis stellen. Hingegen lassen sich bei der Darstellung der Heiden im altfranzösischen Text keine Zeichen der Treue den auf dem Schlachtfeld ums Leben gekommenen Rittern gegenüber feststellen. Während die Franken ihre Toten zu schützen versuchen und sie bewachen lassen (PK R, 2434ff.), werden die heidnischen Toten einfach auf dem Schlachtfeld in ihrem Blut liegen lassen. Es scheint, dass die Treue zu den Toten sowohl in der Vorlage als auch in der mittelhochdeutschen Bearbeitung in erster Linie durch den christlichen Glauben motiviert wird. Zwar können die Heiden ihre Treue im Hinblick auf Vasallität an vielen Stellen beweisen, aber da sie an den wahren Gott nicht glauben, ist es ihnen nicht möglich, die Treue gegenüber ihren getöteten Kämpfern unter Beweis zu stellen.

3.1.6 *Triuwe* und Religion

Im mittelhochdeutschen Rolandslied spielt *triuwe* eine zentrale Rolle. Da es im Rolandslied um die Darstellung des Krieges zwischen den Christen und Heiden geht, kommt der *triuwe* eine besonders wichtige Bedeutung zu. In einer Kriegssituation muss sich ein Krieger voll und ganz auf seine Mitkämpfer verlassen können. Die Grundlage für diese Art der Zusicherung kann durch *triuwe* garantiert werden. Im Folgenden sollen die Stellen, in denen *triuwe* vorkommt, gesammelt und analysiert werden. Besonders wird auf religiöse Treue und *triuwe* in Bezug auf Vasallität, Freundschaft und Verwandtschaft eingegangen. Da der Pfaffe Konrad von Anfang an Religion in den Mittelpunkt seiner Dichtung stellt, wird sich zuerst im Folgenden mit der religiösen *triuwe* auseinandergesetzt.

²⁶ Der König möge kommen und uns rächen / Die aus Spanien sollen nicht fröhlich davonziehen / Unsere Franken werden hier von Pferd steigen / Sie werden uns auf Bahren auf Packpferde hieven / Und uns aus Schmerz und Mitleid beweinen / Sie werden uns auf Kirchenfriedhöfen bestatten / So werden uns weder Wölfe noch Schweine noch Hunde fressen. (PK R., 1744ff.).

Der Prolog des Rolandsliedes des Pfaffen Konrads kann als Zeichen dafür gesehen werden, dass Religion im mittelhochdeutschen Rolandslied eine zentrale Rolle spielt. Gleich zu Beginn wird hier klar gemacht, dass Karl im Auftrag Gottes handele. Er sei *gottes dienstman*, der andauernd in seinem nächtlichen Gebet Gott um die Vermehrung des Christentums und die Rettung der ungläubigen Heiden bitte. Außerdem soll ihm Gottes Hilfe durch das Erscheinen des Engels mit dem Auftrag Gottes, nach Spanien zu ziehen, zugesichert worden sein. Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass es im Rolandslied des Pfaffen Konrads um einen religiösen Krieg handelt, nämlich einen zwischen den Christen und den Heiden, wobei letzteren vorgeworfen wird, Götzen anzubeten anstatt an Gott zu glauben. Im Folgenden soll auf den Aspekt der Religion und die Zeichen der religiösen *triuwe* im Erzähltext eingegangen werden. Anschließend folgt ein Vergleich im Hinblick auf Religion und Treue mit dem altfranzösischen Rolandslied.

Das Schwert von Roland namens Durndart wird von einem Engel zu Kaiser Karl gebracht: *ze Moriana in dem tal / der engel dich mî herren brâchte* (PK R, 6862f.). Man kann behaupten, dass es sich dabei um ein Schwert Gottes handelt, was die unglaubliche Stärke des Durndarts begründet. Deshalb will Roland kurz vor seinem Tod sein Schwert zerbrechen. Als er daran scheitert, will er es ins Meer werfen, damit durch es den Christen keinen Schaden zufügen kann (vgl. PK R, 6807ff.).

Um die Bedeutung der Religion in seiner Dichtung zu betonen, nimmt Pfaffe Konrad mehrfach Bezug auf biblische Stellen, die die Bedeutung der Treue aufweisen: *der hêrre, der ist getriuwe unt gewære* (PK R, 9038). Dem Vers nach wird Gott als Inbegriff der Treue geschildert. Da Kaiser Karl von Gott beauftragt wird, das Christentum zu verbreiten, ist für ihn *triuwe* ein wichtiger Begriff: *untriuwe ist im lait. er minnet rechte wârhait* (PK R, 9053f.). Kaiser Karl wird als treuer Vertreter Gottes dargestellt. Dass er Treulosigkeit hasst und die göttliche Wahrheit liebt, sind Hinweise darauf, dass er im Namen Gottes handelt und sein Handeln dadurch legitimiert wird. Aus diesem Grunde ist ihm Gottes Beistand sicher. Diese enge Verbindung zu Gott gilt nicht nur für Kaiser Karl, sondern für alle Christen, die mit ihm denselben Zielen folgen. Die christlichen Ritter werden oft von Konrad als *wâre gotes helede* (PK R, 980), *die wâren gotes degene* (PK R, 3412), *gotes degene* (PK R, 3429), *wol ir gotes helede* (PK R, 3913), *die wâren gotes dienstman* (PK R, 4101), *die gotes herten* (PK R, 4279), *die gotes herstrangen* (PK R, 4299) *die wâren gotes kemphen* (PK R, 4436), *den gotes kinden* (PK R, 4586) und *die wâren gotes strangen* (PK R, 4637) bezeichnet. Diese Darstellung der christlichen Kämpfer erinnert das Publikum während des ganzen Verlaufs der Handlung daran, dass Religion und die mit ihr verbundene Treue der wichtigste Beweggrund für diesen Krieg

ist und soll andererseits die brutale Schilderung des Kampfes verharmlosen bzw. rechtfertigen. Im Anschluss daran stellt sich die Frage, wie sich die *triuwe* der Christen gegenüber Gott zeigt.

Die Charakterisierung der Christen und der Heiden gibt vor, für welche Gruppe Religion wichtiger ist. Im Gegensatz zu den Heiden, die für den irdischen Lohn kämpfen, sind die christlichen Kämpfer bereit, für den heiligen Glauben zu sterben. Als Lohn gilt für sie nur *die wâr[...]*n gotes minne (PK R, 3258). Sie wollen keine materiellen Güter. Ihr einziger Grund für den Kampf ist die Verteidigung des Christentums, weil sie ein Leben in Christo führen:

*jâ wâren die hêrren edele
in cristenlîchem lebene.
si hêten alle ain muot.
ir herze hin ze gote stuont.* (PK R, 3417ff.)

Mit diesen Versen hebt Pfaffe Konrad die unzertrennliche Bindung der Christen zu Gott, für den sie kämpfen, hervor. Aus diesem Grund fliehen die Christen nie vor dem Feind, wenn sie auch der Tod im Kampf bedroht. Sie fürchten den Tod überhaupt nicht, im Gegenteil scheint dieser ihr erklärtes Ziel. Der Tod stellt für sie den sofortigen Einzug in das Paradies dar. Der Krieg gegen die Heiden wird von den Christen als eine Möglichkeit dargestellt, um für ihre Sünden zu büßen. Sie führen vor dem Beginn jeder Schlacht religiöse Rituale durch: die Gewänder werden ihren Priestern angelegt, sie empfangen die Hostie, beten zum Himmel und bitten Gott um Vergebung (vgl. PK R, 3395ff.). Dies bedeutet, dass sich die christlichen Ritter ganz auf Gott verlassen und ihr Leben in seine Hand legen, der alleine über ihr Schicksal entscheiden kann. Dieser absolute Verlass der Christen auf Gott basiert in erster Linie auf ihrem Vertrauen in ihn und zeugt von einer wirklichen *triuwe* Gott gegenüber. Ferner zeigt sich das unerschütterliche Vertrauen in Gott in den Gebeten der Christen. Kurz vor seinem Tod betet Olivier zu Gott und bittet ihn um Gnade. Zum Gebet fallend sagt Olivier:

*hêrre, ich bevilhe dir Ruolanten.
dû scolt sîn genædiclîchen gedenken.
er was ie ain votchemphe
des heiligen glouben.
genâde ouch dînen getriuwen* (PK R, 6507ff.)

In dieser schwierigen Situation vergisst Olivier nicht, für Kaiser Karl und seinem Kampfgefährten Roland zu beten. Er lobt Roland vor Gott und bezeichnet ihn als treu. Das Niederknien beim Gebet, um Gott zu verehren, ihn um etwas zu bitten oder ihm zu danken, kann als ein Zeichen für die volle Demut, die zu den wichtigen Tugenden des Christentums gehört, angesehen werden und unterstreicht die enge Bindung der Christen zu Gott bis zum Ende ihres irdischen Lebens und darüber hinaus. Das Gebet für Karl und die anderen Christen wird nicht nur von Olivier verrichtet. Roland ist die Bedeutung des Gebets für seine christlichen

Brüder nicht entgangen. Trotz des bevorstehenden Todes und des Verlustes seines gesamten Heers betet Roland auch für die ihnen wohlgesonnenen Franzosen:

*unt umbe die süezen Karlinge
unt ander sîne untertâne.
die bevilhe ich zuo dînen gnâden.
alle, die in mit triuwen mainen,
lebentige oder verschaiden* (PK R, 6909ff.).

Das Gebet in solchen Situationen bezeugt Oliviers und Rolands festen Glauben an den christlichen Gott und ihre absolute Überzeugung, dass nur Gott ihren brüderlichen Christen die ewige Gnade schenken könne. Darüber hinaus zählt das Gebet für die Mitmenschen zu den Lehren des Christentums und wird als Zeichen der christlichen *triuwe* und der Fürsorge betrachtet. In diesem religiösen Zusammenhang wird die Treue der Christen, die sich ganz auf Gott verlassen, auch an anderen Stellen im Text nachdrücklich hervorgehoben:

*ain zuoversicht unt ain minne,
ain geloube unt ain gedinge,
ain triuwe was in allen.* (PK R, 3459ff.)

Die Christen, die die Wahrheit erkannt haben und an den für sie einzigen Gott glauben, werden hier gelobt. Durch den Glauben an den wahren Gott werden die Christen als eine zusammengehaltene Einheit geschildert, für die Gottes *minne* und *triuwe* die Grundlage ihrer Existenz darstellen. Die Verse spiegeln auch die positive Darstellung der Christen im gesamten deutschsprachigen Rolandslied wider, im Gegensatz zu dem meist negativ geschilderten Bild der Heiden, die wegen ihres Aberglaubens der Heiden verflucht werden:

*Haiden, die verworchten,
die got niene vorchten,
ir apgot si ûf huoben,
mit grôzer hôchvart si fuoren.* (PK R, 3465ff.)

Aus dieser Charakterisierung geht hervor, dass die heidnische Religion von den hier dargestellten Christen verachtet wird und dass die Heiden, da sie hochmütig sind, für die Hölle bestimmt sind. Denn Hochmut ebnet ihnen den Weg zum Verderben:

*daz diu diemuot hin ze himele stîget,
daz diu übermuot nider nîget
in die vinsteren helle.* (PK R, 3509ff.)

Demut und Hochmut stehen an dieser Stelle stellvertretend für das Christentum und die heidnische Religion. Dadurch wird einerseits der christliche Glaube, der mit dem Himmelreich gelohnt wird, gelobt, andererseits wird der Glaube an heidnische Götter, die niemanden helfen können, stark kritisiert. Es wird deutlich formuliert, dass der Pfaffe Konrad das Christentum

dem heidnischen Glauben überstellt. Diese Tatsache begründet die durchaus positive Darstellung der Christen und des Christentums in seiner gesamten Dichtung.

Im mittelhochdeutschen Rolandslied lässt sich die *triuwe* Gottes zu den Menschen an vielen Stellen belegen. In Konrads Text wird oft auf den gesicherten Beistand Gottes für die gläubigen Christen zurückgegriffen. An einer anderen Stelle heißt es:

*daz ist ain rechter hêrre,
der durch sîn liut
alsô grôz wunder tuot
ienoch hât er den selben sit.
swer im mit triuwen ist mit,
wil er zuo im ruofen,
er kan im wol gehelven.* (PK R, 5934ff.)

Der Beistand Gottes wird denjenigen zugesichert, die Gott ihre *triuwe* unter Beweis stellen. Dass Gott den Christen seinen Schutz gewährt, wird oft im Text erwähnt. Als Bischof Turpin im Kampf gedrängt und von dem heidnischen Herzog Abye angegriffen wird, sagt der Erzähler: *got in dar unter wol behielt* (PK R, 5504). Im Zweikampf gegen Paligen machen sich die Christen große Sorgen um Kaiser Karl, der verwundet wird und ihm der sichere Tod naht. Da greift Gott rechtzeitig ein:

*der kaiser begunde muoden.
dô wânten genuoge,
daz er scolte vallen.
die haiden begonden scallen,
des siges wâren si gewis.
dô kom im an der frist
ain trôst von himele.* (PK R, 8535ff.)
*der kaiser kom wider ze sîner craft,
sô er dâ vor nie sô starc wart.* (PK R, 8555f.)

Der Tod des Kaisers würde das Ende der weiteren Verbreitung des Christentums bedeuten und wäre somit ein großes Unglück für die Christen. Das kann Gott nicht zulassen wollen, da Kaiser Karl und die Christen ausschließlich im Auftrag Gottes handeln. Deshalb wird Karl durch ein Wunder gerettet. Göttliche Wunder geschehen nicht nur einmal im deutschsprachigen Rolandslied. Während der Schlacht von Ronceval werden die Christen von den an Zahl überlegenen Heiden bedrängt. Die Christen beten zu Gott und bitten ihn um seine Hilfe. Daraufhin lässt Gott seine Wunder geschehen. Es kommt ein wundersamer Wind vom Himmel zu den Christen. Sie können sich von dem mühsamen Kampf erholen, fühlen sich durch den Wind frisch und bekommen ihre Kräfte zurück (vgl. PK R, 5621ff.). Die Hilfe Gottes wird hier mit *triuwe*, Zuverlässigkeit, Vertrauen auf Gott und dem festen Glauben an ihn in Verbindung gebracht. Demzufolge können die nicht getauften Heiden keine Hilfe Gottes erwarten und von

ihren eigenen Göttern werden sie im Stich gelassen. Auch hier zeigt der Pfaffe Konrad einen großen Unterschied zwischen Christentum und der heidnischen Religion. Nur diejenigen, die an den einzigen christlichen Gott glauben, sind im Recht und können auf Gottes Gnade hoffen. An einer anderen Stelle wird erwähnt, dass Gott die gefallenen Christen barmherzig aufgenommen hat:

*der christen gelac dâ nidere
vierhundert und zehene
in dem vrône segene,
dâ diu kindelîn inne fuoren,
die durch got gemarteret wurden.
si wurden wol enphangen
mit engelgesange.
ê dienten si wol ir hêrren,
nû lônnet er in mit grôzen êren. (PK R, 4940ff.)*

Mit dem feierlichen Empfang der Christen im Himmel wird auf deren Treue aufmerksam gemacht. Dadurch wird auch die Zufriedenheit Gottes mit dem Dienst seiner gläubigen Kinder und der Erfüllung ihres Auftrages klar zum Ausdruck gebracht. Die Belohnung mit dem Himmelreich und dem ewigen Ruhm kann als Zeichen der *triuwe* Gottes zu den Gläubigen betrachtet werden, deren größtes Ziel ihre Aufnahme in Gottes Himmelreich ist.

Während in Konrads Rolandslied der Akzent auf Religion und auf sowohl *triuwe* Gottes zu Menschen als auch die Treue der Christen Gott gegenüber gelegt wird, ist eine intensive Auseinandersetzung und Thematisierung mit und von Religion im altfranzösischen Rolandslied nicht zu belegen. Durch Karls Darstellung kann festgestellt werden, dass im französischen Rolandslied Ritterschaft eine größere Bedeutung als Religion zukommt. Kaiser Karl wird von Ganelon als ein tapferer, vollkommener und weltlicher Ritter beschrieben, der seine Ritterschaft über alles stellt: *Meilz voelt murir que querpîr sun barnet* (afr R, 536)²⁷. Dem Zitat kann man entnehmen, dass es sich für Karl im Krieg in erster Linie um das Zeigen von Ritterschaft handelt. An dieser Stelle betont Pfaffe Konrad hingegen die Bindung Karls zu Gott: *deme keiser en mag nicht gewerren, die wîle er got will vlêhen* (PK R, 2351f.). Die Unbesiegbarkeit Karls besteht nicht wie in der Vorlage in seiner Ritterschaft, sondern in seinem festen Glauben und der dadurch zugesicherten Hilfe Gottes. Zwar können in der französischen Vorlage Stellen benannt werden, die darauf hinweisen, dass die Franken an das Christentum glauben und die christliche Religion für sie eine wichtige Rolle spielt. Die Franken hoffen so zum Beispiel oft, dass Gott ihnen die Kraft im Kampf gibt (vgl. afr R, 1045). Sie erhalten vor der Schlacht die

²⁷ Daß er eher stürbe, als seine Ritterschaft im Stich zu lassen. (afr R, 536)

Absolution (vgl. afr R, 1139f.). Außerdem erscheinen Karl Engel in seinen Träumen (vgl. afr R, V. 2445f.; V. 2526ff.). Darüber hinaus beten Olivier und Roland vor ihrem Tod zu Gott und bekennen ihre Sünden (vgl. afr R, 2013ff.; 2252ff.). Nachdem viele Franken auf dem Schlachtfeld von Roncevaux gefallen sind, verspricht ihnen Turpin das heilige Paradies als Lohn für ihren Kampf (vgl. afr R, 1521ff.). Trotz dieses Bezuges zur Religion werden die fränkischen Ritter nie als Gottesritter oder Gottesstreiter wie im Rolandslied des Pfaffen Konrad dargestellt. Sie werden im altfranzösischen Rolandslied viel mehr als weltliche Vasallen betrachtet, die ihrem Lehnsmanne dienen sollen. Roland beschreibt die Aufgaben der Vasallen im Kampf wie folgt:

*Pur sun seignor deit hom susfrirdestreiz
E endurer e granz chalz e granz freiz,
Sin deit hom perdre e del quir e del peil.
Or quart chascuns que granz colps [i]empleit²⁸ (afr R, 1010ff.)*

Beim Tod des Bischofs Trupin heißt es:

Morz est Turpin, le querreier Charlun²⁹ (afr R, 2242)

Diese Charakterisierung der Franken lässt eine Absicht des altfranzösischen Verfassers vermuten, der die Franken mehr als tapfere vollkommene Ritter und Vasallen sieht und darstellt als von Gott beauftragte Kämpfer, die dem einzigen Ziel folgen, das Christentum zu verbreiten. Die Franken werden als Ritter an keiner einzigen Stelle mit Gott in Verbindung gebracht. Dies kann bedeuten, dass der Dichter des altfranzösischen Rolandslied den Krieg zwischen den Franken und den Heiden auf keinen Fall als einen religiösen Kampf darstellen will.

Vor diesem Hintergrund lässt sich festhalten, dass Pfaffe Konrad – im Gegensatz zu der Vorlage – die Beziehung Karls und der Franken zu Gott sehr idealisiert und dabei *triuwe* in einem religiösen Kontext in seiner Dichtung hervorhebt. Die religiöse Treue im mittelhochdeutschen Rolandslied dient der Legitimierung des Krieges. Daher kommen bei Pfaffe Konrad Wörter wie *triuwe* und *getriuwe* mehrmals in einem religiösen Zusammenhang vor. Hingegen kommen Wörter wie *feid* und *fedeilz* in der altfranzösischen Vorlage nie in Verbindung mit Religion vor. Diese Verlagerung der Bedeutung von der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft im Kampf ist die größte Änderung, die Pfaffe Konrad bei seiner Bearbeitung der Vorlage vornimmt. Es herrscht im deutschen Rolandslied durchaus eine negative Darstellung der heidnischen Götter. Diesem negativen Bild der heidnischen Götter steht ein ideales Bild des Christentums und dem christlichen Gott gegenüber. Damit wird dem

²⁸ Trefflich müssen wir hier für unseren König stehen; Für seinen Herrn muß der Vasall Bedrängnis erdulden Und große Hitze und große Kälte ertragen, Er muß für ihn Haut und Haar lassen. (afr R, 1010ff.)

²⁹ Turpin, der Krieger Karls, ist tot. (afr R, 2242)

Publikum klar gemacht, dass die Christen durch ihre bedingungslose *triuwe* zu Gott im Recht sind bzw. auf der richtigen Seite stehen, die Heiden hingegen wegen ihres Aberglaubens im Unrecht sind und nicht gerettet werden können.

3.1.7 Anthropologie der *triuwe* im *Rolandslied*

Im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad geht es hauptsächlich um einen Krieg zwischen Christen und Heiden. Dieser Krieg ist ein Glaubenskrieg. Kaiser Karl wird von Gott beauftragt, die Heiden zu bekehren. Der im mittelhochdeutschen *Rolandslied* beschriebene Krieg wird im Sinne der Kreuzzüge aufgefasst und als ein Missionskrieg dargestellt, in dem die ungläubigen Heiden gnadenlos vernichtet oder durch die Taufe für den christlichen Glauben gewonnen werden (vgl. Brunner, 1996: 102). In der Ideologie des Kreuzzuges im Mittelalter stellen die Heiden das Fremde und somit eine Bedrohung für das Christentum dar. Sie werden als negatives Bild angesehen. Dies spiegelt sich im mittelhochdeutschen *Rolandslied* wider. Pfaffe Konrad entwirft ein sehr negatives Bild von den Heiden. Sie werden durchaus im Text abgewertet. Zwar kämpfen die Heiden tapfer, „aber ihre Tapferkeit zählt nichts im Vergleich zu der in Gott begründeten Kampfkraft der christlichen Ritter“ (ebd.: 103). Außerdem kämpfen die Heiden mit List, Betrug und Bestechung.

Die Christen hingegen kämpfen voller Ergebenheit für ihren Glauben und scheinen von nichts anderem motiviert. Ihr Verhalten wird durch die *triuwe* zu Gott gekennzeichnet. Für Liebe zu den Frauen oder Mitleid gibt es keinen Platz im *Rolandslied*. Der Krieg stellt für die Christen eine Möglichkeit zum Erlangen des Seelenheils dar und dieses „Bild des Krieges wie es sich im ‚Rolandslied‘ findet, war im Mittelalter außerordentlich verbreitet“ (ebd.: 103). Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass die Darstellung des Krieges im mittelhochdeutschen *Rolandslied* mit der historisch-realen Vorstellung des Krieges in der Zeit der Kreuzzugsbewegung übereinstimmt. Pfaffe Konrad beschreibt in seinem Text eine Mentalität, die fest an ihren christlichen Glauben hält und eine Welt, in der es keinen Platz für Heiden gibt. In diesem religiösen Kontext zählt nur die *triuwe* zum christlichen Gott. Das ist die Einstellung, die im mittelhochdeutschen *Rolandslied* dargestellt wird.

3.2 Wolframs *Parzival*

Wolframs von Eschenbach Gralsroman *Parzival* wurde ca. 1200/1210 verfasst und gehört zu den bedeutendsten mittelhochdeutschen Romanen. Chrétien de Troyes altfranzösisches Fragment, das zwischen 1182 und 1191 entstand, bildet die Vorlage von Wolframs Bearbeitung. Wolfram hat die Handlung seiner Dichtung im Vergleich zu *Perceval* stark erweitert und die Vorgeschichte von Gahmuret, dem Vater von Parzival, ohne Anregung der altfranzösischen Vorlage hinzugefügt. In der Vorlage werden die Eltern von Perceval nicht mit Namen genannt. Percevals Vater starb als er ein kleines Kind war (vgl. *Perceval*, 416ff.) und die Mutter wird nur als die Witwe, *la veve fame*, bezeichnet (vgl. *Perceval*, 74), während im Wolframs Text ausführlich über Parzivals Eltern erzählt wird.

Im *Parzival*-Roman Wolframs von Eschenbach spielt die *triuwe* eine zentrale Rolle. Mit den Versen *ein mære wil i'u niuwen, / daz seit von grôzen triuwen* (WvE P, 4,9–10) weist der Erzähler von Anfang an auf die Wichtigkeit der *triuwe* im *Parzival* als eine Tugend hin, die für die mittelalterliche Gesellschaft von großer Bedeutung war.

Dieses Kapitel widmet sich der Darstellung der *triuwe* im *Parzival* in Hinblick auf Verwandtschaft, Ritterschaft, *minne* und Religion, da der Begriff der *triuwe* in den genannten Aspekten im Mittelpunkt der Darstellung steht und die Handlung der Protagonisten motiviert. Es wird versucht, herauszufinden, welche Rolle die *triuwe* für die vier genannten Aspekte spielt und ob es Unterschiede gibt, die die Bedeutung der *triuwe* im jeweiligen Zusammenhang betrifft.

3.2.1 *Triuwe* und Verwandtschaft

Sowohl in Chrétien's Roman *Perceval* als auch im *Parzival* Wolframs von Eschenbach wird dem Thema der Verwandtschaft eine große Bedeutung zugeschrieben. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der mütterlichen Verwandtschaft (vgl. Bumke, 2004:169f.). Für die verwandtschaftlichen Bindungen ist der Begriff der *triuwe* von zentraler Bedeutung, denn „*triuwe*, or faithfulness and loyalty, is the intangible element that unites [...] family members“ (Stevens, 1997:20). Im Folgenden wird auf *triuwe* in den verwandtschaftlichen Beziehungen eingegangen. Dabei zählt Parzivals Beziehung zu seinen Eltern Herzloyde und Gahmuret zu den wichtigsten verwandtschaftlichen Beziehungen.

3.2.1.1 Parzival und seine Eltern

Nachdem er seine erste Frau Belakane verlassen hat, heiratet Gahmuret Herzeloide, die Mutter von Parzival. Er darf einmal im Monat an Turnieren teilnehmen. Kurz nach der Ehe mit Herzeloide reist Gahmuret in den Orient, um dem Baruc von Baldac im Kampf zu helfen. Dabei findet er den Tod. Vierzehn Tage nach dem Tod von Gahmuret bringt seine schwangere Frau Herzeloide den gemeinsamen Sohn Parzival zur Welt. Parzival wächst ohne Vater allein bei seiner Mutter auf. Für Parzival stellt seine Mutter die einzige Bezugsperson dar, von der er alleine erzogen wird, da sie sich nach seiner Geburt mit ihm nach Soltane in den Wald zurückzieht, in der Hoffnung, ihr Kind davor zu bewahren, dass es mit dem Rittertum in Berührung kommt und das gleiche Schicksal seines Vaters Gahmuret erleidet. Ihre Gefolgschaft weist sie an, vor Parzival nie von Ritterschaft zu sprechen. So wächst der Held in der Waldeinsamkeit ohne standesgemäße höfische Bildung auf. Seine Lieblingsbeschäftigung besteht darin, nach Vögeln mit Pfeil und Bogen zu schießen. Wie sich die *triuwe* Parzivals seiner Mutter gegenüber äußert, wird im Folgenden erläutert.

3.2.1.1.1 Parzivals Beziehung zu seiner Mutter Herzeloide

Wegen des Lebens mit seiner Mutter in der Einsamkeit in Soltane ohne väterliche Bezugsperson entwickelt Parzival eine sehr starke Beziehung zu seiner Mutter. Diese starke Bindung zeigt sich in vielen Situationen, in denen Parzival Rat bei seiner Mutter sucht, wie zum Beispiel bei der Frage nach Gott „*ôwê muoter, waz ist got?*“ (WvE P, 119,17). Auch an späteren Stellen erinnert er sich oft an seine Mutter oder an ihre Lehren und Ratschläge erinnert. Herzeloides Plan, ihren Sohn vor Ritterschaft zu bewahren, bleibt erfolglos, denn die beliebteste Beschäftigung des jungen Parzival ist die Jagd. Als er von fremden Rittern im Wald erfährt, dass man bei König Artus Ritter werden kann, entscheidet er sich sofort zu König Artus zu reiten, um eine Ausbildung zu ebendiesem zu erhalten. Herzeloide bleibt nichts anderes übrig, als ihrem Sohn Ratschläge und Verhaltenslehren mit auf den Weg zu geben, mit denen er seinen eigenen Weg in die für ihn neue Welt finden kann. Die Ratschläge und empfohlenen Verhaltensweisen seiner Mutter sind für Parzival von großer Bedeutung und beeinflussen Parzivals Handeln in vielen zukünftigen Situationen. Es kann gefragt werden, inwieweit sich Herzeloides Ratschläge und Verhaltensweisen auf Parzivals Beziehung zu seiner Mutter auswirken und wie sie mit seiner *triuwe* gegenüber seiner Mutter in Verbindung gebracht werden können.

Triuwe äußert sich in verschiedenen Tugenden, u.a. Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Hilfsbereitschaft, Mitleidgefühl und Opferwilligkeit (vgl. Schumacher, 1967:121f.). Parzival

ist allein bei seiner Mutter aufgewachsen und war somit von ihr abhängig. Sie stellt für ihn die kleine Welt dar, in der er bis zu seiner Begegnung mit den fremden Rittern im Wald lebt. Aus diesem Grund können die Ratschläge der Mutter für Parzival als eine Art Orientierungsplan in die neue Welt, dem er folgen soll, betrachtet werden. Außerdem wird durch diese Ratschläge und Verhaltenslehren eine Verbindung zwischen Parzival und seiner Mutter hergestellt, die bei seinem Aufbruch tot umfällt. Diese Verbindung besteht lange über ihren Tod hinaus, von dem Parzival auch erst an viel späterer Stelle erfährt. Der Tod von Herzeloide wird später von Trevrizent als Sünde betrachtet:

*du solt ouch dīne muoter klagen.
ir grôziu triuwe daz geriet,
dīn vart si vome leben schiet,
die du jungest von ir tæte.
nu volge mīner ræte,
nim buoz für missewende (WvE P, 499, 22–27).*

Es ist unklar, warum der Tod von Herzeloide als große Sünde, die auf Parzival lastet, dargestellt wird. Parzival hat in der Tat den Tod seiner Mutter überhaupt nicht mitbekommen und erst von Trevrizent im 9. Buch erfährt er diese schreckliche Nachricht. Von seiner Mutter lernt Parzival die Fähigkeit zur *triuwe*. Parzival trifft auf eine klagende Frau, die ihren toten Geliebten im Schoß hält, der im ritterlichen Kampf auf sein Leben verzichten muss. Es handelt sich um seine Cousine Sigune, von der er seinen Namen erfährt (vgl. WvE P, 140, 16). Aus Mitleid mit Sigune will Parzival den Tod des toten Ritters rächen (vgl. WvE P, 139, 5–8). Sigune betrachtet Parzivals Mitleid als *triuwe*, wenn sie sagt: *du bist geborn von triuwen* (WvE P, 140, 1), die er von seiner Mutter geerbt hat.

Auf dem Weg zum Artushof findet Parzival ein Zelt, in dem die Herzogin Jeschute, die Ehefrau von Orilus von Lalander, schläft. Dem Ratschlag seiner Mutter in *triuwe* folgend, sich um die Gunst schöner Damen zu bemühen, sagt er:

*sun, lâ dir bevolhen sîn,
swa guotes wibes vingerlîn
mügest erwerben unt ir gruoze,
daz nim: ez tuot dir kumbers buoze. (WvE P, 127,25–28)“*

Er umarmt und küsst die fremde Dame mit Gewalt und raubt ihr Ring und Spange (WvE P, 130,26–131,19). Die Begegnung mit Jeschute zeigt, dass Parzival die Lehren seiner Mutter unbedingt anwenden will, aber auch, dass er diese Lehren durch das Aufwachsen fernab der Gesellschaft nicht unbedingt verstehen konnte. Parzivals Verhalten ist in erster Linie mit seiner starken Bindung zu seiner Mutter verbunden und durch seine *triuwe* ihr gegenüber motiviert. Parzivals *triuwe* in dieser Situation beruht sich auf den Rat der Mutter, Folge zu leisten. Als er

die schlafende Herzogin sieht, erinnert er sich sofort an die Lehre seiner Mutter „*dô dâhter an die muoter sîn*“ (WvE P,130,29) und wendet diese Lehre nach seinem Verständnis an, ohne darüber nachzudenken, wie die Umsetzung aussehen sollte. Für Parzival gibt es scheinbar keinen Grund hier nachzudenken, denn er verlässt sich ganz und alleine auf seine Mutter, die seine Weltanschauung seit der Geburt geprägt hat. Parzivals gewalttätiges Verhalten gegenüber Jeschute kann nicht als *untriuwe* oder ein Fehlen an *triuwe* in Verbindung gewertet werden, sondern ist auf seine *tumpheit* und seine Unfähigkeit, die Minnelehren seiner Mutter richtig anzuwenden, zurückzuführen (vgl. Bumke, 2004: 57).

Ein anderes Beispiel aus dem Text, das als Bestätigung der *triuwe* Parzivals im Hinblick auf die Anwendung der Lehren der Mutter, bilden die Situationen, in denen Parzival alle Menschen, denen er unterwegs begegnet, mit dem Verweis darauf begrüßt, dass seine Mutter ihm das Folgende ans Herz gelegt habe:

*iedoch sprach er ‚got hüete dîn:
alsus riet mir diu muoter mîn. (WvE P, 132,23–24)
ez wære rittr od koufman
die selben gruofter ale sân
und jach, ez wær sîner muoter rât.‘ (WvE P, 142,6–8).*

Es scheint, dass Parzival sehr stolz darauf ist, den Ratschlägen und Lehren seiner Mutter zu folgen, was abermals für eine große *triuwe* zu seiner Mutter spricht.

Die Torenkleider und die Stiefel, die Parzival von seiner Mutter bekommen hat, betrachtet er als ein gutes Geschenk, das er immer und unter allen Bedingungen tragen soll. Als Iwanet, der sich als Parzivals Freund am Artushof herausstellt, ihm erklärt, dass die Stiefel zu dem Eisen (der Rüstung des Roten Ritters) nicht passen: *sulen niht underem îsern sîn: / du solt nu tragen ritters kleit* (WvE P, 156,26–27), ärgert sich Parzival sehr über diese Wörter. Er versucht sein Verhalten damit zu rechtfertigen, dass er die Kleider und die Stiefel als Geschenk von seiner Mutter bekommen habe: *Dô sprach der knappe guoter / ‚swaz mir gap mîn muoter, / des sol vil wênic von mir komn, / ez gê ze schaden odr ze fromn.‘* (WvE P, 156,29–30; 157,1–2). Da er den Lehren der Mutter immer folgt, will er die von der Mutter geschenkten Kleider und Stiefel niemals ablegen, selbst wenn sie zu der Rüstung eines Ritters nicht passen und es für ihn nicht bequem wird. Normalerweise sind Geschenke ein Symbol für eine gute Beziehung. Auf dem Weg Ritter zu werden, will Parzival von dem Gefühl einer guten Beziehung zu seiner Mutter begleitet werden. Die Geschenke der Mutter stellen für ihn nicht nur die Erinnerung an eine gute Beziehung dar, sondern verleihen ihm das Gefühl der Nähe zu ihr und dass sie stets bei ihm ist. Dieses Gefühl ist ein Zeichen für die starke Bindung Parzivals zu seiner Mutter

Herzeloyde und scheint verständlich, da sie für seinen ersten Lebensabschnitt die einzige Bezugsperson war, die ihn erzogen und beschützt hat.

Die starke Bindung Parzivals zu seiner Mutter wird bei seiner Ankunft in Graharz bei Fürst Gurnemanz sehr klar beschrieben. Dass Parzival immerzu von seiner Mutter spricht, kommt Gurnemanz kindisch vor. Gurnemanz bittet Parzival darum, damit aufzuhören (vgl. WvE P, 170,10–12). Parzival folgt dem Rat Gurnemanz‘ und spricht nicht mehr von seiner Mutter. Aber in seinem Herzen ist sie immer da, denn *sîner muoter er gesweic, / mit rede, und in dem herzen niht* (WvE P, 173,8–9). Dies zeigt, dass Parzival mit all seinen Sinnen an seiner Mutter festhält. Der Erzähler betrachtet dies als Verhalten, das nur von einem *getriuwen man* kommen kann, denn nur treue Menschen halten an denen fest, die sie liebhaben. Mit dieser Aussage des Erzählers wird Parzivals *triuwe* dem Publikum vor Augen geführt. Kurz nach seiner Ehe mit Condwiramus nimmt Parzival Abschied von seiner Frau, um seine Mutter aufzusuchen und auf dem Weg dahin Abenteuer zu bestehen (WvE P, 223,15–23). Die Ehe mit der schönen Königin und das Leben als König in Belrapeire können Parzival von der Sehnsucht nach seiner Mutter nicht ablenken. Der Vers *,si, daz ist mir harte unkunt‘* (WvE P, 223,21) könnte den Hörenden bzw. den Lesenden das Gefühl vermitteln, dass Parzival es bereut, für so eine lange Zeit nichts von seiner Mutter gehört zu haben. Diese Situation zeigt, in wieweit Parzival die Trennung von der Mutter schwerfällt und dadurch wird die durch *triuwe* motivierte Bindung Parzivals zu seiner Mutter nochmals unterstrichen. Trotzdem wird aus dem Text heraus nicht klar, warum Parzival seine Mutter nicht früher gesucht hat. Ob es mit dem Tod der Mutter, von dem Parzival erst im 9. Buch erfährt, oder mit dem starken Verlangen Parzivals nach Kampf und Abenteuer zusammenhängt, lässt der Text ungeklärt. Aber es kann auf keinen Fall mit fehlender *triuwe* seitens Parzival zu seiner Mutter zusammenhängen.

Wie bereits erwähnt erfährt Parzival im 9. Buch von Trevrizent, dass seine Mutter bei seinem Aufbruch von Soltane gestorben ist: *mîn swester lac ouch nâch dir tôt, / Herzeloyd dîn muoter* (WvE P, 476,9–10). Diese Nachricht trifft Parzival unerwartet und er kann es kaum glauben, dass seine Mutter seinetwegen tot umfällt. Die unerwartete Neuigkeit setzt Parzival unter Schock:

*waz sagt ir nu?‘ sprach Parzivâl.
,wær ich dan hêrre übern grâl,
der möhte mich ergetzen niht
des mæres mir iwer munt vergiht.‘* (WvE P, 476,15–18).

Dass Parzival von der Todesnachricht so schockiert ist, kann damit zusammenhängen, dass er bisher noch auf ein Wiedersehen mit seiner Mutter gehofft hatte. Durch die Nachricht vom Tod seiner Mutter kann diese Hoffnung nicht mehr in Erfüllung gehen. Hier wird Parzival klar, dass

er nicht einmal mehr Abschied von seiner Mutter nehmen kann. Dem obengenannten Zitat kann man entnehmen, dass Parzival das Leben seiner Mutter über sein Hauptziel, Gralskönig zu werden, stellt. Der starke Schock kann folglich nur auf eine tief verwurzelte *triuwe* hindeuten, auch wenn der Muttertod von Trevrizent als eine Sünde, die Parzival mit seinem Aufbruch auf der Suche nach Ritterschaft begangen haben soll, betrachtet wird. Bumke vertritt die Ansicht, dass durch die auffällige Zurückhaltung des Erzählers zur Versündigung Parzivals und die Abweichung der nachträglichen Interpretationen von Parzivals Schuld durch Sigune, Kundrie und Trevrizent die zwei großen Sünden Parzivals, Tod der Mutter und die Tötung Ithers, abgeschwächt werden (vgl. Bumke 2004: 128).

Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass Parzivals Beziehung zu seiner Mutter durchaus positiv dargestellt wird. Es ist Parzival sehr wichtig, die Ratschläge und Lehren, die ihm die Mutter auf den Weg gibt, anzuwenden. Dabei macht er keinen Unterschied, ob er diese Lehre richtig verstanden hat oder ob er überhaupt in der Lage dazu ist, Herzeloydes Lehre anzuwenden. Die Beziehung ist durch die starke Bindung zur Mutter gekennzeichnet, in der *triuwe* eine große Rolle spielt und Parzivals Handeln oft bestimmt.

3.2.1.1.2 Parzivals Beziehung zu seinem Vater Gahmuret

Erst nach dem Tod seines Vaters Gahmuret kommt Parzival zur Welt und muss vaterlos und unter einem starken Einfluss seiner Mutter aufwachsen.

Wegen des frühen Todes des Vaters existiert zwischen Parzival und Gahmuret keine Vater-Sohn-Beziehung, die im Parzival eher als eine negative Beziehung (vgl. ebd.: 116) im Gegensatz zu Mutter-Sohn-Beziehung beschrieben wird. Trotzdem befinden sich im Text keine Spuren von einer gestörten Vater-Sohn-Beziehung. Dagegen wird die Beziehung von Feirefiz, Parzivals Halbbruder, zu seinem Vater als eine gestörte Vater-Sohn-Beziehung dargestellt. Feirefiz sucht seinen Vater auf, von dessen Tod er erst im 15. Buch von Parzival erfährt, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Feirefiz macht seinen Vater Gahmuret für den Tod seiner Mutter Belakane verantwortlich (vgl. WvE P, 750,20–25). Im Text wird Parzival oft als Sohn Gahmurets bezeichnet. Außerdem lassen sich viele Parallelen zwischen Parzival und seinem Vater feststellen. Wie sein Vater gewinnt Parzival im 4. Buch durch ritterliche Taten die Hand einer Königin und die Herrschaft über ihr Land, heiratet die Königin Condwiramus und verlässt kurz danach seine schwangere Frau – aber nicht heimlich wie sein Vater – und sucht Abenteuer. Durch diese Parallelen und das große Verlangen nach Kampf und Abenteuer wird eine direkte Verbindung zwischen Parzival und Gahmuret hergestellt. Hinzukommt, dass in Parzivals

Handlungen eine stärkere Gewichtung auf mütterliche Verwandtschaft gelegt wird, was mit dem Hauptziel Parzivals, Gralskönig zu werden, verbunden ist.

Obwohl die Beziehung Parzivals zu seinem Vater aufgrund des Todes von Gahmuret nicht thematisiert wird, lassen sich im Roman keine Hinweise auf negative Spuren in dieser Beziehung oder Mangel an *triuwe* seitens Parzival belegen. Im Gegenteil bittet Parzival seinen Oheim Trevrizent darum, seinen Vater in sein Gebet miteinzuschließen: *Sult ir in nehmen in iwer gebet* (WvE P, 475,1). Im Sinne des Gebetes für einen Toten lässt sich sagen, dass Parzivals *triuwe* seinem Vater gegenüber über dessen Tod hinausgeht.

Nach der Auseinandersetzung mit *triuwe* in Parzivals Beziehung zu seinen Eltern soll im Folgenden auf *triuwe* im Hinblick auf andere Verwandte Parzivals eingegangen werden.

3.2.1.2 Parzivals Beziehung zu seinen Onkeln

3.2.1.2.1 Parzival - Trevrizent

Nach mehr als vier Jahren ist Parzival immer noch auf der Suche nach dem Gral. Er kommt nach Fontane la salvatsche, wo Trevrizent, sein Oheim, als Einsiedler lebt. Parzival ist nach der Verfluchung von der Gralsbotin Kundrie im 6. Buch verzweifelt und verharrt noch in seinem Hader mit Gott. Er weiß nicht mehr, was er noch tun soll, um nach Munsalvaesche zu kommen und seinen Oheim Anfortas zu erlösen, nachdem er bei seinem ersten Besuch in Munsalvaesche die erlösende Frage versäumt hat. Selbst das Zeitgefühl hat er verloren und weiß nicht einmal mehr, wie lange er schon unterwegs ist. Wie ihm seine Mutter kurz vor seinem Aufbruch geraten hat sucht er Rat bei einem alten weisen Mann.

Wolfram konzipiert hier *triuwe* so, dass Verwandte einander jederzeit beistehen und beraten. Durch dieses Konzept wird das Verhalten innerhalb der Verwandtschaft motiviert. Trevrizent kündigt sofort seine Bereitschaft an, Parzival zu helfen: *ich bin gote dîn râtes wer* (WvE P, 489,21). An dieser Stelle betont Wolfram die Wichtigkeit der Sippen-*triuwe*, indem er Gott einbezieht, denn Trevrizent betrachtet es als seine Pflicht gegenüber Gott, Parzival zu Rat zu geben. Durch Trevrizent wird Parzivals mütterliche Verwandtschaft aufgedeckt, die für Parzivals Handlung sehr wichtig ist. Es stellt sich dadurch heraus, dass Parzival als der einzige männliche Nachkomme von Titurel gilt, der als Gralskönig in Frage kommt. Außerdem gelingt es Trevrizent nach ausführlicher Diskussion über Gott, Parzival von seinem Gottes-*haz* zu befreien, sodass er wieder an die Barmherzigkeit Gottes zu glauben beginnt. Es wird damit eine starke Verbindung zwischen *triuwe* in der Verwandtschaft und *triuwe* zu Gott hergestellt, was dafür spricht, dass Wolfram in diesem Roman einen großen Wert auf *triuwe* im Allgemeinen und im Besonderen auf *triuwe* in Verwandtschaftsbeziehungen legt.

Es lässt sich in einigen Situationen auch ein Unterton vom Mitleid bei Trevrizent bemerken, beispielsweise als Parzival ihm von seinem *haz* gegen Gott (vgl. WvE P, 461,28–30) und seiner Sehnsucht nach seiner Ehefrau Condwiramus (vgl. WvE P, 468,1-5) erzählt. Dass Trevrizent in der Lage ist, sein Mitleid mit Parzival zeigen zu können, gilt als Zeichen seiner *triuwe* Parzival gegenüber, denn *triuwe* kann ganz allgemein liebende Zuwendung bedeuten und bezeichnet dann die Gemeinschaft in Leid. Parzival und Trevrizent, die wegen ihrer *triuwe* Schmerzen in ihrem Herzen leiden müssen (vgl. WvE P, 487,17–18), werden von dem Erzähler in diesem Sinne als die *getriwe* (WvE P, 487,11) bezeichnet (vgl. Müller, 2015:320).

Parzivals Zweifel an Gottes Hilfe hängt mit seinem ersten Besuch in Munsalvaesche und dem Versäumnis der Frage, Anfortas zu erlösen, zusammen. Das wird im Folgenden erläutert.

3.2.1.2.2 Parzival – Anfortas

Im 5. Buch, am See Brumbane, begegnet Parzival seinem Onkel Anfortas zum ersten Mal, der als Fischer auf dem See fährt, und fragt ihn nach Herberge. Der *trûric man* Anfortas ist der Gralskönig in Munsalvaesche und leidet sehr unter einer Wunde, die er sich in einem Kampf zugefügt hat. Er ist nicht zum Fischfang hinaus auf den See gekommen, sondern damit seine Schmerzen und der üble Geruch seiner schwärenden Wunde durch die Seeluft gelindert werden können. In Munsalvaesche herrscht wegen Anfortas' Leiden eine lähmende Trauer. Denn nicht nur der Gralskönig, sondern die ganze Gralsgesellschaft ist mit ihm erlösungsbedürftig. Aus diesem Grund wird Parzival dort mit einem großen Eifer und Freude empfangen. Dieser Empfang hängt mit den hohen Erwartungen zusammen, die sich an den Besucher richten, weil die ganze Gesellschaft in Munsalvaesche auf ihre Erlösung wartet (vgl. Bumke, 2004:65). Durch das Leid von Anfortas und die Erlösungsbedürftigkeit der gesamten Gralsgesellschaft erscheint es durchaus nachvollziehbar, dass sich *triuwe* in diesem Kontext auch in Mitleid äußert. Wolfram formuliert hier die Vorstellung, dass der Mensch durch *triuwe* in der Lage ist, Mitleid zu empfinden, sich also in die Lage des Gegenübers hineinversetzen kann. Somit beeinflusst *triuwe* moralisch korrektes Verhalten und empathisches Fühlen. Parzival ist aber nicht fähig trotz des Leidens und der Trauer in Munsalvaesche, die erlösende Frage zu stellen. Obwohl man in Munsalvaesche viel getan hat, um Parzival zum Fragen zu bewegen, versagt Parzival und stellt die Frage nicht. Den Grund, warum Parzival nicht fragt, formuliert der Erzähler ganz deutlich. Er unterlässt die Frage *durch zuht* (239,10), denn er versteht die Lehren von Gurnemanz nicht und ist nicht fähig das Gelernte in konkreten

Situationen anzuwenden (vgl. ebd.: 68), wie er es bereits zuvor auch bei der falschen Anwendung der Lehren seiner Mutter gezeigt hat. Die unterlassene Frage wird erst im 9. Buch für Parzival mit Verwandtschaft in Verbindung gebracht, als er von Trevrizent erfährt, dass Anfortas sein Onkel ist (vgl. WvE P, 477,19). Es wird erwartet, dass die schweren Schmerzen Anfortas‘ und die Trauer in Munsalvaesche Mitleid bei Parzival hervorrufen, ganz abgesehen von der Verwandtschaft. Hinzu kommt die Enthüllung der Verwandtschaft, durch die *triuwe* in den Rahmen der Sippenverpflichtung gestellt wird (vgl. Müller, 2015:321). Es scheint, dass *triuwe* eine wichtige Tugend ist, die von der höfischen Gesellschaft in einer solchen Situation erwartet wird. Aus diesem Grund äußert Trevrizent sein Erstaunen darüber, dass Parzival gegenüber Anfortas kein Mitleid zeigt, obwohl er doch Treue im Herzen trage:

*wie was dîn triwe von in bewart
an den selben stunden
bî Anfortases wunden?* (WvE P, 488,28–30).

Nach Wolframs Auffassung stellt Mitleid ein klares Zeichen der *triuwe* dar.

Ausgehend von den Vorwürfen gegen Parzival wegen der Auslassung der Frage, um den leidenden Anfortas zu erlösen, seitens Sigune, Kundrie und Trevrizent, lässt sich feststellen, dass sich *triuwe* in diesem Kontext in Mitleid, Erbarmen und Anteilnahme gegenüber einer leidenden Person äußert, was der wichtigen Rolle der *triuwe* im Parzival-Roman eine stabilisierende Funktion verleiht. Im 16. Buch trifft Parzival wieder in Munsalvaesche ein. Er stellt die ersehnte Frage und erlöst Anfortas von seinen Schmerzen. Durch die Erlösung von Anfortas und der Gralsgesellschaft von der Trauer verwandelt sich Trauer in Freude und die Harmonie in Munsalvaesche wird wieder hergestellt.

3.2.1.3 Parzival und sein Bruder Feirefiz

Im 6. Buch erfährt Parzival von Kundrie, dass er einen Halbbruder hat, der Feirefiz heißt (317, 4) und ein großer Minneritter ist.

Im Wald begegnet Parzival einem herrlich geschmückten Ritter, der alleine zum Vergnügen ausgeritten ist. Ohne ein Wort miteinander zu wechseln, beginnen die beiden Ritter einen heftigen Kampf. Es ist der dritte Kampf gegen einen Verwandten, nach dem Kampf gegen Ither und dem gegen Gawan, den Parzival im Laufe der Handlung führt. Es ist den Handlungen zu entnehmen, dass Wolfram einerseits durch die Kämpfe unter den Verwandten den unbegründeten sinnlosen Kampf und damit die Ritterschaft als Mittel zur Lösung der Probleme in Frage stellt. Andererseits wird durch den Kampf zwischen den Brüdern die große Bedeutung der *triuwe* im Hinblick auf Verwandtschaft dem Publikum vor Augen geführt. Parzival und

Feirefiz kämpfen so heftig gegeneinander, dass Parzivals Schwert zerbricht. Feirefiz bricht sogleich den Kampf ab und fragt Parzival, wer er sei. Als Parzival aus Stolz die Auskunft verweigert, stellt er sich selbst vor: Feirefiz Anschevin. Die Enthüllung der verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Parzival und Feirefiz kann als Hauptgrund für das Beilegen des Kampfes zwischen den Brüdern betrachtet werden, denn der Kampf wird durch *triuwe* und Liebe entschieden: *triuwe und liebe schiet ir strît* (WvE P, 748,12) und Feirefiz zeigt seine deutliche Freude, seinen Bruder begegnet zu sein (vgl. WvE P, 748,14ff.). Die Verwandtschaft wird an dieser Stelle in der Forschung im Sinne einer Familienidentität gedeutet (vgl. Bumke, 2004:116): *mit dir selben hâstu hie gestritn/ gein mir selbn ich kom ûf strît geritn* (WvE P, 752,15–16). Die Brüder werden als dieselbe Person dargestellt. Diese Darstellung ist ein Zeichen der Unzertrennlichkeit und der großen Bedeutung dieser Beziehung in der Gesellschaft, in der die Verwandtschaft den Kern darstellt. Dass Feirefiz den möglichen Bruderzwist durch das Angebot, Parzival zwei von seinen Königreichen zu schenken, zu entschärfen versucht, deutet abermals auf seine *triuwe* hin, die ihn motiviert, alles zu tun, um einen möglichen Streit mit seinem Bruder zu vermeiden.

Die *triuwe* der beiden Brüder äußert sich auch im gemeinsamen Mitleid darüber, dass die beiden den Vater nie kennengelernt haben (vgl. WvE P, 750,26ff.; 751,1f.) und im Reuegefühl, das die Brüder wegen des Kampfes gegeneinander zeigen, der beinahe zu einer fatalen Folge geführt hätte. Es ist hier auch wichtig zu erwähnen, dass durch Parzivals Entscheidung nach seiner Berufung als Gralskönig, Feirefiz als Begleiter nach Munsalvaesche mitzunehmen, Parzivals *triuwe* seinem Bruder gegenüber zum Ausdruck bringt. Somit wird die gegenseitige *triuwe* der Brüder, die von ihnen erwartet werden kann, da sie den gleichen Vater haben, nochmals deutlich herausgestellt.

3.2.1.4 Cousinen und Cousins

3.2.1.4.1 Parzival – Sigune

Zu den wichtigsten Beziehungen im Roman zählt Parzivals Beziehung zu seiner Cousine Sigune, von der er bei der ersten Begegnung im 3. Buch seinen Namen erfährt und dass er Erbe von drei Königreichen sei. Damit kann die erste Begegnung mit Sigune als erster Schritt der Selbsterkenntnis für Parzival gewertet werden (vgl. Bumke, 2004.:58). Von Anfang an wird gezeigt, dass Parzival die Fähigkeit zur *triuwe* besitzt, die er von seiner Mutter mitbekommen hat: *du bist geboren von triuwen* (WvE P, 140,1). Der Verweis auf *triuwe* an dieser Stelle ist ein Zeichen dafür, dass diese Tugend eine zentrale Rolle in Parzivals Beziehung

zu Sigune spielen wird und diese Beziehung für Parzivals Handlung im Laufe des Romans sehr wichtig ist.

Als Parzival bei Sigune eintrifft, klagt sie sehr heftig um ihren Geliebten Schianatulander, der im ritterlichen Kampf gefallen ist, und rauft sich dabei die Zöpfe aus. Parzival zeigt Mitleid mit seiner klagenden Cousine und seine Bereitschaft, den Schmerz Sigunes mit ritterlichem Kampf zu rächen:

*wer iu den rîter habe erslagen?
ob ich in müge errîten,
ich will gerne mit im strîten.* (WvE P, 139,6–8)

Es lässt sich hier behaupten, dass Parzivals *triuwe* in dieser Situation als eine angeborene Tugend dargestellt wird. Denn der junge Parzival macht seine ersten Schritte in die Außenwelt fernab von seiner Mutter und ihm fehlt jede ritterliche Erfahrung, um gegen erfahrene Ritter antreten zu können. Trotzdem will er für Sigune kämpfen. Die Reaktion Sigunes auf das Angebot von Parzival ist eine Bestätigung für eine gegenseitige *triuwe* in dieser Beziehung. Um Parzival vor dem Tod im Kampf zu schützen, weist ihn Sigune in die falsche Richtung:

*si wîste in unrehte nâch
si vorht daz er den lîp verlîr
unt daz si græzeren schaden kûr* (WvE P, 141,30; 142,1–2).

Die Zitate zeigen, dass *triuwe* von Wolfram als ein Motiv für Schutz der Sippenmitglieder und Sorge um seine Verwandten eingesetzt wird. Bei der zweiten Begegnung mit Sigune wird das Motiv des Mitleids nochmals hervorgehoben. Sigune wirft Parzival nach seiner ersten Begegnung in Munsalvaesche und dem Versäumnis der Frage mangelndes Mitleid gegenüber seinem Oheim Anfortas vor und verstößt ihn daraufhin aus der Gralsgemeinschaft (vgl. WvE P, 255,3–20). Dieser Verstoß macht deutlich, dass das Mitleid in der Gralssippe eine der wichtigsten Charaktereigenschaften darstellt und von der Gralsgemeinschaft als verbindende Tugend angesehen wird, sodass ein Mangel an Mitleid den Ausschluss aus der Gemeinschaft zur Folge haben kann. Durch Sigunes Verhalten wird deutlich, auf welche Aspekte der *triuwe* im Gralsgeschlecht besonders Wert gelegt wird und inwiefern sich diese *triuwe* zeigt. Die *triuwe* der Gralssippe beruht auf tiefer Religiosität und Gottvertrauen (vgl. Bumke, 2004:183), da Gott nicht nur Ursprung der *triuwe*, sondern *got selbe ein triuwe ist* (WvE P, 462,19). Diese führt ebenfalls zu einer tiefen Verbundenheit in Liebe aber auch im Leid, das jedes Mitglied für den anderen mitträgt. Dies wird besonders durch die Trauer, die in der Gralsgesellschaft in Munsalvaesche wegen des Leidens des Gralskönig Anfortas herrscht, dem Publikum vor Augen geführt. Dieses Mitleid äußert sich aber auch im Erbarmen gegenüber den Mitmenschen,

welches im Parzival eine tragende Rolle spielt, da das mangelnde Erbarmen zur Verstoßung des Hauptprotagonisten führt und somit seinen Leidensweg bestimmt. Der Leidensweg Parzivals nimmt im 9. Buch eine Wende zum Guten, wenn Sigune, die für ihn als Wegweiserin gilt, ihm bei der dritten Begegnung vergibt. Er selbst hat schon vieles verloren und muss lange leiden (vgl. WvE P, 441,17–19). Nach der Vergebung bittet der leidende Held Sigune mit Verweis auf die verwandtschaftliche Beziehung um Hilfe: ‚*liebiu niftel, [gip mir] rât, / gedenke rehter sippe an mir* (WvE P, 442,2–3). Daraufhin zeigt ihm Sigune den Weg nach Munsalvaesche, den Kundrie normalerweise nimmt. Dadurch lässt sich besonders erkennen, dass in einem Sippenverhältnis Hilfe als eine Voraussetzung für eine gut funktionierende Beziehung unter Verwandten zu betrachten ist. Die *triuwe* der Gralssippe durch Leistung einer Hilfe wird von Sigune unter Beweis gestellt. Dieses Motiv geht für Parzival über den Tod seiner Cousine Sigune hinaus, indem er auf dem Weg nach seiner Burg in Munsalvaesche mit seiner Frau Cundwiramus Sigune im Wald aufsucht. Als er sie tot auffindet, begräbt er sie zusammen mit ihrem Geliebten Schianatulander im selben Grab. So wird die Hoffnung Sigunes mit Schianatulander wieder im Todevereint zu werden, durch Parzival erfüllt.

Es ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass *triuwe* in der Beziehung zu Sigune nicht jederzeit positiv geschildert wird. Durch die von Parzival versäumte Frage wird die Beziehung zwischen Parzival und Sigune auf die Probe gestellt. Sigune gerät in einen *triuwe*-Konflikt, da sie sowohl mit Parzival als auch mit Anfortas eng verwandt ist. Diese Verwandtschaft setzt eine *triuwe* voraus, die Sigune zu den beiden Verwandten nicht gleichzeitig erfüllen kann. Auf der einen Seite hat sie Mitleid mit dem leidenden Mutterbruder, den Parzival seine Schmerzen verlängert hat. Auf der anderen Seite ist sie als Cousine verpflichtet (vgl. Müller, 2015:320), Parzival zu helfen. Diese Spannung zwischen Sippenangehörigen ist auf die Problematik der *triuwe* als eine der wichtigsten zwischenmenschlichen Tugenden in der höfischen Gesellschaft zurückzuführen.

3.2.1.4.2 Parzival – Gawan

Schon bei der ersten Begegnung zwischen Parzival und Gawan im 6. Buch wird klargemacht, dass die Beziehung zwischen den beiden Helden etwas Besonderes ist. König Artus bricht auf, um den Roten Ritter zu suchen, der dem Artushof Ehre gebracht hat, um ihn in die Tafelrunde aufzunehmen. Parzival verbringt die Nacht im Wald in der Nähe vom Artushof. Wegen der Blutstropfen, die Parzival an das Antlitz seiner Frau Condwiramus erinnern, versinkt er in Liebesgedanken, so dass er nicht wahrnimmt, was um ihn herum passiert. Ein Knappe, der ihn als erstes entdeckt, glaubt, dass Parzival Artus' Ritter

herausfordern wolle und schlägt Alarm im Lager. Daraufhin treten Segremors und Keie gegen den vermeintlichen Herausforderer an und werden von Parzival besiegt. Erst durch Gawans Auftreten, der ohne Rüstung zu Parzival kommt, wird der Konflikt gelöst. Gawan beweist die Fähigkeit, Parzivals Gedankenlosigkeit zu verstehen und kann damit die Situation mit diplomatischen Mitteln entschärfen. Nach der ersten Begegnung wird die Verwandtschaft zwischen den beiden enthüllt und damit sind sie verpflichtet, einander treu zu dienen, denn ein Verwandtschaftsverhältnis würde im mittelalterlichen Personenverband in der Tat eine besonders enge *triuwe*-Verpflichtung begründen (vgl. ebd.:320). Diese *triuwe* wird in einigen Situationen zum Ausdruck gebracht.

Im 14. Buch geraten Parzival und Gawan in einen unbegründeten und heftigen Kampf. Dieser Kampf wird dadurch abgebrochen, dass Artus' Boten vorbeikommen, als Parzival und Gawan gegeneinander kämpfen. Sie sehen, dass Gawan kurz vor einer Niederlage steht und rufen seinen Namen. Parzival reagiert darauf, indem er sofort den Kampf unterbricht. Parzival bereut es sehr, gegen Gawan gekämpft zu haben:

*,unsælec unde unwert bin ich, ' sprach der weinde gast,
,aller sælden mir gebrast,
daz mîner gunêrten hant
dirre strît ie wart bekant. ' (WvE P, 688,22–26)*

Die von Parzival gezeigte Reue kann als Zeichen seiner *triuwe* einem Sippenangehörigen gegenüber verstanden werden. Gawans Reaktion stimmt mit der von Parzival überein (vgl. Bumke, 2004: 112). Er verurteilt auch den Kampf gegen Parzival mit einer starken Aussage: *dîn hant und bêde überstreit / nu lâ dirz durch uns bêde leit* (WvE P, 689,29f.). Dass Gawan diesen Kampf als eine Niederlage für die beiden Helden betrachtet, hängt mit der Tatsache zusammen, dass ein Kampf zwischen den Verwandten eine große Schuld darstellt, die sich zu einer Sünde steigern kann, und als Zeichen klarer *untriuwe* angesehen wird. Es ist auszuschließen, dass der Kampf zwischen Parzival und Gawan durch einen Mangel an *triuwe* motiviert wird. Dieser Kampf kann deutlich mit der Kritik des Erzählers, die an Ritterschaft und Kampf als Mittel zur Lösung der Konflikte in einigen Situationen im Roman ausgeübt wird, in Verbindung gebracht werden.

Da der erschöpfte Gawan nach diesem Kampf nicht in der Lage ist, gegen Gramoflanz anzutreten, wird der Zweikampf um einen Tag verschoben. Parzival fühlt sich schuldig für Gawans Erschöpfung und macht sich große Sorgen, dass Gawan seine *êre* und sein Ansehen verlieren könnte. Diese will er und darüber hinaus die *êre* der ganzen Artusgesellschaft

bewahren. Deshalb will er Gawan zuvorkommen und an seiner Stelle gegen Gramoflanz kämpfen:

*‚hêr, swaz mîn neve Gâwân
gein iwern hulden hât getân
des lât mich für in wesen pfant‘* (WvE P, 693,7–9).

Parzival sieht es als seine Pflicht, Gawans *êre* zu verteidigen. Dieses Verhalten kann nur aus tiefer Verbundenheit und großer *triuwe* gezeugt werden.

Zusammenfassend lässt sich erkennen, dass sich *triuwe* in der Beziehung zwischen Parzival und Gawan in das Gefühl der Verbundenheit gegenüber Sippenangehörigen, Sorge um Verwandte und die Bereitschaft zu helfen, um die *êre* und das Ansehen der Sippe, die bei Wolfram die zentrale Ordnungskategorie darstellt (vgl. Müller, 2015: 322), zu bewahren, äußert.

3.2.2 *Triuwe* und Ritterschaft

In der Ritterschaft spielt *triuwe* eine wichtige stabilisierende Rolle. Solange die *triuwe* in einer ritterlichen Gesellschaft herrscht, ist diese Gesellschaft durch Stabilität und Frieden gekennzeichnet. In der höfischen Epik genießt *triuwe* als ritterliche Tugend eine Wertschätzung und wird von Wolfram besonders hervorgehoben. Zur Aufnahme in die Tafelrunde, die als die vorbildliche ritterliche Gemeinschaft schlechthin dargestellt wird, stellt Artus die Voraussetzung, dass nur ein solcher Ritter aufgenommen wird, der Scham und *triuwe* im Herzen trägt (vgl. WvE P, 321,25–30). Dabei spielen *triuwe*-Lehren, auf die die Mitglieder der ritterlichen Gesellschaft achten sollen, eine zentrale Rolle.

3.2.2.1 *Triuwe*-Lehren

Triuwe-Lehren in der Ritterschaft werden im 3. Buch von Gurnemanz, bei dem Parzival der ritterlichen Erziehung unterliegt, eingeführt. Besonders häufig lassen sich bei Parzivals Lehrer Gurnemanz Belege dafür finden, dass Wolfram die *triuwe* zu den wesentlichen Merkmalen eines Ritters zählt. Gurnemanz ist „*der triwen rîche*“ (WvE P, 166,2) und „*der fürste ûz triwe erkorn*“ (WvE P, 177,13). Die Fähigkeit zur *triuwe* hat Gurnemanz mit seinen Ritterlehren unter Beweis gestellt. Von Gurnemanz lernt Parzival, wie sich ein Ritter im Gespräch, im Kampf und vor allem gegenüber den Damen zu verhalten hat und dass man nur durch ritterliche Erziehung zum Ritter heranwachsen wird. Zu den wichtigsten Lehren gehören Barmherzigkeit, Demut und Freigiebigkeit:

*iuch sol erbarmen nôtec her:
gein des kumber sît ze wer*

*mit milte und mit güete:
vlîzet iuch diemüete.* (WvE P, 170,25–28)

Es wird bei Wolfram einen Zusammenhang zwischen Ritterschaft und diesen christlichen Tugenden, die für die Gesellschaft der Zeit zu den wichtigsten Tugenden zählen (vgl. Bumke, 2004: 60), hergestellt. Auch Schonung gehört zu den Eigenschaften, die einen angesehenen mittelalterlichen Ritter ausmachen:

*an swem ir strîtes sicherheit
bezahlt, ern hab iu sölhiu leit
getân diu herzen kumber wesn,
die nemt, und lâzet in genesn.* (WvE P, 171,26–30)

Die Verbindung zwischen Schonung und Barmherzigkeit ist hier offensichtlich. Diese Verbindung deutet auf die Bedeutung der *triuwe* im ritterlichen Kontext hin, auf die Wolfram großen Wert legt. Es ist daher nicht überraschend, dass Parzival Gurnemanz' Lehre in Bezug auf Ritterschaft sehr gut anwenden kann, indem er den Rittern, die von ihm besiegt werden, Schonung und Barmherzigkeit zeigt und sie auf keinen Fall tötet.

Nachdem die *triuwe*-Lehren in der Ritterschaft kurz erläutert werden, soll sich damit ausgesetzt werden, wie sich *triuwe* in der Ritterschaft um Parzival zeigt, in welchen Situationen fehlende *triuwe* belegt werden kann und was für Folgen der Mangel an *triuwe* hat?

3.2.2.2 Fehlende *triuwe*

Da *triuwe* eine stabilisierende Rolle in den zwischenmenschlichen Bindungen spielt und zur Harmonie in der Gesellschaft führt, liegt es nah, dass fehlende *triuwe* mit Störung der Verhältnisse zwischen den Menschen in Verbindung gebracht werden kann. Ein gutes Beispiel dafür bildet die Lage bei Parzivals Eintreffen am Artushof, der normalerweise als Vorbild des höfischen Rittertums angesehen wird. Am Artushof herrschen bei Parzivals Ankunft chaotische Zustände. Die Königin wird mit Wein begossen. Ither fordert die Ritter der Tafelrunde heraus, die es nicht wagen, gegen ihn anzutreten. König Artus ist nicht in der Lage dazu, Ordnung an seinem Hof zu bringen und „das große Wort führt am Hof der bösertige Truchseß Keie“ (ebd.: 59). Durch die Darstellung des Königs als einen schwachen Herrscher, der an seinem eigenen Hof nicht das Sagen hat, werden die Konsequenzen der fehlenden *triuwe* hervorgehoben und den Zuhörenden vor Auge geführt. Cunneware wird von Keie beleidigt und geschlagen und niemand erhebt dagegen Einspruch, nicht einmal der König selbst, obwohl echte Ritterschaft ein gutes Verhalten den Damen gegenüber voraussetzt. Der Konflikt mit Ither zeigt, dass am Artushof Stabilität und Harmonie, die durch die Entscheidungen des Königs selbst zum Wohl seiner Gesellschaft entstehen, in jeglicher Hinsicht fehlen. König Artus wird von Keie dazu

bewegt, Parzival Ithers Rüstung zu versprechen. Der König und sein Truchsess wissen genau, dass sie das Leben des jungen unerfahrenen Parzival damit aufs Spiel setzen. Es ist ganz klar, dass ein Kampf zwischen Parzival und Ither zu einem Tod führen würde. Aber gegen alle richterlichen Tugenden fühlt sich Artus durch Ithers Tod erleichtert:

*den der sich der rîter rôt
nante und im solh êre bôt
daz er in schiet von kumber grôz,
do er den künec Ithêren schôz* (WvE P, 280,9–12)

Einerseits ist Artus mit Ither durch seine Verwandtschaft, andererseits durch Ritterschaft verbunden, was von ihm absolute *triuwe* erwarten lässt. Die Reaktion auf Ithers Tod am Artushof unterscheidet sich von der der Ritter und Damen. Während der Tod Ithers von Artus und seinen Rittern begrüßt wird, trauern die Damen sehr heftig um den erschlagenen Roten Ritter. Das Verhalten Artus' in dieser Situation ist aus politischem Interesse motiviert, da Ither eine Bedrohung für seine Herrschaft und damit für den gesamten Hof darstellt. Durch den Tod Ithers wird Parzival deutlich entlastet und Artus und Keie tragen eine Mitverantwortung (vgl. Schirok, 2011:419). Die Annahme, dass in dieser Situation Wolfram mehr Wert auf *triuwe* in der Minne in der Ritterschaft legt, scheint durch die Kritik der Ritterschaft plausibel zu sein.

Die Gewalt gegen Frauen und das unangemessene Verhalten gegenüber den Damen kann zweifelsohne als Mangel an *triuwe* bezeichnet werden. Neben Cunneware wird Jeschute auch von ihrem Ehemann Orilus schweren körperlichen Entbehrungen unterworfen und muss Erniedrigungen und Misshandlungen erdulden (vgl. WvE P, 136,24–30).

Anhand der genannten Beispiele, die Situationen zeigen, in denen es um fehlende *triuwe* geht, lässt sich feststellen, dass sich Mangel an *triuwe* auf die sozialen Bindungen sehr negativ auswirkt und dadurch die menschlichen Verhältnisse zerstört werden können und auch, dass die Wiedergutmachung der gestörten Verhältnisse nur mit Verhalten, das durch *triuwe* motiviert, möglich ist, erfolgen kann.

3.2.2.3 Wiederherstellung der zerstörten *triuwe*-Verhältnisse

Da die Zerstörung der Verhältnisse durch fehlende *triuwe* begründet wird, ist die Wiederherstellung dieser gestörten Verhältnisse durch angemessenes Verhalten, das den Vorstellungen von Menschen im Hinblick auf die sozialen Bindungen entspricht, für die *triuwe* als Bindungspflicht gesehen wird, notwendig.

Die Herzogin Cunneware wird unbegründet – nur weil sie wegen Parzival gelacht hat – geschlagen und erniedrigt, ohne dass dieses Unrecht einen der Ritter der Tafelrunde bewegt. Dies ärgert den noch im Kampf unerfahrenen Parzival sehr. Im Laufe der Handlung schickt

Parzival alle Ritter, die er im Kampf besiegt hat, an den Artushof zu Cunneware als eine Entschädigung für die Beleidigung, die sie seinetwegen erdulden muss. Als erstes schickt Parzival den besiegten Kingrun zum Artushof:

*„sô fûer von disem plâne
inz lant ze Bertâne
dîn ritterliche sicherheit
einer magt, diu durch mich leit
des si niht lîden solde“* (WvE P, 198,23–27)

Anschließend muss auch Clamide zum Artushof ziehen und sich in die Gewalt Cunnewares begeben (vgl. WvE P, 215,1–11). Es bereitet Cunneware große Freude, dass Parzival die Ritter ausgerechnet zu ihr schickt und ihrer Schande mit klarer *triuwen klagt* (WvE P, 206,15). Durch die Reaktion Parzivals auf Cunnewares Erniedrigung wird die *êre* von Cunneware am Artushof wiederhergestellt und Cunneware genießt daraufhin hohes Ansehen in der Artusgesellschaft. Es ist auch zu vermuten, dass durch die Wiederherstellung der *êre* Cunnewares das unritterliche Verhalten von Keie sehr stark verurteilt wird. Es kann kein Zufall sein, dass Keies ritterliche Laufbahn durch die schwere Verletzung im 6. Buch ausgerechnet von Parzival beendet wird.

Die Wiederbegegnung mit Jeschute bringt Parzival schweres Leid, denn sie wird durch Parzival einer entwürdigenden Behandlung von ihrem Mann ausgesetzt. Es gelingt Parzival, die zerstörte Beziehung zwischen Jeschute und Orilus wiedergutzumachen, indem er Orilus besiegt und ihn dazu zwingt, seine Frau mit Freundlichkeit zu behandeln:

*„ja lâze ich dich vil gerne lebn“
sprach Parzivâl, „ob tu wilt gebn
dirre frouwen dîne hulde.“* (WvE P, 266,7–9)

Die angeführten Verse erklären das Mitleid Parzivals mit Jeschute und sein Schuldgefühl dafür, dass er Jeschute bei der ersten Begegnung in große Schwierigkeiten gebracht hat und ihr Eheleben damit beinahe beendet. Wie schon vorher erwähnt wurde, praktiziert Parzival das Gebot seines Lehrers Gurnemanz nach seinen Siegen über Kingrun und Clamide und gestaltet seine Bedingungen für die Gegner annehmbar. Bei Orilus „macht Parzival seine Bedingung, nämlich die Aussöhnung mit Jeschute, dem unterlegenen Gegner dadurch akzeptabel, daß er von sich aus Jeschutes Schuldlosigkeit auf seinen Eid nimmt (269,1-270,4)“ (ebd.: 379). Durch den Eid, der Jeschute von ihrer Erniedrigung erlöst hat, wird die Fähigkeit Parzivals, Mitleid zeigen zu können, offensichtlich hervorgehoben.

Es ist auch nicht zu vergessen, dass das Ehrenwort, das die unterlegenen Ritter dem Überlegenen geben, als *triuwe*-Pflicht (vgl. WvE P, 215,1–4) zu betrachten ist. Das Ehrenwort wird im Roman durchaus gehalten und spielt damit bei der Wiedergutmachung der gestörten

gesellschaftlichen Verhältnisse eine wichtige Rolle. Die Darstellung von *triuwe* in der Ritterschaft lässt erkennen, dass fehlende *triuwe* zu Gewalt, Tod und Leid führt, die wiederum Konflikte in der Gesellschaft hervorrufen und die Harmonie der Gemeinschaft zerstören können. Damit die Wiedergutmachung der zerstörten menschlichen Verhältnisse erfolgen kann, wird *triuwe* als die wichtigste Tugend für die Normalisierung und Stabilisierung des Lebens angesehen. Damit wird *triuwe* im *Parzival* als das wichtigste Merkmal in der ritterlichen Gesellschaft betont.

3.2.3 *Triuwe* in der minne

Mit der Aussage des Erzählers *reht minne ist wâriu triuwe* (WvE P, 532,10) setzt Wolfram die *reht[e] minne*, die auf *triuwe* beruht, der leidenschaftlichen Minne entgegen. Die Verse: „*swem herzenlîchîu triwe ist bî, / der wirt nimmer minne frî*“ (WvE P, 532,7–8) stellen den Zusammenhang zwischen *minne* und *triuwe* her, die als unzertrennlich beschrieben werden. Wolframs Verständnis von der *minne* unterscheidet in zwei Arten von Minne. Die eine ist nur durch *triuwe* motiviert und für die zweite werden die Menschen durch Leidenschaft oder eigenes Interesse wie Rache bewegt. Für die beiden geschilderten Arten der Minne lassen sich Belege aus dem Text als Beweise anführen.

Im Roman wird Parzival mit den Minnelehren von Herzeloide und Gurnemanz vertraut gemacht. Welche diese Minnelehre sind und wie sie mit *triuwe* zusammenhängen, soll im Folgenden erläutert werden.

3.2.3.1 *Triuwe* und *minne*-Lehre

Herzeloide versucht, ihrem Sohn am Abend seines Aufbruchs Verhaltensregeln mitzugeben, unter anderem wie er sich angemessen gegenüber Damen verhalten soll:

*swa du guotes wîbes vingerlîn.
mügest erwerben unt ir gruoꝝ,
daz nim: ez tuot dir kumbers buoz
du solt zir kusse gâhen* (WvE P, 127, 26–29)

Für einen Ritter ist es sehr wichtig, um Minnedienst zu werben, was Rittern Glück bringen soll. Aus diesem Grund rät Herzeloide ihrem Sohn, wenn er einer lieben Frau begegnet, ihren Ring zu nehmen und sie zu küssen. Sie klärt ihn aber nicht darüber auf, was es bedeutet von einer Frau einen Ring zu erhalten. Es stellt sich heraus, dass die kurze Minnelehre Herzeloides im Laufe der Handlungen zu Missverständnissen bei Parzival führen (s. 3.2).

Neben der ritterlichen Erziehung legt Gurnemanz Parzival Minnelehre ans Herz. Bei der ‘Minnelehre Gurnemanz geht es darum, zu Frauen immer aufrichtig und frunedlich zu sein und darum, sie niemals zu verraten:

und lâit iu liep sîn diu wîp:

*daz tiwert junges mannes lîp. (WvE P, 172, 9–10);
gein werder minne valscher list
hât gein prîse kurze vrist. (WvE P, 172, 15–16)*

Gurnemanz verbindet Ritterlehre mit Minnelehre, indem er Parzival rät, auf ritterliche Hygiene zu achten (WvE P, 172,1–6), da dies die Voraussetzung für den Minneerfolg zu sein scheint. Gurnemanz erklärt Parzival, dass durch Hygiene der Leib des Ritters edel und begehrenswert wird. Damit spricht er die gängige höfische Minnetheorie an, die „von der ethischen Vervollkommnung des Mannes durch die Frau ausgeht“ (Roos, 2000: 64). Zur Verwirklichung der Minne ist eine Einheit zwischen Mann und Frau „*man und wîp diu du sint al ein*“ (WvE P, 173,1) eine bedingte Voraussetzung, wie sie sowieso im Christentum durch die Heilige Schrift als gesichert gilt (vgl. 1 Mos, 2,24). Es wird besonders erkennbar, dass Parzivals Lehrer großen Wert auf das richtige gesellschaftliche Verhalten, besonders den Damen gegenüber, legt (vgl. Bumke, 2004: 60). Anhand der Minnebeziehung zwischen Parzival und Condwiramurs stellt Wolfram dar, dass sich *triuwe* auch durch Beständigkeit und Beharrlichkeit in der *minne* äußert:

*solch minne wirt von im gespart.
grôz triwe het im sô bewart
sîn manlîch herze und ouch den lîp,
daz für wâr nie ander wîp
wart gewaldec sîner minne (WvE P, 732, 8–12)*

Parzival lässt seine Frau also zunächst zurück, doch während der Zeit, die sie getrennt verbringen, bricht er seine *triuwe* nicht. Es gibt viele Szenen, besonders die Szene mit dem Blutstropfen, in denen er sich an Condwiramurs erinnert. Durch die Blutstropfenszene wird Parzivals Bindung zu Condwiramurs besiegelt und diese Verbundenheit wird während der langjährigen Trennung kein einziges Mal schwächer. Die Erinnerungsbilder sind als Zeichen für die tiefe Verbundenheit Parzivals gegenüber seiner Frau, die Parzival bis zu seiner Berufung als Gralkönig begleitet, zu verstehen.

Die Beständigkeit und Beharrlichkeit in der Minne als Merkmal der wahren *triuwe* wird wieder durch Sigunes Minneverhältnis zu ihrem Geliebten Schianatulander unter Beweis gestellt. Sigunes *triuwe* zu Schianatulander wird von Wolfram als ein außergewöhnlicher und beispielloser Wesenszug „*al irdisch triwe was ein wint, / wan die man an ir lîbe sach*“ (WvE P, 249,25–25) dargestellt.

Nach dem Tod ihres Geliebten beginnt für Sigune ein einsames Leben im Wald in Trauer und Jammer, um selbst bis an ihr Lebensende in treuer Klage zu verweilen. Sie verzichtet auf das ganze Leben und gibt sich der Trauer völlig hin bis sie den Tod, der sie mit ihrem Geliebten vereint, findet. So äußert passend Roos, dass „[a]n Sigune [...] dieser Prozeß des

Nachsterbens aus Liebe in aller Breite vorgeführt [wird]; an ihr wird auch deutlich, daß das Festhalten an der Liebe über den Tod hinaus zugleich ein Weg zu Gott ist.“ (Bumke, 2004: 160). Wegen der Verweigerung der Belohnung für den Minnedienst lastet Sigune sich die Schuld für den Tod von Schianatulander an. Hierbei zeigt sich ihre *triuwe* in Reue, das andauernde Festhalten an der Liebe und das Leid, die sie bis zu ihrem Ableben begleiten.

Parzivals Minnebeziehung zu Condwiramurs und Sigunes Liebesverhältnis werden hier als Beispiele für die Minnebindungen im Roman, in denen *triuwe* durchaus eine zentrale wichtige Rolle spielt. Anhand der genannten Beispiele lässt sich sagen, dass sich *triuwe* in der Minne in Beständigkeit, Beharrlichkeit, Leid und Festhalten an der Liebe äußert. Diese wahre Liebe kann auch mit der *triuwe* zu Gott verbunden werden, denn Parzival erreicht sein Ziel „by demonstrating his *triuwe* to his *sippe*, to God and in his *minne*“ (Greenfield, 2002: 62).

Es ist bekannt, dass ein wichtiger Begriff wie *triuwe*, der zu den höchsten Tugenden zwischenmenschlicher Bindungen zählt, nicht unproblematisch ist, da Figuren auf unterschiedliche Art und Weise mit den Minnelehren umgehen und aus verschiedenen Gründen motiviert werden. Daher entstehen auch manchmal Probleme bei der Realisierung der *minne*.

3.2.3.2 Probleme bei der Realisierung der *minne*

Die Problematik der *triuwe* wird von Wolfram durch die Probleme bei der Realisierung der Minne thematisiert. Die Probleme bei der Realisierung der *minne* sind in der Regel auf Missverständnisse, Missbrauch der Minnelehre und Mangel an *triuwe* zurückzuführen. Hierbei ist besonders Parzivals erste Begegnung mit Jeschute als ein Beispiel für das Missverständnis der Minnelehre zu werten, wie bereits erläutert wurde.

Als Parzival bei Jeschute ankommt, sieht er den Fingerring, erinnert sich an den Rat der Mutter und will auf der Stelle der Minnelehre seiner Mutter Folge leisten:

*der knappe ein vingerlîn dâ vant,
daz in gein dem bette twanc,
da er mit heroginne ranc.
dô dâhter an die muoter sîn:
diu riet an wîbes vingerlîn. (WvE P, 130,26–30)*

Parzivals gewalttätiges Verhalten stellt sein Missverständnis der Minnelehre seiner Mutter und seine Unfähigkeit, diese Lehren richtig und angemessen anzuwenden, dar. Durch dieses Missverständnis wird Jeschutes Beziehung zu ihrem Mann Orilus auf die Probe gestellt und ist vom Scheitern bedroht. Außerdem muss Jeschute deswegen für lange Zeit leiden und wird schweren körperlichen Entbehrungen ausgesetzt. Erst bei der zweiten Begegnung mit Parzival

gelingt es ihm, durch den Sieg über Orilus und den Eid die Beziehung zwischen Jeschute und ihrem Mann wiedergutzumachen.

Es ist auch erwähnenswert, dass *minne* sehr gefährlich sein kann. Die Darstellung der Blutstropfenszene bestätigt die Problematik der *minne*. In der Blutstropfenszene hätte Parzival sein Leben verlieren können. Er wird von der *minne* derart gefesselt, dass er nichts um sich herum wahrnimmt:

*gein ir gar âne wenken
sus begunder sich verdenken,
unz daz er unversunnen hielt:
diu starke minne sîn dâ wîelt,
sôlthe nôt fuogt im sîn wîp (WvE P, 283,15–19)*

Obwohl die Blutstropfen-Episode von der Forschung als ein Beweis für Parzivals eheliche *triuwe* betrachtet wird (vgl. Bumke, 2004: 73), besteht die Gefahr darin, dass Parzival in seiner Versunkenheit leicht sein Leben hätte verlieren können. In diesem Sinne stellt *minne* eine Bedrohung für Figuren dar und kann damit zum Leid führen.

Im schlimmsten Fall wird *minne* als Mittel zum Zweck eingesetzt. Bei Orgeluse wird *minne* als Mittel zum Zweck (Rache) benutzt, indem sie Minnedienst von Gawan annimmt:

*si sprach ,hêrre, ich muoz iu klagn
von dem der mir hât erslagn
den werden Cidegasten
des muoz mir jâmer tasten
inz herze, dâ diu freude lac
do ich Cidegastes minne pflac‘ (WvE P, 615,26–30; 616,1–2)*

Orgeluse ist in ein Dilemma verwickelt, da sie ihren getöteten Mann die Treue bewahrt, aber gleichzeitig die Werbung der Ritter um ihren Minnedienst annimmt, was sie mit diesen Rittern bindet und ihre *triuwe* ihnen gegenüber erfordert. Bei Orgeluse führen der Hass und der starke Willen nach Rache zum Missbrauch der Minnelehre, der einen *triuwe*-Konflikt zwischen ihrer Liebe zu ihrem getöteten Ehemann und den Rittern, von denen sie Minnedienst annimmt hervorruft. Aus diesem Grund lässt sich zusammenfassend sagen, dass *triuwe* sehr problematisch sein kann und *triuwe*-Konflikte fatale Folgen für die ganze Gesellschaft haben können. Neben Verwandtschaft, Ritterschaft und *minne* wird im Parzival-Roman *triuwe* in der Beziehung Gottes zu den Menschen, sowie die des Menschen zu Gott genannt. Wie *triuwe* in einem religiösen Kontext geschildert wird, soll im Folgenden untersucht werden.

3.2.4 *Triuwe* und Religion

Wolfram macht den Bedeutungshorizont der Religion im Roman sichtbar, wenn er im Epilog hervorhebt, dass es im Leben darauf ankomme, vor Gott und vor der Welt zu bestehen (vgl. WvE P, 827, 19-24). Nach christlichem Verständnis gehört *triuwe* zum Wesen Gottes. *Triuwe* äußert sich nach christlichem Verständnis im Tod Christi am Kreuz. Gemäß dem christlichen Verständnis äußert sich auch der Erzähler im Parzival: *sît getriuwe ân allez wenken, sît got selbe ein triuwe ist* (WvE P, 462,18–19). Diese klare Aussage über *triuwe* und Gott stellt die Wichtigkeit der *triuwe* in jeder zwischenmenschlichen Beziehung im Allgemeinen und besonders in der Beziehung zu Gott im Roman dar. *Triuwe* im religiösen Aspekt äußert sich u.a. in Demut, Aufrichtigkeit, Buße und im Verlass auf Gott, der nie in Frage gestellt wird, ebenso wie der feste Glaube an die Barmherzigkeit Gottes.

Da Parzival in der Einsamkeit im Wald von Soltane bei seiner Mutter aufwächst, wird ihm keine höfische Erziehung zuteil. Er ist ganz von seiner Mutter abhängig, die auf Parzivals Frage „*owe muoter, waz ist got?*“ (WvE P, 119,17) versucht, ihrem Sohn Gotteslehre beizubringen. Herzloydes Gotteslehre beschränkt sich auf die strahlende Leuchtkraft Gottes (WvE P, 119,19) und seine Bereitschaft, den Menschen helfend beizustehen.

Parzivals Begegnung mit Trevrizent im 9. Buch zählt zu den wichtigsten Stellen im Roman, in der die Beziehung der Menschen zu Gott ausführlich thematisiert wird. Als Parzival seinem Oheim Trevrizent sagt: „*ouch trage hazzes vil gein gote*“ (WvE P, 461,19) antwortet Trevrizent mit einer Lehrrede über das Wesen Gottes und den Sündenfall der Menschheit. Gott wird von Trevrizent als *triuwe* (WvE P, 462,19) und *wârheit* (WvE P, 462,25) definiert. Zu den Lehren Trevrizent über Gott gehören auch, dass man Gott vertrauen muss (WvE P, 461,29), und dass Gott aus Liebe zu den Menschen selbst Mensch geworden ist, um die Menschheit zu erlösen (vgl. ebd.: 90). Es lässt sich sicherlich fragen, aus welchem Grund Parzival diesen Hass gegen Gott hat. Als Parzival von seiner Cousine Sigune erfährt, dass er Anfortas hätte erlösen können, ist Parzival gekränkt und enttäuscht. Er sucht die Schuld bei der unvollständigen Lehre von Gurnemanz. Als er nach einigen Kämpfen endlich in die Artusgesellschaft aufgenommen wird, erfährt er bei einem Fest durch die Gralsbotin Kundrie von seiner Herkunft und sie hält ihm ebenfalls vor, dass er versagt habe und nun verflucht sei. Parzival hadert mit sich selbst und mit Gott. Gott stand ihm nicht zur Seite, als er ihn gebraucht habe und er habe ihn und sich selbst „zum Gespött“ (WvE P, 332,3) gemacht. Parzivals Abkehr von Gott ist nicht ein Zeichen einer fehlenden *triuwe*, sondern beruht auf seiner *tumpheit* und seinem Missverständnis der Lehre der Mutter über Gott. Eine wichtige Rolle für Parzivals Abkehr von Gott wurzelt in seinem Verständnis zur religiösen Lehre seiner Mutter. Diese hat ihm einst unter anderem

vermittelt, dass Gott durch seine *triuwe* keinem Menschen Hilfe jemals verweigert hat (vgl. WvE P, 119, 25). Sie hebt also seine unbedingte Hilfsbereitschaft hervor (vgl. ebd.: 56).

Durch die Verwendung von *triuwe* unter dem Aspekt der Religion als eine Bedingung des Seelenheils wird die zentrale Rolle der Religion im Roman betont. Parzival hat durch sein Schweigen auf der Gralsburg sein Heil verspielt; seine Sünde bestimmt ihn zur Hölle: *gein der helle ir sît benant* (WvE P, 316, 7); *da er warp iu swîgen sünden zil* (WvE P, 316, 23). In diesem Sinne stellt Parzival sich Trevrizent mit den Worten vor: *ich bin ein man der sünde hât* (WvE P, 456, 30). Dagegen kann mangelnde *triuwe* oder Verstoß gegen die *triuwe*-Bindung durch Religion zu fatalen Folgen führen. In einem Gespräch zwischen Trevrizent und Parzival wird der Grund für Anfortas' jämmerlichen Zustand deutlich: So berichtet der Einsiedler, dass Anfortas die Gesetze des Grals missachtet habe und das Leiden des Gralskönigs eine „von Gott verhängte Sündenstrafe“ sei (ebd.: 92), denn Anfortas hat Liebe außerhalb des Keuschheitsgebots, „*minne ûzerhalb der kiusche sinne*“ (WvE P, 427,29–30), gesucht. Schließlich ist den Gralsrittern, die auf Munsalvaesche leben, weltliche Liebe untersagt. Anfortas gerät in einen *triuwe*-Konflikt, indem er seine Geliebte Orgeluse sucht und ihr als Minneritter dient. Er setzt sich damit über das Gralsgesetz hinweg. Der Konflikt der *triuwe* entsteht durch die Bindung zu Orgeluse durch die Minne, die sich mit seiner *triuwe*-Pflicht gegenüber Gott überschneidet, was als die schwere Strafe, die die ganze Gralsgesellschaft für lange Zeit lähmt, betrachtet werden kann. Anfortas' Verletzung, gegen die alle medizinischen Versuche versagen, wird von Trevrizent mit Hochmut erklärt. Denn schließlich: *diemüet ie hôchvart überstreit* (WvE P, 473,4) – Demut hat immer den Hochmut überwunden. Dies wird von Bumke als die religiöse Botschaft des 9. Buchs betrachtet (vgl. ebd.: 91).

Es lassen sich im Text viele Belege für *triuwe* im religiösen Aspekt feststellen. Trevrizent erweist sich durch die ausführliche Diskussion mit Parzival über Gott und die Sündhaftigkeit der Menschen sowie seinem Versuch, Parzival von seinem Hass gegen Gott zu erlösen, als ein treuer Mann. Hinzukommt sein Leben in Einsamkeit als Buße für seinen Bruder Anfortas, das von fester *triuwe* gezeugt wird. Parzivals *triuwe* zeigt sich in der Fähigkeit, Mitleid mit dem leidenden Anfortas zu fühlen und mit der Tatsache, dass Anfortas' Leiden wegen seines Versagens im ersten Besuch in Munsalvaesche länger dauern müsse. Eine totale Hinwendung zu Gott stellen der Graue Ritter und seine Familie, die am Karfreitag jedes Jahr eine Bußfahrt unternehmen, dar.

Wolframs Gebrauch des Begriffs *triuwe* auf den unterschiedlichsten Feldern zwischenmenschlicher Beziehungen, ist ein Beweis dafür, dass *triuwe* der Zentralbegriff der Wolframschen Ethik ist (vgl. Müller, 2015: 311). *Triuwe* spielt eine wichtige stabilisierende

Rolle im Parzival. In der Artusgesellschaft und der Gralsgesellschaft, die beide erlösungsbedürftig sind, kann Harmonie nur durch *triuwe* wiederhergestellt und erhalten werden. In der Artusgesellschaft kehrt nach der Absage des Kampfes zwischen Gramoflanz und Gawan auf einer Seite und der Versöhnung zwischen Gramoflanz und Orgeluse auf der anderen Seite die Freude zurück. Die Erlösungsfrage erleichtert die Gralsgesellschaft. Die Menschen in Munsalvaesche können nach langjähriger Trauer die Freude genießen.

Es lässt sich resümierend feststellen, dass sich *triuwe* in einem verwandtschaftlichen Kontext in Verbundenheit gegenüber Sippenangehörigen, Mitleid, Anteilnahme, Bereitschaft, Beistand innerhalb der Verwandtschaft und in Hinblick auf Parzivals Beziehung zu seiner Mutter in dem Versuch, ihre Lehre anzuwenden, äußert.

In der Ritterschaft zeigt sich *triuwe* in den Formen der Barmherzigkeit, Demut und Freigiebigkeit. Obwohl Wolfram *triuwe* als Wesensmerkmal der Ritterschaft beschreibt, wird im Roman die fehlende *triuwe* im Hinblick auf Ritterschaft an einigen Stellen im Text, besonders bei König Artus und Keie, thematisiert. Dies soll Ritterschaft, Gewalt und unbegründete Kämpfe in Frage stellen.

Wolfram stellt *triuwe* als Merkmal der höfischen Minne dar. Diese *triuwe* wird in Beständigkeit und Beharrlichkeit in der *minne* gezeigt. Des Weiteren äußert sich *triuwe* in Wolframs Darstellung in dem Gefühl tiefer inniger Liebe.

Nach christlichem Verständnis gehört die Treue zum Wesen Gottes. Der Beweis dieser Treue ist nach christlichem Verständnis der Tod Christi am Kreuz. In diesem religiösen Aspekt zeigt sich *triuwe* in Demut, Buße, Glaube an Gottes Barmherzigkeit und absolutem Gottesvertrauen.

Es darf aber nicht außer Acht gelassen werden, dass Wolfram in seinem Roman auf die durch Überschneidung der menschlichen Bindungen entstehenden *triuwe*-Konflikte aufmerksam macht. Dabei steht Anfortas Minnebeziehung zu Orgeluse einerseits in Überschneidung mit seiner *triuwe*-Bindung in der Gralsgesellschaft und stellt ein Verstoß gegen das Gralsgesetz dar. Andererseits wirft Orgeluses Rachemotiv einen Schatten über ihre *triuwe*, die erst mit ihrem Verzicht auf Rache für ihren Mann und dass sie sich Gawans Minne in treuer Verbundenheit hingegeben hat, wieder hergestellt wurde. Dies belegt, dass Wolfram auch Spannungen in den durch *triuwe* verbundenen sozialen Verbänden thematisiert.

Es lässt sich feststellen, dass mit der Aussage „*sît got selbe ein triuwe ist*“ (WvE P, 462,19) die *triuwe* in allen Aspekten mit der *triuwe* zu Gott in Verbindung gebracht wird und Wolfram damit *triuwe* besonders in einem religiösen Kontext hervorhebt. Diese Verbindung

wird durch den Gedanken im Schlussteil des Romans, dass es das höchste Ziel des Menschen sein soll, zugleich Gott und der Welt zu gefallen, sehr klar betont.

3.2.5 Anthropologie der *triuwe* im *Parzival*

Im *Parzival* Wolframs von Eschenbach wird ein Entwurf einer Art eines gesellschaftlichen Programms dargestellt, in dem die Kardinaltugend der *triuwe* im Mittelpunkt steht. Alle Handlungen der Menschen in der im *Parzival* beschriebenen Welt sollen durch *triuwe* motiviert werden. Das erklärt die im Text dargestellten *triuwe*-Lehren im Zusammenhang mit *minne*, Ritterschaft und Religion. Das Denken, Verhalten und Handeln der Protagonisten, die die Aufgaben der historischen Anthropologie sowie den Zusammenhang zwischen Literatur und Anthropologie darstellen, werden durch diese Lehren vorbereitet.

In Wolframs Gralsroman *Parzival* werden zum einen die Artusgesellschaft und zum anderen die Gralsgesellschaft dargestellt. Wolfram von Eschenbach thematisiert in seinem Text viele Aspekte der hochmittelalterlichen Gesellschaft wie Verwandtschaft, *minne*, Ritterschaft und Religion. Für diese Themen spielt *triuwe* eine zentrale Rolle.

Es scheint, dass Wolfram eine vorbildliche Gesellschaft im *Parzival*-Roman entworfen hat. In dieser dargestellten Gesellschaft verleiht Wolfram der Kardinaltugend der *triuwe* einen Erziehungscharakter, nach dem sich die Protagonisten richten sollen. Dabei wird den *minne*-Lehren, Gurnemanz' ritterlichen Lehren und den Lehren in Bezug auf den Glauben an Gott eine besondere Bedeutung zugeschrieben. Von Gurnemanz lernt Parzival, wie sich ein Ritter im Gespräch, im Kampf und vor allem gegenüber Damen verhält und dass man nur durch ritterliche Erziehung ein Ritter werden kann. Zu den wichtigsten Lehren gehören Barmherzigkeit, Demut und Freigiebigkeit (vgl. WvE P, 170, 25–28). Dadurch wird ein Zusammenhang zwischen Ritterschaft und diesen christlichen Tugenden, die für die Gesellschaft der Zeit zu den wichtigsten Tugenden zählen, hergestellt (vgl. Bumke, 2004: 60). Die Wichtigkeit des angemessenen Verhaltens der Ritter gegenüber Damen wird durch die Szene am Artushof, in der Cunneware von Keie beleidigt wird, hervorgehoben. Das Verhalten von Keie entspricht Wolframs ritterlichen Lehren nicht und kann als Mangel an *triuwe* und Kritik an der Gesellschaft am Artushof betrachtet werden. Die Mentalität der Gewalt passt nicht zu Wolframs Auffassung von der Beziehung zwischen Mann und Frau.

Hinzu kommt, dass die Vereinbarung dieser Welt und der guten Beziehung zu Gott im *Parzival* von großer Bedeutung ist. Durch seine Aufnahme in die Tafelrunde werden Parzivals Eigenschaften als ein tapferer Ritter zum Ausdruck gebracht. Aber erst nachdem der Held seinen Zweifel an Gott überwunden hat, ist er in der Lage, sein Ziel zu erreichen und seinen

Oheim Anfortas und die gesamte Gralsgesellschaft zu erlösen. Durch Parzivals *triuwe* in der Ritterschaft, in der *minne* und zu Gott können am Ende des Romans die gesellschaftlichen Verhältnisse am Artushof und auf der Gralsburg wiederhergestellt werden, denn für die hochmittelalterliche christliche Gesellschaft und besonders Wolframs Publikum stellt der feste Glaube an Gott die Grundlage der menschlichen Treue dar, da *got selbe ein triuwe ist* (WvE P, 462,19).

Die Darstellung der *triuwe* im Parzival ermöglicht es uns, Erkenntnisse über die Menschen in der von Wolfram entworfenen Welt zu gewinnen, denn wie Weiland im Zusammenhang mit der literarischen Anthropologie geäußert hat: was der Mensch ist, erfahren wir durch Literatur (vgl. Weiland, 2019: 39).

3.3 Wolframs *Willehalm*

Als Vorlage für Wolframs *Willehalm*-Text diente die altfranzösische Dichtung *La Bataile d'Aliscans*, die um 1185 verfasst wurde und eine große Beliebtheit bei seinem zeitgenössischen Publikum genoss. Es sind dreizehn Handschriften der *Aliscans* erhalten. Mit hoher Wahrscheinlichkeit benutzte Wolfram für seine Bearbeitung die Handschrift M als Vorlage (vgl. Greenfield/Miklautsch, 1998: 51). Wolfram von Eschenbach erwähnt, dass er die Vorlage von Markgraf Hermann von Thüringen zur Bearbeitung erhalten habe (vgl. WvE W, 3, 8ff.). Wolfram verfasste seine *Willehalm*-Bearbeitung um ca. 1210/1220. In seinem Fragment des *Willehalm* geht es um die folgende Geschichte:

Graf Heinrich von Narbonne enterbt seine sieben Söhne zugunsten eines Patensohnes. Seine leiblichen Söhne sollen stattdessen im Dienst hoher Frauen und im Dienst großer Herren wie Karl dem Großen selbst Lohn und Lehen erwerben. Willehalm, der älteste der Brüder, gerät im Kampf gegen den heidnischen König Tybalt in Gefangenschaft. Im Gefängnis begegnet er Arabel, der Ehefrau Tybalts, und kann ihre Liebe gewinnen. Er flieht mit ihr und heiratet sie anschließend. Arabel konvertiert zwangsläufig zum Christentum und wird auf den neuen Namen Gyburc getauft. Willehalm raubt Tybalt aber nicht nur die Ehefrau, sondern auch sein Land in der Provence. Er gründet schließlich in Orange seine eigene Grafschaft.

Für Tybalt stellen die Flucht seiner Frau und der Raub seines Landes einen Schock dar. Mit Unterstützung des heidnischen Großkönigs Terramer, seinem Schwiegervater, will er seine Frau und sein Land zurückgewinnen. Ein großes Heer wird daraufhin in Bewegung gesetzt. In Alischanz kommt es zur ersten Schlacht der Erzählung, der alle Christen, bis auf Willehalm und fünfzehn Gefangene, zum Opfer gefallen. Willehalm schafft es, ganz alleine in die Berge zu entkommen.

Nach der vernichtenden Niederlage des christlichen Heers kommt Willehalm zu seiner Frau Gyburc nach Orange zurück. Gleichzeitig rückt das heidnische Heer heran und belagert die Stadt. Nach Beratung mit Gyburc bricht Willehalm in der Nacht auf, um in Munleun Hilfe bei dem französischen König Loys zu erbitten. In Munleun gelingt es Willehalm trotz des Streits mit dem König und der Königin, die seine Schwester ist, die beiden zu überzeugen, ihm ihre Hilfe zu zusichern. Seine Eltern und seine Brüder sagen ihm ihre sofortige Unterstützung zu, als sie von Vivianz' Tod und dem großen Verlust der Christen erfahren. Nach zehn Tagen werden die christlichen Heere nach Orange mobilisiert. In Alischanz kommt es zu einer zweiten Schlacht, in der die Christen die Heiden besiegen und die Stadt von der Belagerung befreit werden. Sie können jetzt Rache für den Tod ihrer Verwandten, v.a. den des Vivianz' in der ersten Schlacht, üben.

Wolfram von Eschenbach thematisiert in seinem Werk *Willehalm* den Krieg zwischen den Christen und den Heiden, der durch die Religion geprägt und motiviert ist. Neben dem religiösen Krieg stehen *sippe* und *minne* als zentrale Themen im Mittelpunkt der Darstellung im *Willehalm*. In diesem Kapitel soll der Begriff der *triuwe* im Hinblick auf Religion, *sippe* und *minne* genauer untersucht werden.

3.3.1 *Triuwe und minne*

Obwohl die religiöse Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden im Mittelpunkt der Darstellung im *Willehalm* steht, kommt der *minne* in Wolframs Bearbeitung im Gegensatz zu der französischen Vorlage eine große Bedeutung zu. Der Kampf der christlichen bzw. der heidnischen Ritter auf dem Schlachtfeld wird durch *minne* motiviert.

Betrachtet man Wolframs Roman *Parzival*, in dem Wolfram viele *minne*-Beziehungen, wie zum Beispiel Parzival – Condwiramus, Gahmuret – Belakane bzw. Herzeloyde und Gawan und Orgeluse, darstellt, wird man zum Ergebnis kommen, dass für Wolfram von Eschenbach das Thema der *minne* von großer Bedeutung war. Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass auch im *Willehalm* trotz der Grausamkeit des religiös motivierten Krieges die *minne* sowohl auf der Seite der Christen als auch für die Heiden eine wichtige Rolle spielt. Schon im Prolog wird das Thema der *minne* angedeutet: *so sag ich minne und ander klage / der mit triuwen pflac wip und man* (WvE W, 4,26f.). Der Erzähler macht von Beginn seiner Geschichte an deutlich, dass die *minne*, von der in diesem Werk erzählt wird, mit Leid verbunden ist. In der Vorgeschichte betont Wolfram die Bedeutung der *minne* in seinem Text. Nach der Enterbung fordert Heimrich seine Söhne auf, einem Herrn zu dienen, der sie mit Besitz belohnen kann und sich gleichzeitig in den Dienst der Frauen zu begeben:

*[W]elt ir urborn den lip,
hohen lon hant werdiu wip.
ir vindet ouch etwas den man
der wol dienstes lonen kan* (WvE W, 6,1–4.)

Es wird an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass *Willehalm* und seine Brüder in dieser Geschichte dem Ziel folgen, Frauen den *minne*-Dienst zu erweisen. Das Publikum erwartet nun eine Geschichte, in der *minne* im Mittelpunkt der Handlung steht, auch wenn es sich hauptsächlich um einen religiösen Kampf handelt. Im Wolframs Fragment kämpfen sowohl die Christen als auch die Heiden für die *minne*. Während die Heiden hauptsächlich für die *minne* der Frauen in den Krieg ziehen, erklärt der Markgraf *Willehalm* seinen Rittern vor der ersten Schlacht in Alischanz, dass sie in dieser Schlacht einen zweifachen Lohn erwarten könnten:

durh der zweir slahte minne:

*Uferde hie durh wibe lon
und ze himel durh der engel don.* (WvE W, 16,30–32)

Wolfram zeigt an dieser Stelle einen klaren Unterschied zwischen den christlichen und den heidnischen Rittern. Die Christen kämpfen nicht nur für die *minne* der Frauen wie die Heiden, sondern auch für ein höheres Ziel, nämlich den Lohn im Himmel, den sie sich durch ihre Gottesminne verdienen. Diese Aussage betont die Figur des Willehalm noch einmal in seiner Rede vor den Fürsten in der zweiten Schlacht (vgl. WvE W, 299, 26ff.). Die Heiden können aber auf keinen Lohn im Jenseits hoffen, weil ihre Religion mit dem Christentum nicht gleichgestellt werden kann (vgl. Greenfield, 2002:66). Hingegen können die Christen nicht nur für den Frauendienst kämpfen, da „the struggle in this religious conflict is far too serious for it to be seen as merely chivalric service of ladies“ (ebd.: 68). Wolfram zufolge ist die *minne* der Christen, die auf *triuwe* basiert, eng mit der Gottesliebe verbunden. Bei den Heiden könne hingegen kein Zusammenhang zwischen ihrer Liebe zu Frauen und der *minne* zu ihren Göttern hergestellt werden, da ihre Götter mit dem wahren einzigen Gott nicht gleichzustellen seien. Trotzdem sei nicht auszuschließen, dass die Heiden auch für ihre Götter kämpften. In seiner Rede vor seinem Heer kurz vor Beginn der zweiten Schlacht spricht Terramer dieses Motiv an:

*die durh unser gote alhie ze wer
und durh diu wip den lip verlurn* (WvE W, 338, 2–3)

und kurz danach sagt er weiter:

*durh die gote und durh die minne
nach prises gewinne
sul wir noch hiute werben* (WvE W, 338,15–17)

Den Versen nach kämpfen auch die Heiden für Götter und *minne*. Aber im Gegensatz zu der Vorlage, in der *minne* eine Nebenrolle spielt, wird in Wolframs *Willehalm* bei den Heiden das religiöse Motiv für den Kampf gegen die Christen in den Hintergrund gerückt und *minne* als Leitmotiv in den Vordergrund gestellt. Wie Bumke feststellt, bildet die *minne* für die Heiden den ausschlaggebenden Antrieb für den Krieg gegen die Christen (vgl. Bumke, 1959: 170). Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass Wolfram das Thema der *minne* als einen wichtigen Beweggrund für den Krieg einsetzt. Darüber hinaus betont Wolfram die Rolle der *minne* für die Heiden, indem er sie als ein Heer von Minnerittern bezeichnet (vgl. WvE W, 26,9). Außerdem zeigt Wolfram, dass der Tod dieser Ritter einen Verlust für die *minne* darstellt (vgl. WvE W, 81,20; 87,22). Dass im *Willehalm* dem Thema der *minne* im Unterschied zum Thema des Glaubens eine gleiche Gewichtung sowohl bei Heiden als auch bei Christen zukommt, lässt sich z.B. in der Bemerkung des Erzählers über Arofels Tod begründen: *noch solden kristenlichiu wip / klagen sinen ungetouften lip* (WvE W, 81,21–22). Diese Aussage des

Erzählers deutet darauf hin, dass Wolfram die heidnische Fähigkeit zur *minne* sehr respektiert, da der Frauendienst „die Grundlage der ritterlichen Existenz“ bildet (Heinzle, 2011: 657). Es ist aus dem *Parzival*-Roman bekannt, dass sich echte Liebe in der *triuwe* zeigt: *reht minne ist wâriu triuwe* (WvE P, 532,10). Es wird klar, dass Liebe einen festen Bestandteil des Wesens des christlichen Gottes bildet. Aber dieses Konzept von *triuwe* in der *minne* scheint nicht unproblematisch zu sein, denn es ist im *Willehalm* in der Tat die *minne* Gyburcs, die zum Ausbruch des Krieges führt und es ist die *minne*, deren Folge ein Blutbad ist. Es soll im Folgenden zuerst auf die *minne* der Heiden und im Anschluss daran auf den Zusammenhang zwischen *minne* und *triuwe* eingegangen werden.

Wie schon erwähnt wurde, schreibt Wolfram den Heiden die Fähigkeit der *minne* ebenso zu wie den Christen. Es werden zwar keine genauen heidnischen *minne*-Beziehungen genannt, aber es wird doch an vielen Stellen klar gemacht, dass die Heiden im *Willehalm*-Text durch Frauenminne motiviert in den Kampf reiten. Der heidnische König Noupatris, der von Willehalms Neffen Vivianz umgebracht wird, tritt als ein edler Minneritter auf dem Schlachtfeld auf. Noupatris trägt ein schönes Banner, auf das Amor, der heidnische Gott der Liebe, als Zeichen der *minne* genäht ist:

*in die banier was gesniten
Amor der minne zere
mit einem tiuweren gere,
durh daz wan er nach minnen ranc.* (WvE W, 24,4–7)

Die Verse heben die *minne* als das Hauptmotiv der Heiden für den Kampf gegen die Christen hervor. Wie schon erwähnt wurde, werden in der Bearbeitung Wolframs keine heidnischen Damen explizit genannt, für die die Heiden gegen die Christen auf Alischanz kämpfen. Wie Greenfield feststellt, wird der Kampf der Heiden nicht durch eine bestimmte Dame motiviert, sondern sie kämpfen für die *minne* selbst (vgl. Greenfield, 1993:42). Es scheint, dass es Wolfram wichtig ist, seinem Publikum vor Augen zu führen, dass die Heiden, wie die Christen, dieselbe Fähigkeit zur *minne* besitzen. Nach dem Zweikampf zwischen dem heidnischen König Noupatris und Vivianz beklagt der Erzähler den Tod der beiden Ritter (vgl. WvE W, 23,15ff.). Bei seiner Klage macht der Erzähler keinen Unterschied zwischen Christen und Heiden im Hinblick auf *minne*. Daher lässt sich nochmals eindeutig feststellen, dass *minne* eine zentrale Rolle bei den Heiden spielt und für sie „eine Art Religion darstellt“ (Greenfield/ Miklautsch, 1998, 240), dies aber nicht unbedingt als ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Heiden gesehen werden muss. Diese Feststellung zeigt die große Bedeutung der *minne* in Wolframs Dichtung, was auch bei dem Tod des Heiden Tesereiz deutlich unterstrichen wird, wie im Folgenden erläutert wird.

Im zweiten Buch widmet Wolfram dem heidnischen Ritter Tesereiz, der *nach wibe lon* zu dem Kampf gekommen ist, nur positive Beschreibungen. Tesereiz findet den Tod durch Willehalm in einem Zweikampf. Obwohl Tesereiz nicht getauft ist, schmerzt sein Tod Wolfram sehr. Der Tod des *clare kurteyse* wird fast wie Märtyrertod inszeniert. Die Bemerkung des Erzählers über den Tod von Tesereiz hebt seine Fähigkeit zur *minne* hervor:

*der clare kurteyse
möht al den bien geben ir nar:
sit si der süeze nement war,
si möhten, wærn iht wise,
in dem lufte nemen ir spise,
der von dem lande kumt gevlogen,
da Tesereiz vür unbetrogen
sin riterlichez ende nam. (WvE W, 88,4–11)*

Diese Darstellung lässt keinen Zweifel daran, dass Tesereiz der *minne* willen in den Kampf reitet und dass diese *minne* in direktem Zusammenhang mit seiner *triuwe* steht. Der Erzähler selbst hebt dies hervor, wenn er äußert: *mit triuwen zuht ze beder sit* (WvE W, 87,19). Aus diesem Vers geht sehr deutlich hervor, dass in Wolframs Fragment auch die Heiden, hier am Beispiel der Figur des Tesereiz, die Fähigkeit zur *triuwe* in der *minne* besitzen. Es ist davon auszugehen, dass Wolfram bewusst den Tod von Tesereiz dem Tod des Märtyrers Vivianz gegenüberstellt. Als Tesereiz von Willehalm im Kampf getötet wird, steigt ein süßer Duft auf, der als Zeichen von Heiligkeit aufgefasst werden kann (vgl. Greenfield, 1993: 42). Vivianz stirbt wegen seiner *triuwe* zum wahren Gott als Märtyrer. Tesereiz aber glaubt nicht an den christlichen Gott und wird als ein Heide gekennzeichnet, seine Götter haben für Wolfram und sein christliches Publikum keinen Wert. Aufgrund des heidnischen Glaubens kann Tesereiz nicht als Märtyrer sterben. Wie Greenfield formuliert hat, kann der Tod von Tesereiz nicht als Märtyrertod des Glaubens wie der des Vivianz betrachtet werden, „but he is able to die as martyr to *minne*, as *rehtiu minne* [...] is based on *triuwe*“ (Greenfield, 2002: 67). Daher steht fest, dass die Heiden im *Willehalm* in der Lage dazu sind (wie die Christen), ihre *triuwe* in der *minne* unter Beweis zu stellen. Die *triuwe* in der *minne* in Wolframs Dichtung stellt für die Heiden einen möglichen Zugang zu dem richtigen Glauben dar. Dies ist bei Gyburc, die wegen ihrer Liebe zu Willehalm zum Christentum konvertieren muss, der Fall.

Auch im *Parzival* ist das Motiv der *minne* als Möglichkeit zum Glauben an den wahren Gott präsent. Belakane und ihr Sohn Feirefiz können als Beispiel dafür genannt werden. Belakane, die von Gahmuret verlassen wird, ist dazu bereit für ihre *minne* zum Christentum zu übertreten (vgl. WvE P, 56,27ff.), ihre Tränen werden sogar mit der Taufe verglichen:

*ir kiusche was ein reiner touf
und ouch der regen der si gegoz,
der wac der von ir ougen floz
uf ir zobel und an ir Brust. (WvE P, 28,14–17)*

Ihr Sohn Feirefiz lässt sich wegen der Liebe zu Repanse de Schoye taufen (vgl. WvE P, 818 ff.). Daher lässt sich sagen, dass Wolframs Auffassung von *minne*, die auf *triuwe* basiert, darin besteht, dass diese *minne* den Weg zu dem ewigen Lohn darstellen kann.

Im *Willehalm*-Text gilt die Bedeutung der *minne* auch für die Christen als Beweggrund für den Krieg. Auf der Seite der Christen wird *minne* als Motiv für den Kampf ebenfalls betont. In seiner Klage um Vivianz' Tod deutet Willehalm auf den Verlust der *minne* hin:

*hohe minne und den werden grouz,
nu waz hat diu minne in dir verlorn!
du wære in Franchrîche erkorn,
swa dich wibes ougen sahen (WvE W, 64,6–9)*

Vivianz ist zu jung gestorben, bevor er dazu die Gelegenheit gehabt hätte, Frauen dienen zu können. Willehalm ist aber davon überzeugt, dass sein Tod einen großen Verlust für die *minne* darstellen würde, was sich gezeigt hätte, wenn Vivianz länger gelebt hätte. Für Willehalm liegt es auf der Hand, dass Vivianz seine *triuwe* in der *minne* hätte beweisen können, wie er durch seine tapferen Taten im Krieg seine religiöse *triuwe* unter Beweis gestellt und als Märtyrer den Lohn im Himmel erlangt hat. Willehalms Klage um den Tod seines Neffen hebt die Bedeutung der *minne* für die Christen als ein weiterer Beweggrund für den Krieg hervor, ebenso wie es bei den Heiden der Fall ist.

3.3.1.1 Willehalm - Gyburc

Im *Willehalm* ist die Beziehung zwischen dem Markgrafen Willehalm und Gyburc zentral, die die Handlungen auf den beiden Seiten im Wolframs Text sehr stark beeinflusst. Während der Kriegsgefangenschaft von Willehalm lernt er Tybalts Frau und die Tochter des heidnischen Oberhaupts Terramer Arabel kennen und gewinnt ihre Liebe. Sie verliebt sich in ihn, bekennt sich zum Christentum und nimmt den Namen Gyburc an:

*Arabeln Willalm erwarp,
dar umbe unschuldic volc erstarp.
diu minne im leiste und e gehiez,
Gyburc si sich toufen liez. (WvE W, 7,27–30)*

Es wird von Anfang an angekündigt, dass diese *minne* viele Probleme und großes Leid mit sich bringen wird. Die Entführung Gyburcs durch Willehalm stellt für die Heiden und besonders für ihren Mann Tybalt eine schwere Beleidigung dar. Aus diesem Grund wollen die Heiden

Gyburcs Ehe mit Willehalm um jeden Preis zerstören (vgl. WvE W, 217,20ff.). Es scheint, dass Gyburc eine gute Ehebeziehung mit dem heidnischen Herrscher geführt hat, denn Gyburc schätzt ihren ersten Mann und hat Kinder mit ihm. Sie selbst bezeichnet ihn als einen guten und ehrhaften Ehemann: *Tybalt von Arabi/ ist vor aller untæete vri* (WvE W, 310,15–16). Trotzdem verlässt Gyburc wegen der *minne* ihren heidnischen Mann und heiratet Willehalm. Gyburc fühlt sich sogar alleine verantwortlich für die Zerstörung ihrer ersten Ehe: *ich trag al eine die schulde* (WvE W, 310,17). Diese Vorwürfe fügt Wolfram selbstständig hinzu, in der Vorlage ist hiervon keine Rede. Da die Ehe zwischen Arabel (später Gyburc) und Tybalt eine heidnische Ehe war, wird sie von Wolfram als eine ungültige Ehe betrachtet, denn „nach Wolframs Auffassung hört eine heidnische Ehe durch den Übertritt eines der Partner zum Christentum auf zu bestehen“ (Greenfield/Miklautsch, 1998:243). Demzufolge kann Gyburcs Ehe mit Willehalm, die auf *triuwe* basiert und Gyburc zum wahren Glauben geführt hat, nicht als Ehebruch betrachtet werden. Neben dem Übergang zum Christentum kann auch die Namensänderung von Arabel zu Gyburc als ein Hinweis auf eine Neubewertung der Identität der vormals heidnischen Frau gesehen werden. Wie Willehalm und Gyburc ihre *triuwe* in dieser *minne*, die mit Leid verbunden ist, zum Ausdruck bringen, gilt es im Folgenden zu erläutern.

Im Text wird an vielen Stellen deutlich gemacht, dass Gyburcs Liebe zu Willehalm und ihr Übertritt zum Christentum das Blutgießen auf Alischanz verursacht haben. Der heidnische Tybalt, ehemaliger Mann von Gyburc, liebt sie über alles. Gyburcs Weglaufen mit Willehalm verletzt seine Ehre sehr und schmerzt ihn. Durch die Entführung von Gyburc muss er den Verlust der geliebten Frau und der Ländereien klagen (vgl. WvE W, 8,3ff.) und will unbedingt Rache üben (vgl. WvE W, 8,11). Wolfram selbst macht Gyburc für den Krieg verantwortlich: *Arabeln Willehalm erwarp/ dar umbe unschuldic volc erstarp* (WvE W, 7,27–28). Gyburcs Liebe ist der Grund für den Krieg und das Leid, dass die beiden Seiten ertragen müssen. Trotz dieses unendlichen Leids bewahren Willehalm und Gyburc ihre treue *minne*. Es scheint, dass dieses Leiden dem Ehepaar eine besondere Tiefe und Stärke in ihrer *minne* verleihen. Wie Schumacher es formuliert, so „[vermag] nur die echte und starke Liebe jedoch, die aus der *triuwe* lebt, [...]das Leid zu bestehen, ohne an ihm zu zerbrechen“ (Schumacher, 1967: 144). Es ist dieselbe *triuwe* in der *minne*, die Parzival begleitet bis er sein Telos erreicht, die die Ehe zwischen Willehalm und Gyburc trotz des Leids und aller Gefahren bestehen lässt. Eine solche Ehe „ist in der höfischen Epik ohne Parallele“ (Bumke, 2004: 301) und kann alle Hindernisse überwinden. Willehalm und Gyburc bringen an vielen Stellen ihre eheliche *triuwe* zum Ausdruck.

Nach der Niederlage in der ersten Schlacht auf Alischanz empfindet Willehalm ein tiefes Mitleid mit seiner Ehefrau, die sich nach der Niederlage der Christen in einer aussichtslosen Lage befindet. Er beklagt Gyburc stärker als den Tod seiner Verwandten:

*er klagete daz minnecliche wip
noch mere danne sin selbes lip
und danne die vlust sines künnes* (WvE W, 39,20–22)

Diese Verse zeigen die absolute eheliche Verbundenheit auf und bedeuten, dass Willehalm auch auf dem Schlachtfeld von der *minne* seiner Gattin begleitet wird. An einer anderen Stelle unterstreicht der Erzähler die Sorge Willehalms um seine Frau und den Schmerz, der ihn übermannt:

*diu vlust der mage twanc in vil,
noch mer diu not der Gyburc phlac.
mitten in sime herzen lac* (WvE W, 162, 24–26)

Es wird hier deutlich gemacht, dass die Liebe zu Gyburc für Willehalm sehr wichtig und dass diese eheliche Bindung zwischen den beiden stark ist. Das Mitleid und die Sorge Willehalms um die sich in einer Notsituation befindende Gattin sind klare Zeichen seiner tiefen *triuwe* zu seiner Geliebten, die sein Verhalten am Königshof in Munleun motiviert.

Nachdem Willehalm den Heiden entkommen konnte, erreicht er Orange. Am Tor bittet er um Einlass. Gyburc erkennt ihn wegen der heidnischen Rüstung und des fremden Pferdes nicht, hält ihn für einen Heiden und weist ihn ab. Sie fordert ihn auf ein individuelles Erkennungsmerkmal, nämlich seine Narbe an der Nase, die er sich im Kampf zugefügt hat, zu zeigen. Erst nachdem sie festgestellt hat, dass es sich wirklich um den Markgrafen handelt, lässt sie das Tor aufschließen. Willehalm teilt seiner Frau mit, dass die Christen die Schlacht verloren haben und Vivianz in Alischanz gefallen ist. Als Gyburc erfährt, dass ihr Vater Terramer mit einem großen heidnischen Heer gekommen ist, ist sie davon überzeugt, dass die Christen keine Chance haben, die Heiden zu besiegen. Das heidnische Heer rückt heran und belagert Orange. Als es zu einer vorläufigen Ruhe kommt, nimmt Gyburc ihren erschöpften Geliebten mit in eine Kemenate, wo sie seine Wunden zärtlich pflegt. Sie tröstet Willehalm mit ihrer Liebe. Die erotische Vereinigung des Ehepaares stellt eine Art Entschädigung für das Leid dar, das ihnen durch den Kampf auf Alischanz angetan wurde.

Auch in einer zweiten Liebesszene wird das Motiv der Entschädigung in der ehelichen Liebe zwischen Gyburc und Willehalm aufgegriffen:

*an ein bette wart gegangen,
da er und diu küneginne
pflagen sölher minne,
daz vergolten wart ze beder sit*

*daz in uf Alyscanz der strit
hete getan an magen
so geltic si lagen. (WvE W, 279,6–12)*

In dieser körperlichen Vereinigung finden Gyburc und Willehalm die Vergeltung und die Entschädigung für das große Leid und hier zeigt sich die *triuwe* des Ehepaars, „denn hinter [...] dieser *minne* steckt die Bindung eines älteren Ehepaars, die zwar von *leit* und *vreude* dominiert, aber zudem von der *triuwe* untermauert wird (Greenfield/Miklautsch, 1998: 247). Wolfram hebt in den Liebesszenen, die selbst ohne Anregung durch die französische Vorlage bleibt, in der keine Liebesszenen zwischen Guibourc und Guilaume zu finden sind, die Bedeutung der *minne* in seinem Fragment als eine tröstende Macht hervor. Eine besondere Betonung verleiht Wolfram der Fähigkeit Gyburcs mitzuleiden, was von ihrer *triuwe* zu Willehalm zeugt und sie als „eine ideale und vorbildliche Ehefrau, die *süeziu minne* und *kiusche güete* in sich vereinet“ (ebd.: 197) zeichnet. Neben der Fähigkeit Gyburcs zum Mitleiden wird auch ihre Opferbereitschaft bei Willehalms Abschied vor seinem Ritt nach Frankreich beschrieben gebracht.

Nach der erotischen Belohnung denkt Willehalm an die Belagerung von Orange. Er bittet Gyburc um ihren Rat sowie eine Entscheidung, ob er bei ihr bleiben oder fortreiten soll, um in Frankreich Hilfe zu holen. Darauf antwortet Gyburc mit vorbildlicher Opferbereitschaft:

*ich blib in disen pinen
so daz ich halde wol ze wer
Orangis vor der heiden her
unz an der Franzoysære komen,
oder daz ich han den tot genomen. (WvE W, 103,16–20)*

Hier wird Gyburc als eine tapfere Frau dargestellt, die sogar bereit ist, die Rolle eines Ritters zu übernehmen, um ihrem Ehemann aus der Notsituation zu helfen. Gyburcs Opferbereitschaft und ihre Tapferkeit, die sie bei der Verteidigung von Orange zeigt, sind, wie es auch Schumacher formuliert, als tiefe *triuwe* Willehalm gegenüber zu werten (vgl. Schumacher, 1967: 155). Gyburcs *triuwe* wird dann später von Willehalms Vater Heimrich betont:

*uns ist vil eren von iu geschehen.
wir sulen iu immer triuwen jehen
want wir haben an disen stunden
unversagetlich iuch vunden. (WvE W, 250, 13–16)*
*iuwer triuwe und iuwer wipheit,
vrouwe, daz unser herzenleit
mit vreuden wirt erwendet (WvE W, 251,13–15)*

Dass Gyburc durch ihre Kampfthaten die *ere* der Christen bewahrt, ist in erster Linie auf ihre *triuwe* in der *minne* zu ihrem Ehemann zurückzuführen. Es ist die *triuwe*, die die ganze

Ehehandlung des Ehepaars in der Dichtung motiviert (vgl. Schumacher,1967: 145). Die eheliche *triuwe* des Heldenpaars erfährt allerdings einen Moment des Zweifels. Als Willehalm sich von seiner Frau vor seinem Aufbruch nach Munleun verabschiedet, nimmt ihn Gyburc in den Arm (vgl. WvE W, 103,30) und ermahnt ihn, ihr treu zu bleiben und Liebesangebote der *claren Franzoysinne* abzulehnen:

*so denke an die triuwe din.
und ob dir iemen gebe untrost
daz ich ich nimmer wird erlost,
den laz von dir riten.* (WvE W, 104,18–21)

Da Wolfram dem Heldenpaar die Tugend der *triuwe* zuschreibt, kann diese Textstelle, in der Gyburc dem Markgrafen solche Forderungen stellt, dem Publikum überraschend erscheinen. Schumacher interpretiert Gyburcs Befürchtungen mit ihrem fortschreitenden Alter und dem Mangel an Vertrauen in Willehalms Zuverlässigkeit (vgl. Schumacher: 146ff.). Schumacher stellt zu Recht fest, dass Gyburcs Befürchtungen „einen merkwürdigen Gegensatz zu der beiderseitigen Liebesgewißheit der vorgegangenen Eheszene“ (ebd.,: 146) bilden. Wolfram bzw. der Erzähler selbst geben aber keiner Erklärung für diese Stelle. Betrachtet man allgemein Wolframs Auffassung von der ehelichen *triuwe* in seinem Roman *Parzival* und die Darstellung der Ehe zwischen Willehalm und Gyburc, so lässt sich sagen, dass es ausgeschlossen ist, dass Wolfram an dieser Stelle die eheliche *triuwe* des Heldenpaars im *Willehalm* infrage stellt. Die Reaktion Willehalms auf Gyburcs Warnung zeigt, dass Willehalm die Befürchtungen seiner Frau nicht als Zweifel an seine *triuwe* ihr gegenüber betrachtet.

Willehalm legt seiner Frau Gyburc ein Treuegelübde ab und verspricht ihr, dass er auf alle Nahrungsmittel außer Brot und Wasser verzichten werde (vgl. WvE W, 105,10–11). Auf seinem Weg nach und von Frankreich ist der *sorgen riche* Willehalm mit seinen Gedanken bei seiner in Bedrängnis stehenden Frau Gyburc. Bei seiner Unterkunft bei dem Kaufmann Wimar in Laon wird Willehalm sehr freundlich empfangen und für ihn und sein Pferd wird mit Eifer gesorgt. Willehalm aber lehnt alles, was ihm geboten wird ab, weil:

*er vorhte daz er vergæze
Gyburge not da si inne was.* (WvE W, 132,20–21)

Willehalm zeigt, dass er sein Verbrechen zu seiner Frau immer hält und dass die Lage, in der sich seine Frau befindet, ihn die ganze Zeit während seiner Reise beschäftigt. Er will sein Gelübde, das er bei Gyburc abgelegt hat, auf keinen Fall brechen. Aus diesem Grund verzichtet er auf das gute Essen und die Getränke. Er beschränkt sich, wie er es Gyburc bei seinem Aufbruch versprochen hat, nur auf Brot und Wasser. Willehalm verzichtet wegen seines Treuegelübdes nicht nur auf leckere Speisen und Getränke, sondern auch auf den

Begrüßungskuss: [...] *zwer im ie küssen bot, / so dahte er an des kusses not* (WvE W, 177,7–8). Sogar seinem Vater Heimrich von Narbonne und seine liebe Nichte Alyze, dank der der Streit zwischen ihm und seiner Schwester, der Königin, beigelegt wird, verweigert Willehalm den Kuss (vgl. WvE W, 149,1ff.; 156,21ff.).

Willehalms Gedanken und sein Handeln scheinen von der aussichtslosen Situation seiner Frau sehr beeinflusst zu sein. In der ersten Szene zeigt er dies gegenüber seinem Vater und in der zweiten bei seiner Nichte. Wenn Willehalm seinen Vater und Alyze geküsst hätte, würde dieser Kuss auf keinen Fall dazu führen, dass Willehalm seine Treuegelübde gebrochen hätte. Man kann davon ausgehen, dass Wolfram dadurch einerseits versucht, die *triuwe* in diesem Liebesverhältnis zu unterstreichen und sie als Garantie für das Funktionieren dieser Beziehung darstellt. Andererseits wird dem Publikum klar, dass die *minne* zwischen Willehalm und Gyburc immer mit Not und Leid verbunden ist. Denn es fällt Willehalm sicherlich nicht leicht, seinen Vater und seine Nichte nicht küssen zu dürfen. Er muss sich gegen die Verweigerung des Kusses rechtfertigen. Außerdem ist Willehalm wegen der Belagerung von Orange und der Not, in der sich Gyburc befindet, in voller Trauer und beunruhigt. Willehalms Trauer entgeht dem Wirt Wimar nicht: [*D*]em wirtet tet sin truren we (vgl. WvE W, 133,1). Willehalms Trauer bewegt den Kaufmann Wimar, dass er Mitleid mit Willehalm hat. Die tiefe Trauer und die Entbehrung, die er bei Kaufmann Wimar und am Königshof auf sich nimmt, können als klares Zeichen für Willehalms echte *triuwe* zu seiner belagerten Frau interpretiert werden. Die Entbehrungen sind Zeichen der ehelichen Verbundenheit, wie Greenfield und Miklautsch es treffend formuliert haben: „Willehalms Schwur, die Kußverweigerung und die Verweigerung kulinarischer Genüsse, sollen dazu dienen, daß sich Willehalm zumindest körperlicher Entbehrungen aussetzt, wie Gyburc und [sic] ihr in Leid und Sorge verbunden bleibt“ (Greenfield/Miklautsch, 1998: 197).

Diese Stelle kann Wolframs Publikum an die eheliche Liebe zwischen dem Helden Parzival und seiner Frau Condwiramurs, an die Parzival während seiner Abwesenheit immer denkt (vgl. WvE P, 283,14–15), erinnern. Wie bei Parzival wird im *Willehalm* gezeigt, dass die eheliche Liebe während der Trennung des Ehepaars trotzdem weiterhin bestehen bleibt (vgl. Dallapiazza, 1986: 101). Wenn die Liebe der Ehepartner auch in der Abwesenheit einer der Eheleute bestehen bleibt, dann zeichnet sich diese Ehe durch eheliche *triuwe* aus. Hinzukommt, dass Willehalms Reaktion auf die schlechte Behandlung am Königshof mit den höfischen Konventionen nicht übereinstimmt. Willehalm beleidigt den französischen König in der Öffentlichkeit und gerät in einem Zornesausbruch (vgl. WvE W, 145,4ff.). Der Königin, seiner Schwester, reißt er die Krone vom Kopf, packt sie an den Zöpfen und schlägt ihr beinahe den

Kopf ab, würde ihre gemeinsame Mutter Irmschart nicht dazwischen treten (vgl. WvE W, 147,15–24). Der Grund für Willehalms Zornesausbruch und sein unhöfisches Verhalten ist die Notlage, in der sich seine Frau befindet.

Nach der zweiten Schlacht, in der der Sieg auf der Seite der Christen ist, betont Wolfram, dass Willehalms Handlung durch die Liebe zu Gyburc motiviert wird. Bevor der Fürstenrat auseinandergeht, ergreift Gyburc das Wort. Sie bekennt sich zu ihrer Schuld am Krieg (vgl. WvE W, 306,13ff.). Sie fordert die Fürsten auf, Rache für Vivianz an ihren heidnischen Verwandten zu nehmen:

*ob iuch got so verre geert,
daz ir mit strite uf Alischanz
rechet den jungen Vivianz
an minen magen und an ir her.* (WvE W, 306,20–23)

Gleichzeitig bittet sie die Christen darum, die Heiden zu schonen: *hæret eines tumben wibes rat / schonet der gotes hantgetat* (WvE W, 306,27–28). Diese sogenannte Toleranzrede hat Wolfram ohne Anregung durch die Vorlage hinzugefügt. Sicherlich spielt Gyburcs Herkunft und eine Zerrissenheit zwischen alter und neuer Identität hier eine Rolle, wenn sie einerseits zur Rache an den Heiden, ihren Blutsverwandten, aufruft, weil sie die Ehre ihrer neuen Familie und Gemeinschaft wiederherstellen möchte, andererseits aber darum bittet, die Heiden zu verschonen.

Nach dem Sieg der Christen in der zweiten Schlacht legt man die gefangenen Heiden in Ketten, nur der Heidenkönig Matribleiz darf sich auf sein Ehrenwort hin frei bewegen (vgl. WvE W, 461,15). Willehalm begründet die gute Behandlung gegenüber Matribleiz mit Sippenbindung zu seiner Frau Gyburc (vgl. WvE W, 461,26–27). Es ist derselbe Grund, der Willehalm nach der ersten Schlacht dazu bewegt, Ehmereiz, Gyburcs heidnischen Sohn aus erster Ehe, zu schonen (vgl. WvE W, 74,27–30). Willehalm beauftragt Matribleiz, die Leichen der Heidenkönige vom Schlachtfeld zu holen und die toten Verwandten von Gyburc einbalsamieren zu lassen. Er erweist den toten Verwandten von Gyburc die Ehre und respektiert sie, indem er ihre Leichen nicht den Tieren als Fraß dienen lässt. Willehalms Verhalten wird durch seine absolute *triuwe* zu seiner Frau motiviert (vgl. Greenfield/Miklautsch, 1998: 1992) und es wird dem Publikum deutlich gezeigt, dass Willehalms Gedanken die ganze Zeit bei seiner Gattin Gyburc sind, die auch während der Belagerung von Orange ihre Liebesbeziehung, die die Heiden zerstören wollen, mit männlicher Tapferkeit verteidigt.

Während Willehalm Hilfe bei seinen Verwandten sucht, wird Gyburc in Orange von den Heiden belagert. Wie in der Vorlage übernimmt Gyburc eigentlich männlich konnotierte Verhaltensmuster und verteidigt ihre Burg. Durch die Not der Belagerung unterstreicht

Wolfram die Liebesverbundenheit des Ehepaars. Er greift dabei das Motiv des Herztauschs auf: *Gyburc behielt das herze sin / ouch vuor ir herze uf allen wegen* (WvE W, 109,8–9). Der Herztausch zeigt die tiefe vorbildliche Eheverbundenheit, die durch die echte *minne* des Ehepaars zum Ausdruck kommt und stellt die wechselseitige Nähe von Willehalm und Gyburc bei räumlicher Entfernung dar (vgl. Schumacher, 1967: 152). Diese seelische Nähe zeigt, wie stark die Liebe des Heldenpaars ist. Diese Stärke der Liebe zu Willehalm und zu Gott bewegt Gyburc zu ihren heldenhaften Leistungen bei der Verteidigung von Orange gegen die Heiden. Die Gefahr, in der sich Gyburc wegen der Belagerung befindet, steht parallel zu der schwierigen Situation Willehalms am Königshof. Ebenso wie Willehalm seine *triuwe* zu seiner Frau unter Beweis stellt, so kommt die *triuwe* Gyburcs zu Willehalm durch ihre Tapferkeit bei der Verteidigung von Orange bis zu der Ankunft der christlichen Heere nach Orange.

3.3.1.2 Alyze - Rennewart

Eine andere Liebesbeziehung wird im *Willehalm*-Fragment kurz geschildert. Es handelt sich dabei um das Verhältnis zwischen Alyze, Willehalms Nichte, und dem jungen Heiden Rennewart. Diese Liebe entsteht bereits, als die beiden noch jung waren:

*do man in ir zeinem gespilen gap,
ir zweier liebe urhap
volwuohs: die brahtens an den tot
und liten nach ein ander not.* (WvE W, 284,13–16)

Es ist zweifellos, dass Wolfram seinem Publikum eine ernste *minne*-Geschichte erzählt, die mit einem Kuss gekrönt wird und in der auch das Leid eine wichtige Rolle spielt. Denn dieser Liebe stehen viele Probleme im Wege. Der junge Heide Rennewart will sich auf keinen Fall taufen lassen (vgl. WvE W, 284,17ff.). Deswegen muss Rennewart am Hof die niederen Arbeiten in der Küche verrichten. Er muss viel Leid und Demütigung über sich ergehen lassen. Die Hoffnung auf die Liebe von Alyze als Belohnung lässt ihn dieses ihm angetane Leid ertragen:

*swaz man ie smæhe an im gesach,
Alysen minne die von im brach
dar nach in kurzen ziten
in totlichen striten.* (vgl. WvE W, 285,19–22)

Rennewart zieht in den Krieg, z. T. als Minneritter, der seine *triuwe* in der *minne* durch seine Heldentaten unter Beweis stellen will. Der Heide, der seinem heidnischen Glauben nicht abschwören will, will der *minne* wegen gegen seine Verwandten kämpfen. Sein Hass auf seine Verwandten, die ihn nicht befreit haben, kommt als ein Beweggrund für seinen Einzug in den Krieg nicht in Frage. Der Erzähler verteidigt die Verwandten Rennewarts und gibt ihnen keine

Schuld daran, dass sie nicht wüssten, wo Rennewart ist (vgl. WvE W, 385,1ff.). Deswegen ist es wahrscheinlicher, dass Rennewarts Kampf gegen die Heiden durch seine *triuwe* in der *minne* zu Alyze motiviert ist. Nun lässt sich die Frage aufwerfen, ob Rennewart sich nach der zweiten Schlacht und dem Sieg der Christen wegen seiner großen Liebe zu Alyze taufen lassen würde, wie es der Fall bei Feirefiz im *Parzival* ist. Wolframs Fragment gibt bis zum Abbruch der Dichtung darauf keine Antwort.

Es lässt sich festhalten, dass Wolfram die Bedeutung der *minne* in seiner Dichtung im Gegensatz zu seiner französischen Vorlage stark hervorhebt. Es wird dargestellt, dass sowohl die Heiden als auch die Christen für die *minne* kämpfen. Diese *minne* ist durch die *triuwe* motiviert. Es wird deutlich, dass die *triuwe* in der *minne* problematisch sein kann, denn Gyburcs *triuwe* zu Willehalm, die sie auch zur Liebe zum wahren Gott führt, stellt den entscheidenden Grund für den blutigen Krieg, bei dem tausende Ritter auf den beiden Seiten sterben müssen, dar.

Trotz des hohen Preises, den das Heldenpaar und mit ihm die verschiedenen Gemeinschaften der Liebe wegen zahlen müssen, lassen sich bei Wolfram keine Zeichen des Zweifels an der Liebe, die auf *triuwe* basiert, feststellen. Gyburcs und Willehalms Handlungen werden durchaus im Text durch gegenseitige *triuwe* motiviert und beide können durch diese eheliche *triuwe* viele Hindernisse überwinden. Da Wolframs *Willehalm* ein Fragment ist, bleibt die Frage offen, ob diese *triuwe* eine endgültige Lösung für die Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden darstellen kann.

3.3.2 *Triuwe und sippe*

Die Verwandtschaftsthematik bildet neben der Religion und *minne* ein Hauptthema des Fragments. In seinem Werk *Willehalm* stellt Wolfram verwandtschaftliche Beziehungen dar, die von vielen Konflikten geprägt sind. Dies gilt sowohl für die Christen als auch für die Heiden, was bedeutet, dass die Relevanz von Verwandtschaft als sicherndes Bindeglied menschlicher Beziehungen im Mittelalter glaubensübergreifend besteht. Schon am Anfang der Geschichte wird angekündigt, dass Heimrich seine Söhne enterbt hat:

*von Narbon der grave Heimrich
alle sine süne verstiez,
daz er in der bürge noch huobe liez,
noch der erde dehein sin richtet.* (WvE W, 5,16–19)

Durch die Enterbungsgeschichte macht Wolfram seinem Publikum klar, dass die verwandtschaftlichen Verhältnisse, von denen er erzählt, gestört sind. Die Enterbung deutet auf einen Konflikt in der Vater-Sohn-Beziehung hin. Das ist aber nicht die einzige

verwandtschaftliche Beziehung im *Willehalm*, die von Konflikten geprägt ist. Durch ihren Übertritt zum Christentum und ihre Liebe zu Willehalm wird Gyburcs Verhältnis zu ihrem Vater Terramer als eine zerstörte Vater-Tochter-Beziehung geschildert. Obwohl es sich im *Willehalm*-Text um einen Glaubenskrieg handelt, wird das Publikum mit angespannten Familiengeschichten konfrontiert, die die Handlungen in vielen Fällen bestimmen. Der im *Willehalm* beschriebene ist ein heiliger Krieg und gleichzeitig Verwandtenkrieg, wie Greenfield bemerkt: „*Willehalm* describes a holy war, but this holy war is also a family war – the struggle of two *sippen* for the sake of a woman“ (Greenfield, 2002:70).

Im Folgenden sollen die im Werk am wichtigsten dargestellten christlichen und heidnischen verwandtschaftlichen Beziehungen im Hinblick auf den Begriff *triuwe* untersucht werden. Dabei finden die Beziehungen Willehalms zu seinen Verwandten, v.a. zu seinem Vater und seiner Schwester, der französischen Königin, sowie Gyburcs Verhältnis zu ihren heidnischen Blutverwandten und zu den Christen eine besondere Beachtung.

Willehalms Familie ist eine christliche Familie, was die die Tugend der *triuwe* zentral ist. Es ist die *triuwe*, die, nach Wolframs Auffassung, die christlichen *sippen* zusammenhalten soll. Dies wird von auch Przybilsky betont:

„Für Wolfram ist *triuwe* die unbedingte Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Aufrichtigkeit, Wahrheit und Rechtlichkeit, überhaupt ein ethisches Verhältnis zwischen zwei Menschen, eine moralische Stufe, die für das Christentum charakteristisch und eigentlich nur für einen Christen möglich ist, weil Jesus ihre Verkörperung darstellt.“ (Przybyski, 2000:218)

Dieser Aussage folgend bildet *triuwe* für die Christen eine wichtige Eigenschaft, die es zu befolgen gilt. Die Eigenschaft der *triuwe* wird der Figur Willehalm zugeschrieben, denn seine Handlungen werden durchaus durch *triuwe* motiviert gezeigt (vgl. Greenfield/Miklausch, 1998:191).

Willehalms Verhältnis zu seinem Neffen Vivianz, seinem Vater Heimrich, zu seiner Schwester und ihrem Gatten sowie zu seiner Nichte Alyze, der besonders in der Szene am Königshof eine große Bedeutung zukommt, spielen im Laufe der Handlung eine wichtige Rolle. Außerdem darf Willehalms Verhältnis zu seinen Brüdern nicht außer Acht gelassen werden. Ob und wieweit diese verwandtschaftlichen Beziehungen mit *triuwe* in Verbindungen gebracht werden können, soll folgend anhand einiger Textstellen erläutert werden.

3.3.2.1 Willehalm – Vivianz

Willehalms Neffe Vivianz wird als junger und tapferer Ritter dargestellt, der sein Leben im Kampf für die Ehre seines Onkels und v.a. für den christlichen Glauben geopfert hat. In der

ersten Schlacht auf Alischanz wird er zuerst von dem Heiden Noupatris schwer verwundet und später von Halzbier niedergestreckt, wo er, nach tadellosen tapferen ritterlichen Taten, am Fluss Lakant den Tod findet. Der Tod von Vivianz erfüllt Willehalm mit großem Schmerz. Da Vivianz der Schwestersonn von Willehalm ist, ist er für ihn wie ein eigener Sohn. Der Mord an einem Mitglied der direkten *sippe* wird in der Regel im Sinne einer Pflicht von den Verwandten gerächt. Die Blutrache wird als Zeichen ihrer *triuwe* gegenüber dem Toten betrachtet und wird deshalb von Wolframs Publikum erwartet. Aus diesem Grund ist Rache ein zentrales Motiv für die Christen und Heiden, wie im Laufe dieses Kapitels gezeigt werden wird.

Willehalms Reaktion auf Vivianz' Tod entspricht den Erwartungen des Publikums. In einem Zweikampf besiegt Willehalm den heidnischen König und Terramers Bruder Arofel und zwingt ihn zur Ergebung. Arofel will sich um jeden Preis vor dem sicheren Tod retten. Er bietet Willehalm Lösegeld und Gold an:

*Arofel ane schande
bot drizec helfande
ze Alexandrie in der habe,
und daz man goldes næme drabe
swas si mit arbeite
trügen, und guot geleite (WvE W, 79,15–21)*

Dieses verlockende Angebot nützt Arofel nichts. Willehalm schlägt dem wehrlosen heidnischen König den Kopf ab, denn *er dahte an Vivianzes tot, / wie er gerochen würde* (WvE W, 79,28–29). Blutrache wird an dieser Stelle als Folge für Willehalms grausame Tat genannt. Es ist zu erwähnen, dass Vivianz von Halzebier, dem Schwestersonn Arofels, geschlagen wird. Aus diesem Grund muss Willehalm, der Oheim Vivianz', Arofel töten, denn „[d]as Opfer der Rache für den Tod des Verwandten muß den konkreten Verwandtenstatus besitzen, um die Todeswaage der Rache im Gleichgewicht zu halten“ (Przybylski, 2000: 226). Mit dieser Begründung wird von Przybylski Willehalms *triuwe* in Bezug auf einen getöteten Verwandten hervorgehoben. Die Rache für Vivianz' Tod und den der anderen christlichen Ritter stellt nicht nur für Willehalm einen Beweggrund für den Kampf gegen die Heiden dar, sondern fordert gleichermaßen alle Verwandten dazu auf. Es wird oft darauf hingewiesen, dass die Christen den Tod von Vivianz und den anderen Rittern rächen wollen. Dadurch wird der Krieg als eine Art Heiliger Krieg inszeniert und mit der *triuwe* im Hinblick auf *sippe* in Verbindung gebracht. Der Erzähler betont das Motiv der Rache, indem er die zweite Schlacht auf Alischanz als Rache für den Tod von Vivianz bezeichnet: *nu wart uf Alyscanz gebiten / Vivianzes rache zite* (WvE W, 240,2–3). Mit der Aussage des Erzählers wird dem Publikum die Bedeutung der Rache als eine Pflicht der *sippe* und als Zeichen ihrer *triuwe* vor Auge geführt.

Willehalms Reaktion auf Vivianz' Tod beschränkt sich nicht nur auf die Racheaktion, in der Arofel auf eine brutale Art und Weise getötet wird. Als Willehalm seinen toten Neffen Vivianz findet, wird er von Zorn, Schmerz und Leid übermannt:

*stount, da er Vivianzen vant.
in sime herzen gar verswant
swaz im ze vreuden ie geschach.* (WvE W, 60, 17–19)

Den Zeilen kann man entnehmen, dass Willehalm sein Neffe Vivianz viel bedeutet und ihm nah steht, so dass Willehalm wegen Vivianz' Tod die Freude am Leben verliert. Mit *nazzen ougen* (WvE W, 16,20) klagt Willehalm den Tod seines Neffen und wünscht sich selbst den Tod, um Ruhe zu haben:

*wære ich doch mit dir erslagen!
so tæte ich gein der ruowe kere.* (WvE W, 60, 23–24)

Willehalms Klage deutet auf eine große verwandtschaftliche Liebe hin. Ferner es ist davon auszugehen, dass Willehalms Liebe zu Vivianz eine zweifache Liebe ist. Zum einen liebt er ihn, weil er sein Neffe ist, zum anderen, weil seine Frau Gyburc Vivianz ebenfalls viel Liebe entgegenbringt und ihn als ihr eigenes Kind betrachtet (vgl. WvE W, 63,21). Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass durch die Darstellung von Willehalms Trauer um den Tod von Vivianz die *triuwe* Willehalms seinen Verwandten gegenüber bzw. seine Treue zu Gyburc betont wird. Besonders wird Willehalms *triuwe* gegenüber Vivianz zum Ausdruck gebracht, als er seinen Neffen kurz vor seinem Tod zur Beichte drängt, ihm die Hostie, die er bei sich trägt (WvE W, 68,4ff.), gibt und bei seinem toten Neffen Wache abhält: *sin triuwe gebot und hiez, / sime neven die naht er wachte* (WvE W, 70,27–28). Er bleibt über Nacht bei Vivianz, obwohl die Gefahr besteht, dass er in die Hände der Heiden geraten könnte. Indem der Erzähler in dieser Szene den Begriff der *triuwe* verwendet, lässt er keinen Zweifel daran, dass Willehalms Handlung allein durch eine unzerstörbare Treue motiviert wird, die seine Beziehung zu seinem Neffen Vivianz kennzeichnet. Da Wolfram und der Erzähler die *triuwe* in der Willehalm-Vivianz-Beziehung nie in Frage stellen, wird diese Beziehung durchaus als ein positives konfliktfreies Verwandtenverhältnis dargestellt.

3.3.2.2 Willehalm und sein Vater Heimrich

Willehalms Beziehung zu seinem Vater wird schon zu Beginn des Werkes angesprochen. Willehalm wird, wie seine Brüder, von seinem Vater Heimrich zugunsten eines Patenkindes enterbt. Durch das Motiv der Enterbung wird dem Publikum vor Augen geführt, dass das Vater-Sohn-Verhältnis im Wolframs Fragment mit vielen Konflikten belastet ist. Willehalm muss trotz seines Status als ältester Sohn seinen eigenen Weg weit weg von seinem

Vater finden. Dies bedeutet, dass die Enterbung einen großen Einfluss auf die Zukunft Willehalms hat. Seit Willehalms Aufbruch von seinen Eltern kommt es zu keinem Treffen zwischen ihm und seinem Vater. Erst nach der Niederlage in der ersten Schlacht treffen sich Vater und Sohn am Königshof in Munleun. Die Gründe dafür, dass beide sich gegenseitig wiedersehen, sind jeweils unterschiedliche. Während Willehalm nach Munleun gekommen ist, um Hilfe vom König mit dem Ziel, seine Frau von der Belagerung der Heiden zu befreien, zu erbitten sowie den Tod Vivianz' und den der anderen Vasallen zu rächen, besucht sein Vater Heimrich den Hoftag als Ehrengast, den König Loys in Munleun abhält. Dass Willehalm und sein Vater aus vollkommener unterschiedlicher Motivation am Hofe weilen und vom gegenseitigen Aufenthalt vorab nichts wissen, zeigt, dass die beiden einander verfremdet sind und weist auf einen großen Bruch in der Vater-Sohn-Beziehung hin. Trotzdem lassen sich keine Anzeichen der Untreue zu Willehalm bei Heimrich feststellen. Es wundert Heimrich am Königshof, dass sein Sohn Willehalm an seiner *triuwe* zweifelt und er sagt seine sofortige Hilfe zu, um Orange zu verteidigen. Dieses Verhalten Heimrichs deutet auf seine absolute *triuwe* gegenüber Willehalm hin, lässt man die Frage der Enterbung einmal außen vor. Es scheint, dass Heimrich seine Söhne mit der Enterbung auf die Probe stellen wollte, wie es der Fall bei Gahmuret im *Parzival* ist (vgl. Greenfield, 2002:71). In Bezug auf Enterbung stellt Stevens fest, dass

„the real authority has clearly shifted to Heimrich and his sons. That this should be the case is remarkable, considering that Willehalm and his brothers received no inheritance from their father [...] Willehalm and his brothers are the sons of a man who taught them that loyal service must be their highest virtue.“ (Stevens, 1997:72–73)

In diesem Zusammenhang wird *triuwe* von Stevens als eine wichtige Tugend für Heimrich und seine Familie betont, die es ihnen ermöglicht, ihre Probleme zu lösen, was sich eindeutig bestätigen lässt.

3.3.2.3 Willehalm am Königshof

Die Szene am Königshof in Laon ist für die Fragestellung dieser Arbeit eine wichtige Stelle im *Willehalm*-Text. Der französische König hält ein Hoftag ab, zu dem Willehalms Eltern und vier seiner Brüder sowie die wichtigsten Fürsten des Reiches eingeladen sind. Willehalm erfährt von dem Hoftag durch seinen Bruder Arnalt (vgl. WvE W, 121,16–25), gegen den er aus Versehen kämpft und ihn dabei fast erschlägt. Ganz schmutzig und in voller Rüstung trifft Willehalm am Königshof ein. Er wird nicht beachtet und niemand bietet ihm Hilfe:

ufes küneges hof er reit.

*nach sime zoume niemen streit,
daz er daz ors enpfienge.
er rite oder gienge,
si wæren ze ors oder ze vuoz,
da bot im niemen keinen gruoze* (WvE W, 126,19–26)

Durch Willehalms Ankunft und den unangemessenen Empfang wird deutlich, dass sich eine Eskalation der Situation am Königshof nicht vermeiden lässt. Willehalms Schwester, die Königin, ahnt, dass es sich bei dem fremden Ritter um ihren Bruder Willehalm handeln könnte:

*diu künegin zem künige sprach:
,den wir vor uns dort sitzen sehen,
mich dunket, herre, ich müge wol jehen,
ez si min bruoder Willalm.*‘ (WvE W, 129,18–21)

Als Schwester von Willehalm ist die Königin durch die *triuwe* ihren Verwandten gegenüber verpflichtet, ihrem Bruder beizustehen, dessen Aussehen bereits auf eine große Not hindeutet. Im Gegensatz zur Erwartungshaltung lässt die Königin ihren Bruder abweisen (vgl. WvE W, 129,28–130,1–3). Wolfram beschreibt hier eine spannungsgeladene Schwester-Bruder-Beziehung. Wie Greenfield bemerkt, „central to these problematical bonds in the *sippe* is the lack of *triuwe*. And it is this sense of *untriuwe* to the all-important family unit which can lead to violent reactions of the other members of the *sippe*“ (Greenfield, 2002:73). Dies zeigt die zentrale, aber problematische Rolle der *triuwe* in Bezug auf die *sippe*, deren Fehlen zu katastrophalen und problematischen Folgen führen kann.

Obwohl Willehalms Trauer wegen des Verlustes der Verwandten und der Belagerung seiner Frau Gyburc offensichtlich ist, scheinen die Franzosen in Laon nicht in der Lage zu sein, Willehalms Trauer und Leid zu erkennen oder gar zu verstehen. Nur der Kaufmann Wimar erkennt Willehalms Not und bietet dem Markgrafen seinen Dienst an (vgl. WvE W, 130,26–27). Wolfram setzt Wimers Bereitschaft, Willehalm beizustehen, der Abweisung seiner Verwandten und im Besonderen seiner Schwester gegenüber. Er übt hier eine harte Kritik über die Gesellschaft in Laon aus. Diese Kritik wird durch die Aussage des Kaufmanns hervorgehoben: *iuch sollten ritter grüezen baz* (WvE W, 130,23). Der Aussage des Kaufmanns Wimar kann entnommen werden, dass Wimer das Verhalten von Willehalms *sippe* als Verstoß gegen die Gastfreundlichkeit und natürlich gegen die Pflicht, Verwandten in Not Hilfe zu gewähren, sieht. Diese Konflikte, die die Beziehungen innerhalb der christlichen *sippe* prägen, werden durch Mangel an *triuwe* ausgelöst. Diese Behauptung lässt sich beispielsweise anhand des Streits zwischen der Königin und ihrem Bruder Willehalm verdeutlichen. Bei ihrer Ankunft werden Willehalms Eltern vom König und der Königin, im Gegensatz zu Willehalm selbst, mit freundlichen Küssen nach der Art der höfischen Etikette empfangen (vgl. WvE W, 143,5–24).

Der Markgraf wird aber vernachlässigt und von dem Gruß ausgeschlossen. Die Situation erregt Willehalms mächtigen Zorn. Willehalm macht den König für die schmähende Behandlung am Hof verantwortlich und erinnert ihn daran, dass er für ihn sieben Jahre gekämpft habe (vgl. WvE W, 146,7–8). Nach der Auseinandersetzung zwischen dem König und Willehalm ergreift die Königin das Wort und verhält sich respektlos gegenüber ihrem Bruder (vgl. WvE W, 147,6–10). Nun richtet sich Willehalms Zorn, der sich durch physische Aggressivität äußert, gegen seine Schwester:

*die krone er ir von dem houbte brach
und warf se daz diu gar zerbrast.
do begreif der zornbære gast
bi den zöpfen die künegin.
er wolt ir mit dem swerte sin
daz houbt ab geswungen.* (WvE W, 147,16–21)

Willehalm schenkt der höfischen Erziehung in einer solchen Situation der Erregung keine Beachtung. Mit seinem Verhalten erniedrigt er seine Schwester, den König und den gesamten Französischen Hof. Wolfram stellt seinem Publikum eine vollkommen zerstörte Schwester-Bruder-Beziehung dar, in der hier keinerlei Rede mehr von verwandtschaftlicher *triuwe* sein kann. Als Königin ist Willehalms Schwester in zweifacher Weise zur *triuwe* und zur Unterstützung verpflichtet, denn „*triuwe, or faithfulness and loyalty, is the intangible element that unites the lord and his vassal, the Christian god and his followers, and family members*“ (Stevens, 1997:20). Die Situation zwischen Willehalm und seiner Schwester skaliert sich und erst nachdem Willehalms Mutter zwischen die beiden tritt, kann die Katastrophe, also der Tod der Königin durch Willehalms Schwert, verhindert werden. Es ist davon auszugehen, dass Wolfram einen Mord des Bruders an seiner Schwester in einer solchen Situation nicht darstellen oder erzählen würde, da ihm die *triuwe* im Zusammenhang mit Verwandtschaft sehr wichtig ist. Voller Wut geht Willehalm einen Schritt in dem Streit mit seiner Schwester weiter, wenn er ihr vorwirft, mit dem heidnischen König Tybalt eine Affäre gehabt zu haben:

*er jach, Tybalt der Araboys
wære ir riter manegen tac:
,dem werden küenege ouch si wol mac
bieten ere mit minnen lone.
er hat si dicke schone
mit armen umbevangen.* ‘ (WvE W, 153,18–23)

Willehalm überschreitet in der Auseinandersetzung mit seiner Schwester alle Grenzen – nicht nur die der verwandtschaftlichen *triuwe*. Er ist dabei, die Ehe seiner Schwester bzw. des Römischen Königs zu zerstören. Willehalm kann vor Wut und Zorn nicht einsehen, dass er mit

diesem schweren Vorwurf die *êre* seiner eigenen Familie und die des christlichen Reiches in Frage stellt, da es hier schließlich um seine eigene Schwester und zusätzlich die Ehefrau des Römischen Königs geht. Wenn die Königin ihre Pflicht zur *triuwe* ihrem Bruder gegenüber, der zugleich Vasall ist, indem sie ihm nicht zu Hilfe kommt, so zeigt die Figur des Willehalm ein ähnliches Fehlverhalten während seines Zornesausbruches, bei dem ihm jede Spur von *triuwe* fehlt. Erst durch das Auftreten seiner lieben Nichte Alyze beruhigt sich Willehalm und seinem Zorn wird ein Ende gesetzt (vgl. WvE W, 154, 1–5).

Im Gegensatz zu der angespannten Schwester-Bruder-Beziehung stellt Wolfram die Onkel-Nichte-Beziehung in seinem Fragment durchaus als ein positives Verhältnis dar, das auf einem großen gegenseitigen Respekt beruht. Allein durch Wolframs Beschreibung von Alyze wird klar, dass das junge Mädchen fähig ist, die heftigen Auseinandersetzung zwischen ihrer Mutter und ihrem Onkel, die durch Mangel an verwandtschaftlicher *triuwe* motiviert werden, zu beenden. Alyze ist *sældenbære* (heilbringend) und ihre *kiusche* könne laut Erzähler unheilbare Wunden heilen (vgl. WvE W, 154,22–23). Wie Przybilsky bemerkt, stellt Alyze die Repräsentation der Vollkommenheit der höfischen Existenz dar (vgl. Przybilsky, 2000:234). Durch ihren Kniefall (vgl. WvE W, 155,30) zwingt Alyze ihren Onkel Willehalm dazu, ihr zu versprechen, ihrem Rat Folge zu leisten (vgl. WvE W, 156,14). Daraufhin bittet Alyze ihren Onkel darum, ihrer Mutter zu verzeihen: *du solt si min geniezen lan / verkiuse swaz si dir hat getan* (vgl. WvE W, 157, 21–22). Willehalm ist von Alyze‘ Verhalten sehr berührt und kann seiner Nichte diese Bitte um Verzeihung nicht abschlagen. Er verzeiht der Königin um seiner Nichte willen:

*niftel, daz tet ich durh sie
nun sten ich also vor dir hie,
daz ich durh dine komende tugent,
und die du hast in diner jugent,
diner muoter schulde laze varn.
ich wil ouch zorn gein ir bewarn.* (WvE W, 159,17–22)

Im Gegensatz zu ihrer Mutter erkennt Alyze die Realität, dass die Auseinandersetzung zwischen der Königin und dem Markgrafen dem Ansehen des Reiches schaden kann. Es gelingt ihr durch den Kniefall, dazu beizutragen, den Konflikt in der *sippe* zu Ende zu bringen und den Frieden innerhalb der Hofgesellschaft wieder herzustellen. Erst nun kann Willehalm auf die Unterstützung seiner *sippe* hoffen.

Willehalm's Mutter Irmschart setzt sich für Willehalm ein. Um ihrem Sohn in seinem Kampf gegen die Heiden zu helfen, stellt sie auf ihre eigenen Kosten ein Heer auf:

sus sprach von Paveie Irmschart:

*,ze Oransche hervart
ich von miner koste tuon
dir ze helfe, lieber sun.‘ (WvE W, 160,23–26)*

Die Bereitschaft Irmscharts, Willehalm zu unterstützen, stellt einen wichtigen Wendepunkt in der Handlung dar. Wolfram stellt von nun an die Verluste der Christen in der ersten Schlacht und die Reaktion der *sippe*, die mit der Rache für die gefallenen Verwandten auf Alischanz verbunden ist, in den Mittelpunkt seiner Geschichte. Für Willehalm ist das Verhalten seiner Mutter ein Zeichen ihrer absoluten *triuwe* ihm gegenüber, was sich in zwei ihrer Aussagen besonders zeigt: *,sit iuwer triuwe und iuwer pris‘ (WvE W, 161,13)* und *,ich weiz daz ir triuwe hat‘ (WvE W, 161,16)*. Demzufolge kann man behaupten, dass Vertrauen und *triuwe* in Willehalms Verhältnis zu seiner Mutter eine wichtige Rolle spielen. Irmschart ist von der Not ihres Sohnes sehr überzeugt. Deshalb will sie selbst an dem Kampf teilnehmen:

*ich wil dir niht enpflieden,
harnasch muoz an minen lip.
ich bin so starc wol ein wip,
daz ich bi dir wapen trage. (WvE W, 161,4–7)*

Die Zeilen zeigen einerseits, inwieweit Irmschart für ihren Sohn gehen kann. Andererseits kann man davon ausgehen, dass Willehalms Mutter mit dieser Aussage darauf abzielt, Willehalms Verwandten und vor allem den König dazu zu bewegen, Willehalm ihre Hilfe zu gewähren. Durch diese Szene hebt Wolfram die Tugend der *triuwe* in der Mutter-Sohn-Beziehung besonders hervor. In der Tat ist Willehalms Mutter dabei erfolgreich, die *sippe* vor allem ihre Schwester, die Königin, zur Unterstützung zu bewegen.

Nachdem die Königin von dem großen Unglück der Christen und dem Tod der Verwandten auf Alischanz erfährt, wird sie von Leid erfüllt und empfindet eine tiefe Trauer über den Verlust ihrer Verwandten (vgl. WvE W, 164,4–17). Besonders beklagt sie den jungen Vivianz, dessen Tod sie sehr schmerzt (vgl. WvE W, 164,28–165,1; 167,21–168,1–2). Die Königin betrachtet ihre eigene Klage als ein Zeichen von *triuwe* gegenüber den Toten: *,trage wir triuwe under brust, / wir klagen unser gemeine vlust (WvE W, 168,17–18)*. Motiviert durch die Blutrache sichert die Königin ihrem Bruder Willehalm sofort ihre Hilfe zu. Es ist die Pflicht der *sippe* aufgrund der *triuwe* innerhalb einer Verwandtschaft, die Toten ihrer Gemeinschaft zu rächen. Aus diesem Grund bittet die Königin den König um militärische Hilfe für Willehalm, um die *êre* des Reiches wieder herstellen zu können:

*diu küneginne die alle nam,
die vielen dem künege an sinen vuoz.
si sprach 'durh not ich werben muoz
helfe so helfecliche,*

*diu den vürsten unt dem riche
werbe nach hohem prise,
daz ir dem markyse
gestet durh iuwer ere. (WvE W, 169,10–17)*

Erst nachdem die Auseinandersetzung mit ihrem Bruder beendet wird, ist die Königin fähig, die heikle Situation des Reiches einzusehen. Dass sie dem König zu Füßen fällt, zeigt dass für sie die Verwandtschaft doch von großer Bedeutung ist. Durch diese Szene wird die *triuwe* der Königin zu ihrer Blutsverwandtschaft zum Ausdruck gebracht. Der König kann aber die schlimme Beleidigung, die er durch Willehalms Zorn erfahren musste, nicht vergessen und lässt sich zur Unterstützung nicht überreden:

*er ist iuwer bruoder und ist min man:
waz mohte iu daz ze staten komen?
er hat mir ere ein teil genomen (WvE W, 169,26–28)*

An dieser Stelle werden von dem König zwei wichtige Aspekte angesprochen, die Willehalm zur *triuwe* gegenüber dem Königspaar verpflichten. Nämlich die Verwandtschaft und die Vasallität. In diesem Zusammenhang bringt Wolfram die Pflichten der *sippe* mit dem Schutz des Reiches in Verbindung. Das bedeutet, dass durch die verwandtschaftlichen Konflikte die *ere* und das Ansehen des Reiches erniedrigt werden können. Aber durch die bittere Klage seiner Frau wird der König zur Zusicherung seiner Hilfe bewegt:

*[U]f stuont diu sere klagende
da von was si bejagende
daz si ir bruoder helfe erwarp (WvE W, 170,1–3)*

Hier wird Klage als ein Zeichen der *triuwe* abermals hervorgehoben. Der Königin wird an dieser Stelle eine ganz andere Rolle zugeschrieben, was in einem Gegensatz zu ihrer Rolle vor der Wiedergutmachung mit ihrem Bruder steht. Sie stellt bewusst das Interesse der *sippe* und des Reiches in den Vordergrund ihrer Handlungen. Betrachtet man wie die Königin alles dafür einsetzt, Hilfe für ihren Bruder zu erreichen, wird deutlich, dass die Handlungen auf der Seite der christlichen *sippe* von nun an einen neuen positiven Kurs zu nehmen beginnen, der den Sieg für die Christen in der zweiten Schlacht sichern soll. Denn nachdem der König seine Unterstützung zugesagt hat, sichern Willehalms Brüder Bernart von Brubant (vgl. WvE W, 170,23–30), Bertram (vgl. WvE W, 171,1–20), Gybert (vgl. WvE W, 171,21–30) und Buove von Kumarzi (vgl. WvE W, 172,1–19) ihrem Bruder Willehalm ihren bedingungslosen Beistand zu, zu dem sie wegen ihrer verwandtschaftlichen *triuwe* verpflichtet sind. Wolfram verdeutlicht hier, dass eine gute verwandtschaftliche Beziehung nur durch das Bewahren der *triuwe* funktionieren kann. Wenn eine Beziehung ein Zeichen von Mangel an *triuwe* aufweist, können Konflikte in diesem Fall nicht vermieden werden und die verwandtschaftlichen

Verhältnisse werden somit zerstört. Dies gilt auch für Willehalms Beziehung zu seinem Vater, die durch die Enterbung mehr als angespannt ist.

Willehalms Vater Heimrich will seinen Sohn bei ihrer Begrüßung am Königshof küssen und umarmen. Willehalm lehnt den Kuss ab und begründet das mit dem Gelübde, das er Gyburc gegeben hat (vgl. WvE W, 149,3–6). Er appelliert an die *triuwe* seines Vaters:

*ez entuo din manlicher sin
und din zu erweltiu triuwe
so muoz mich herzen riuwe
vil gahes bringen an den tot.* (WvE W, 149,12–15)

Es wird wieder auf den Beistand der Familie als Pflicht gegenüber Familienmitgliedern, die in Not sind, hingewiesen. Deshalb erinnert Willehalm seinen Vater an seine vorbildliche *triuwe*, durch die sein Herzeleid verhindert werden könne. Willehalms Vater kann den *zwivel* seines Sohnes nicht verstehen:

*diner manheit missezimt,
ob du zwivel gein mir tregest
und unser triuwe under legest* (WvE W, 150,2–4)

Für Heimrich ist es offensichtlich, dass er seinem Sohn mit Rat und Tat beisteht. Die Frage der Enterbung spielt für ihn dabei gar keine Rolle bzw. wird von ihm nicht damit in Verbindung gebracht. Die Enterbung wird von Heimrich vermutlich nicht als *untriuwe* bewertet. Es muss einen anderen Grund als *untriuwe* für die Enterbung geben, denn Heimrich zeigt als äußerst *triuwe* und sichert Willehalm seine Hilfe zu: *gar dine vlust und dine klage / al bald uf mine helfe sage* (WvE W, 150,11–12). Er fordert seine Söhne sogar dazu auf, dasselbe zu tun (vgl. WvE W, 150,22–22). In seinem Fragment *Willehalm* schenkt Wolfram der Tugend der *triuwe* in Bezug auf *sippe* eine große Bedeutung. Die Darstellung der christlichen verwandtschaftlichen Verhältnisse zeigen, inwieweit *triuwe* für diese Beziehungen wichtig und gleichzeitig problematisch ist. Die Konflikte, die die verwandtschaftlichen Verhältnisse prägen, zeugen entweder von *untriuwe* oder Mangel an *triuwe* und bedrohen dem Zusammenhalt der *sippe*.

3.3.2.4 Gyburcs Blutverwandten (die Heiden)

Dem Thema der Verwandtschaft auf der Seite der Heiden kommt im *Willehalm* eine zentrale Bedeutung zu. Dabei steht Arabel (später: Gyburc) im Mittelpunkt der Handlung, weil sie durch ihr *minne*-Verhältnis mit dem christlichen Markgrafen Willehalm und ihrem Übertritt zum Christentum zum Ausbruch des Krieges beiträgt. Von großem Interesse sind in diesem Zusammenhang ihre Verhältnisse zu ihrem Vater Terramer, ihrem Bruder Rennewart und zu ihrem Sohn Ehmereiz.

Gyburc ist die einzige Figur in Wolframs Werk, die vom Leid beider Seiten betroffen ist. Einerseits ist sie mit den Heiden durch die Blutverwandtschaft verbunden. Sie ist die Tochter des heidnischen Großkönig Terramer und die Mutter von Ehmereiz, dem Sohn von Tybalt. Andererseits stellen die Christen für Gyburc die angeheirateten Verwandten und ihre neue Gemeinschaft dar. Ein anderer Aspekt, der Gyburcs Verhältnis sowohl zu den Blutsverwandten bzw. als auch zu den angeheirateten Verwandten zwiegespalten darstellt, ist die Religion. Während ihre Blutsverwandten an heidnische Götter glauben, gehören ihre angeheirateten Verwandten der christlichen Religion an. Sie ist also mit den beiden *sippen* auf unterschiedliche Art und Weise verwandt. Deshalb muss sie wegen der Grausamkeit des Krieges zweifach leiden und die Verluste beiderseits beklagen.

Die Beziehung zwischen Gyburc und ihrem Vater Terramer wird als eine konfliktgeladene Beziehung dargestellt. Der Beweggrund für den Konflikt zwischen Gyburc und ihren Verwandten, vor allem aber ihrem Vater ist ihre Konvertierung zum Christentum:

*si jahan, Apollo und Tervigant
und Mahmet wæren geschant
an ir gotlichem prise. (WvE W, 106,7–9)*

Durch Gyburc werden die heidnischen Götter verschmäht und erniedrigt. Die Erniedrigung der Götter schadet der *êre* und dem Ansehen der heidnischen Verwandten Gyburcs. Mit anderen Worten: sie trägt aus der Sicht der Heiden die Schuld für den Tod dieser auf Alischanz, der ihre Verwandten mit Trauer erfüllt (vgl. WvE W, 106,5–6). Terramer, das Oberhaupt der Heiden, schmerzt es besonders, dass die Götter von seiner eigenen Tochter geschändet werden, was den Tod zahlreicher heidnischer Fürsten verursacht. Der Verlust der Verwandten zeigt sich in Terramers Klage: *diu vlust do Terrameren treip / in so herzebære klage* (WvE W, 107,11–12). Wenn die Klage als Zeichen der *triuwe* gegenüber den heidnischen Toten zu betrachten ist, zeigt sie auch das große Leid, das Gyburc ihrem Vater zugefügt hat. Die Spannung in der Vater-Tochter-Beziehung wird durch Terramers Ankündigung, sich an der eigenen Tochter rächen zu wollen, betont:

*mit sturme dicke brechen,
herren und mage rechen
an Gyburge der künigen. (WvE W, 108,25–27)*

An einer vorherigen Stelle heißt es:

*Terramer het urloup
siner tohter sune gegeben,
daz er Gyburge ir leben
uf Orangis næme. (WvE W, 82,24–27)*

Diese Stellen verdeutlichen, inwieweit Terramers Verhältnis zu seiner Tochter zerstört ist. Für Terramer und die anderen heidnischen Verwandten stellt Gyburcs Handlung eine klare *untriuwe* dar, in deren Folge viele Heiden auf ihr Leben verzichten müssen und ein unermessliches Leid über die Heiden gebracht wurde. Von verwandtschaftlicher *triuwe* an dieser Stelle kann keine Rede sein. Der Erzähler macht zu dieser Szene eine wichtige Bemerkung:

*nu seht wie daz gezæme
von Griffanje Poydius,
daz er siner muomen sus
der sippe wolde lonen. (WvE W, 82,27–83,1)*

Der Erzähler ist schockiert und verurteilt das Vorhaben, Gyburc von Poydius töten zu lassen, sehr scharf. Er macht dem Publikum klar, dass die verwandtschaftliche *triuwe* der Heiden in dieser Szene in Frage gestellt wird. Nicht nur den Erzähler schmerzt der heidnische Racheplan, Terramer selbst kann sich damit auch nicht abfinden. Obwohl er seinen Enkel mit dem Tod seiner eigenen Tochter beauftragt, ist seine väterliche Verbundenheit zu Gyburc doch noch stark:

*ei süeziu Gyburc, tuo so niht.
swaz dir ie geschah oder noch geschiht
von mir, daz ist min selbes not:
ja gieng ich vür dich in den tot.
daz ruoch erkennen Mahumet,
daz ich durh Tybaldes bet
ungerne uf dinen schaden vuor. (WvE W, 217,15–21)*

Die Situation ist für Terramer nicht einfach. Als Vater ist er in der Tat dazu verpflichtet, seiner Tochter beizustehen, aber als Oberhaupt der Heiden fühlt er sich verpflichtet, die Schmähung der Götter und den Tod der Verwandten zu rächen. In dem Religionsgespräch zwischen Gyburc und ihrem Vater beruft sich Terramer auf seine *triuwe*, die ihn davon abbringt, seine Tochter zu töten: *mine triuwe ich doch so nie verkos* (WvE W, 217,26). Dieser Aussage kann man entnehmen, dass das Verhalten der Heiden eine klare *untriuwe* Gyburc gegenüber darstellt. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass Terramers Taten nicht in Übereinstimmung mit seiner Aussage stehen. Denn mit einem großen Heer belagert er seine Tochter und zerstört Orange. Terramers Verhältnis zu seinen Kindern weist im Allgemeinen große Konflikte auf. Dies gilt auch für Terramers Beziehung zu seinem Sohn Rennewart.

Rennewart wird als junges Kind geraubt und an den Hof des Römischen Königs verkauft. Im 6. Buch wird Rennewarts Identität preisgegeben. Er ist der Sohn von Terramer und demzufolge der Bruder Gyburcs. Obwohl er aus adligem Geschlecht stammt, muss er am

französischen Hof in der Küche arbeiten und viel Leid erdulden. Eine besondere Beachtung wird Rennewarts Hass gegen seine eigene Familie gewidmet. Dieser Hass kennzeichnet Rennewarts Beziehung zu seinen Verwandten und vor allem zu seinem Vater: [*D*]er *knappe sinem vater haz* (WvE W, 285,1). Kurz darauf richtet er seinen Hass auch gegen seine Brüder und die ganze Verwandtschaft:

*der hat ouch an mir missetan
(der hat so manegen pris bejagt),
sit bruoder an mir sint sus verzagt,
daz er mich liez so lange in not,
sit wariu milte des niht gebot.
dem selben und minem geslehte
trag ich grozen haz mit rehte.* (WvE W, 292,16–22)

Rennewart benennt den Grund für seinen Hass gegen seinen Vater und die ganze *sippe*. Er ist der Ansicht, dass seine Verwandten habe nicht getan hätten, um ihn zu befreien. Er fühlt sich von seinem eigenen Vater und der Familie verraten und ist dabei fest davon überzeugt, im Recht zu sein. Mit ihrem Verhalten hätten seine Verwandten, seiner Meinung nach, die *triuwe* gebrochen: *in duhte daz si verbosten / ir triuwe* (WvE W, 285,4–5) und dieser Treuebruch führt zu der Zerstörung des verwandtschaftlichen Verhältnisses. Er wirft seinen Verwandten vor, ihm gegenüber untreu zu sein. Es ist ein schwerwiegender Vorwurf, der den Erzähler dazu zwingt, einzugreifen und Rennewarts Verwandte in Schutz zu nehmen:

[...] *sin haz unrehte giht,
wande sine wisten sin da niht.
wære kein sin bote an si komen,
wolt iemen hort han genomen,
sölher gabe wære im gepflegen.* (WvE W, 285,5–9)

Da der Vorwurf der *untriuwe* im Hinblick auf Verwandtschaft schwerwiegend ist, fühlt sich der Erzähler verpflichtet, diesen schweren Vorwurf zu entkräften und den Zuhörern zu erklären, warum Rennewarts Verwandten nicht dazu in der Lage sind, ihn aus seiner schwierigen Lage zu befreien. Rennewarts Familie hätte überhaupt nicht gewusst, wo sich Rennewart aufhielt. Hätten sie Kenntnis über deinen Aufenthaltsort gehabt, hätten sie alles getan, um ihn zu retten. Zwar macht der Erzähler deutlich, dass der Hass Rennewarts gegen seinen Vater und seine Familie ungerechtfertigt ist, trotzdem werden durch diesen Vorwurf die großen Konflikte in der heidnischen *sippe* erklärt. Die Zerrissenheit der *sippe* äußert sich in der Rache, die Rennewart gegen seine Blutsverwandten übt (vgl. WvE W, 293,4). Der Rache willen kämpft Rennewart auf der Seite der Christen gegen seine Verwandten, obwohl er an seine heidnische Religion festhält. Dank Rennewarts Kampf können die Christen den Sieg über die gewaltige Macht der

Heiden in der zweiten Schlacht auf Alischanz erringen. Nach der Schlacht sucht Willehalm *sinen vriunt Rennewart* (WvE W, 452,17) vergeblich und sagt:

*ich mein in der ze beder sit
den pris behielt, do diu zit
kom der urteilliche tac,
daz ich von im des siges pflac,
und von der hœhsten hende.* (WvE W, 452,21–25)

Nach Willehalm spielt Rennewart die entscheidende Rolle beim Erfolg der Christen in der Schlacht. Ohne seine Unterstützung wäre der Sieg der Christen vielleicht nicht möglich gewesen. Rennewarts Zorn, der auf einem Irrtum beruht und zu dieser Rache führt, ist der Grund für die Zerstörung des heidnischen Geschlechts auf Alischanz. Rennewart ist blind vor Wut und nicht fähig, einzusehen, dass es sich dabei um ein Missverständnis und nicht um *untriuwe* handelt. Wenn man das oben genannte Zitat und Willehalm's Klage über den vermissten Rennewart (vgl. WvE W, 451, 1–456,30) nochmals genau betrachtet, kann man eine tiefe Verbundenheit zwischen Willehalm und Rennewart spüren, der Rennewarts Hass gegen seine eigene Familie gegenübersteht. Eine gleiche Verbundenheit lässt sich in der Beziehung zwischen Rennewart und Gyburc nach seiner Ankunft in Orange bemerken.

Wie oben bereits erwähnt wurde, ist Rennewarts Verhältnis zu seinen Verwandten sehr angespannt und von Hass erfüllt. Seine Beziehung zu seiner Schwester Gyburc, von deren Existenz er nichts weiß, stellt dabei aber eine Ausnahme dar. Von Anfang an wird Gyburcs Zuneigung zu Rennewart angesprochen: *mich dunket, man sold in halden baz* (WvE W, 272,5) und sie ahnt, dass er ihr Verwandter sein könnte:

*ich muoz im anlützes jehen
als eteslich min geslehte hat.
min herze mich des niht erlat,
ich ensi im holt, ich enweiz durh waz.* (WvE W, 272,26–29)

Wolfram macht deutlich, dass Gefühle für diese Beziehung sehr wichtig sind, denn die Geschwisterbindung wird nur angedeutet und nie offenbart. Wolfram stellt eine durchaus positive Beziehung dar, die frei von Konflikten ist und auf Respekt, Nähe, Mitgefühl und *triuwe* basiert. Das Mitgefühl wird in der Szene in der Küche, wo Gyburc ihren Mantel auf Rennewart legt, besonders eindrücklich dargestellt: *ir mantels swanc si umbe in ein teil* (WvE W, 291,5). Dass Gyburc den Mantel auf Rennewart legt, erweckt beim Publikum den Eindruck, dass sie ihn schützen will und zeigt sie fürsorglich. Schutz gehört im Mittelalter zu den Aufgaben der Verwandten, die zur *triuwe* verpflichtet sind. Eine Anspielung auf die Schutzpflicht der *sippe* ist auch bei Ehmereiz, dem Sohn von Gyburc, während der Belagerung von Orange zu bemerken.

Gyburcs Verhältnis zu ihrem Sohn Ehmereiz wird während der heidnischen Belagerung von Orange beleuchtet. Obwohl Gyburc ihren Sohn Ehmereiz und seinen Vater wegen ihrer Liebe zu Willehalm verlassen hat, wird diese Beziehung positiver als ihr Verhältnis zu ihrem Vater und zu Tybalt beschrieben. Zwar kommt Ehmereiz mit dem heidnischen Heer nach Orange und nimmt an der Belagerung teil, aber er verschont seine Mutter, indem sie von seiner Seite nicht angegriffen wird. Es lässt sich bemerken, dass zwischen Mutter und Sohn noch eine Verbundenheit zu spüren ist. Er ist der Einzige, der mit friedlichen Mitteln versucht, Gyburc von der Rückkehr zur heidnischen Religion zu überzeugen (vgl. WvE W, 256,19–30). Sein Gebot wird aber von seiner Mutter abgelehnt, denn es geht ihr in erster Linie um Liebe (vgl. WvE W, 257,27–29), Geld und Besitz spielen dabei überhaupt keine Rolle. Der gewaltlose Versuch von Ehmereiz und seine passive Rolle bei der Belagerung können auf seine *triuwe* seiner Mutter gegenüber zurückgeführt werden.

Die Darstellung der heidnischen Verwandtenverhältnisse weist viele Konflikte auf, die mal von Missverständnissen und ein anderes Mal von Mangel an *triuwe* zeugen. Die Heiden können zwar in Bezug auf Krieg ihre Tapferkeit unter Beweis stellen und ihre *triuwe* gegenüber den gefallen Verwandten in Trauer, Klage und ihrem Streben nach Rache zum Ausdruck bringen, sie sind aber nicht in der Lage dazu, Gyburcs Haltung zu verstehen. Daher können sie ihr nie verzeihen. Im Gegensatz zu ihrer heidnischen *sippe*, die Gyburc ausschließt, fühlt sich Gyburc zu ihr gebunden. Dies zeigt sich besonders, wenn sie den Tod ihrer Verwandten beweint und klagt:

*nu hært waz mir der tot benam
uf Alischanz der mage min.
die sol von reht ich kalgen sin.* (WvE W, 254,16–18)

Gyburc erfüllt der Tod ihrer Angehörigen mit Schmerz und Leid. Sie sieht es als ihre Pflicht, die heidnischen Toten zu beklagen. Dabei bezieht sie sich auf die Treuepflicht, die sie durch ihre Klage erfüllt. Die Spannung in Gyburcs Verhältnis zu ihrer *sippe* steht in einem Kontrast zu Gyburcs Beziehung zu den Christen.

3.3.2.5 Gyburc und die Christen

Es ist zu beachten, dass Wolfram Gyburc seit dem Beginn ihrer Ehe mit dem Markgrafen Willehalm als ein wichtiges Mitglied der christlichen Gemeinschaft darstellt. Sie wird sofort in die Heimrich-*sippe* aufgenommen. Bei Gyburc entsteht ein festes Zugehörigkeitsgefühl. Sie betrachtet sich als Schwester von Willehalms Brüdern. In ihrer Unterredung mit ihrem Schwiegervater sagt sie das deutlich: *und miner brouder, iuwerr kinde*

(WvE W, 262,25). Die Geschwisterbindung wird auch von Willehalms Bruder Ernalt wiederholt:

*miner swester, miner vrouwen,
waz wirret Gyburge der süezen?
mac mine helfe daz gebüezen?* (WvE W, 120,2–4)

Die Verse verdeutlichen, dass Gyburcs Verhältnis zur Heimrich-*sippe* durch eine gegenseitige Zuneigung gekennzeichnet wird. Ferner bezeichnet Gyburc Heimrich als Vater: *sir liebstem vater si do sprach* (WvE W, 252,29). Wolfram schildert eine sehr positive Vater-Tochter-Beziehung, die von dem Erzähler durch Aussagen wie *gein siner gedienten tohter* (WvE W, 250,25) oder *do sprach ir gedienter vater* (WvE W, 268,7) besonders hervorgehoben werden. Heimrich kann Gyburcs Not im Gegensatz zu ihrem leiblichen Vater Terramer verstehen. Er steht ihr mit seiner ganzen *sippe* bei und setzt sich für ihre Befreiung von der Belagerung der Heiden ein. Damit stellt er Gyburc gegenüber die *triuwe* der christlichen *sippe* unter Beweis. Außerdem zweifeln Heimrich und die Christen nie an der *triuwe* Gyburcs. Dank der Tapferkeit von Gyburc, die im Text mit der von Olivier und Roland verglichen wird (vgl. WvE W, 250,17–18), scheidet der Sturm der Heiden und kann Orange letztlich noch gerettet werden. Die vorbildliche *triuwe* Gyburcs unterstreichen die Christen an dieser Stelle mit den Worten: *wir sulen iu immer triuwen jehen* (WvE W, 250,14); an andere Stelle sagt Heimrich:

*iuwer triuwe und iuwer wipheit,
vrouwe, daz unser herzenleit
mit vreuden wirt erwendet* (WvE W, 251,13–15);
*iuwer triuwe iu noch gebiutet
daz iuwer pris bediutet.* (WvE W, 251,25–26)

Die wiederholte Berufung auf Gyburcs *triuwe* stellt ihre zentrale Rolle als aktives Mitglied in der christlichen *sippe* dar, die das Ansehen der Christen bewahrt. Die Christen fühlen sich verpflichtet, Gyburc treuen Dienst zu erweisen: *wir sulen mit triuwen ziuwerem gebote / immer bliben, hab wir sinne* (WvE W, 252,6–7). Es lässt sich sagen, dass Gyburcs Beziehung zu den christlichen Verwandten zu den wenigen dargestellten Verwandtschaftsverhältnissen im *Willehalm*-Text gehört, die von Konflikten nicht beeinträchtigt werden. Man kann davon ausgehen, dass Wolfram mit der positiven Darstellung dieser Beziehung, die durch gegenseitige *triuwe* motiviert wird, Gyburcs zerstörtes Verhältnis zu ihrer Blutsverwandtschaft hart kritisiert.

Es ist offensichtlich, dass Wolfram in seinem Werk *Willehalm* in seiner Darstellung von Verwandtschaft einen großen Wert auf die Tugend der *triuwe* legt, die die Grundlage für den Zusammenhalt der Verwandten sowohl bei den Christen als auch bei den Heiden gewähren soll.

Dabei fällt auf, dass Wolfram an vielen Stellen aufzuzeigen versucht, dass eine fehlerhafte Umsetzung oder gar das Fehlen von *triuwe* negative Konsequenzen haben kann. Die Probleme, die in den *sippen* auf den beiden Seiten auftreten, zeugen von Mangel an *triuwe*. Zwar ist *triuwe* im Hinblick auf Verwandtschaft eine wichtige Tugend, aber gleichzeitig können Konflikte in der Verwandtschaft nicht vermieden werden, wenn sich nicht an die *triuwe* gehalten wird.

3.3.3 *Triuwe* und Religion

Es ist bekannt, dass Wolframs *Willehalm* auch eine religiöse Dichtung ist. Dies kann dem Prolog entnommen werden. Dieser wird mit einem Gebet an den dreieinigen Gott eingeleitet:

*Ane valsch du reiner,
du dri unt doch einer,
schepfære über alle geschäft.* (WvE W, 1,1–3)

Mit dem Gebet wird dem Publikum von Beginn an klar gemacht, dass es sich bei dieser Dichtung um eine Geschichte handelt, in der die christliche Religion im Mittelpunkt steht (vgl. Bumke, 2004: 276). Im Gegensatz zum *Parzival*-Roman, in dem die Problematik der Vereinbarkeit von Welt und Gott zentral ist, wird im *Willehalm* ein politischer und ideologischer Konflikt zwischen Christentum und Isam dargestellt (vgl. Greenfield, 2002: 63). Nach Greenfield sei im *Willehalm* Wolframs die Frage nach dem Verhalten der Christen gegenüber den Heiden die zentrale Frage der Dichtung (vgl. ebd.: 63). Der Beweggrund für den Glaubenskrieg zwischen Christen und Heiden ist Gyburcs Liebe zu Willehalm, die sie zum Übertritt zum Christentum führt. Für Terramer stellt Gyburcs Konversion zum Christentum eine Erniedrigung des Ansehens der heidnischen Götter dar, die durch nur durch einen Krieg wiederhergestellt werden kann:

*uf minen goten ich do swuor
daz ich den goten ir ere
so geræche daz nimmer mere
dehein min kint des zæme
daz ez den touf genæme.* (WvE W, 107,26–30)

Es wird hier verdeutlicht, dass es für die Heiden nicht nur um verwandtschaftliche Ehre und Verlust von Ländereien geht. Es handelt sich in erster Linie um das Ansehen der heidnischen Götter, das von der Tochter des heidnischen Königs Terramer beschädigt wird. In der ersten Schlacht auf Alischanz spornt König Terramer seine Ritter wie folgt an:

*,die helde von der heidenschaft,
nu reche et unser alttiu kraft,
die wir heten von den goten,*

*daz so verre zu ir geboten
Arabel diu vervluochet ist komen!* (WvE W, 44,5–9)
die durh unser gote alhie ze wer (WvE W, 338,2)
*durh die gote und durh die minne
nach prises gewinne.* (WvE W, 338,15–16)

Die Tatsache, dass Gyburc die heidnischen Götter verlassen und die Taufe empfangen hat, kränkt ihren Vater sehr und an dieser Stelle wird hervorgehoben, dass die Nichtachtung ihrer Religion als Kriegsmotiv für die Heiden betrachtet wird.

Auf der Seite der Christen ist die Situation ähnlich wie bei den Heiden. Der Krieg wird als Glaubenskrieg angesehen. Es lassen sich an vielen Stellen in der Dichtung Belege dafür aufzeigen, dass Religion im *Willehalm* für die Christen ein Zentralthema ist. Vor der ersten Schlacht auf Alischanz ruft der Held Willehalm seine Ritter und Mitkämpfer auf, den christlichen Glauben gegen die Heiden zu verteidigen:

*,helde, ir sult gedenken
und enalt uns niht verkrenken
die heiden unsern gelouben,
die uns des toufes rouben
wolden, ob sie möhten'* (WvE W, 17,3–7)

Nach den Versen wird in der ersten Schlacht die Verteidigung des Christentums als klares Motiv für den Kampf der Christen genannt. Der Ansturm der Heiden stellt eine große Bedrohung für das Christentum dar. Außerdem tragen Mitkämpfer auf Alischanz auf ihren Kampfgewändern das Zeichen der Kreuzritter: *beidiu geslagen und gesniten / uf ir wapenlichiu kleit / was Christes tot, den da versneit* (WvE W, 31,24–26). Damit wird vor Augen geführt, dass der Krieg in Wolframs Text im Sinne eines Kreuzzugs geführt wird. Ferner stellt der Krieg für die Christen als Kreuzritter die Gelegenheit dar, für ihre Sünden zu büßen: *wir mugen hie sünde büezen* (WvE W, 322,25). Die Buße zählt zu einer der Motive des Kreuzzugs, da die „Kreuzfahrt als Bußleistung zur Rettung der Seele der Krieger“ (Mertens, 1997:78) betrachtet wurde. Als Kreuzritter ziehen die Christen in den Krieg und wenn sie infolge dessen sterben, finden sie den Märtyrertod. Die Engel tragen ihre Seelen anschließend in den Himmel, wie es im *Willehalm* heißt:

*und himels niuwe sunderglast
erschein, do manec werder gast
mit engeln in den himel vlouc.
ir sælekeit si wenic trouc* (WvE W, 14, 9 – 12)

Im Gegensatz zu den Heiden finden die Christen bei dem Tod auf dem Schlachtfeld die ewige Seligkeit. Obwohl Wolfram „die religiöse Bindung der Heiden an ihre Götter und auch ihre

kultischen Gebräuche nicht verspottet sondern als ernst und respektgebietend beschrieben [hat]“ (Greenfield/Miklautsch, 1998:250), macht er an dieser Stelle einen klaren Unterschied zwischen Christen und Heiden, denn die Heiden glauben an mehrere Götter, sind nicht getauft und aus christlicher Sicht daher für die Hölle bestimmt (vgl. WvE W, 38,25–26). Hierbei ist hervorzuheben, dass die heidnischen Götter nicht denselben Wert des christlichen Gottes haben können. Aus diesem Grund kann die *triuwe* der Heiden, die sie in ihrer *minne* und Ritterschaft unter Beweis stellen, mit ihren Göttern nicht in Verbindung gebracht werden, da *triuwe* aus christlicher Sicht nur zum Wesen des christlichen dreieinigen Gottes gehöre.

Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass Wolfram seinem *Willehalm*-Fragment trotz der Darstellung der Bedeutung der *minne* und der *sippe* eine erkennbare religiöse Färbung, bei der die Kardinaltugend der *triuwe* für ihn eine wichtige Rolle spielt, verliehen hat.

Aus dem *Parzival*-Roman ist es bekannt, dass Wolfram *triuwe* als christliche Tugend auffasst. Bei der Taufe von Feirefiz heißt es:

*der touf sol lëren triuwe,
sît unser ê diu niuwe
nâch Kriste wart genennet:
an Kriste ist triuwe erkennet.* (WvE P, 752,27–30)

Dieser religiöse Aspekt der *triuwe* steht nach Ohly im Zusammenhang mit der Schöpfung der Menschen: „Der schöpferische *sin* des heiligen Geistes macht im Empfangen auch den Menschen schöpferisch, so wie die erfahrene *triuwe* Gottes für Wolfram auch den Menschen *triuwe* lehrt“ (Ohly, 1960: 19). Mit der Menschwerdung Gottes durch Jesus Christus ist der Mensch mit Gott in zweifacher Weise verwandt: *so bistu vater unt bin ich kint* (WvE W,1,8). Gott als Schöpfer ist Vater für die Menschen und gleichzeitig ist er Bruder: *din kint und din künne* (WvE W, 1,16). Nach der Niederlage der Christen in der ersten Schlacht und der Belagerung von Orange will Willehalm militärische Unterstützung bei den Franzosen suchen. Dabei hofft er auf die *triuwe* der *sippe* und die *triuwe* Gott gegenüber.

Als Willehalm in Laon zornig versucht, am Anfang angeblich Hilfe zu erbitten, erinnert er seinen Vater an die Dreieinigkeit des Christentums:

*nu hilf mir durh die stæten kraft
der dritten geselleschaft.
ich meine daz der vater bat
den sun an sin selbes stat:
des was der geist ir beder wer
durh die drin amen ich ger.* (WvE W, 149,19–24)

Mit Willehalms Bitte wird wieder auf die Trinität hingewiesen, die bereits im Prolog angesprochen wird. Außerdem wird Verwandtschaft mit einer spirituellen Dimension in Verbindung gebracht: „for Willehalm the family bond is a central value which has a spiritual dimension, and this reference to the Holy Trinity in connection to the father-son motif stands in clear association with the prologue“ (Greenfield, 2002: 71). Nachdem Willehalm seinen Zweifel an der Hilfe äußert (vgl. WvE W, 149,17–18) und seinen Vater Heimrich an die Trinität erinnert, wundert sich sein Vater, dass Willehalm die *triuwe* der *sippe* überhaupt in Frage stellt (vgl. WvE W, 150, 9–10). Greenfield führt Heimrichs Hilfsbereitschaft zu Recht auf die *triuwe* zur *sippe* zurück (vgl. Greenfield: 71). Die Tatsache, dass Heimrich seinem Sohn Willehalm die Hilfe zugesagt hat, kurz nachdem Willehalm ihn an die Trinität erinnert, lässt erkennen, dass an dieser Stelle, neben der verwandtschaftlichen Treue, auch eine religiöse *triuwe* als Beweggrund für die Zusicherung der Hilfe angedeutet wird.

Willehalms Verhalten in der gesamten Dichtung ist durch *triuwe* motiviert. Wie Greenfield und Miklautsch bemerken, ist *triuwe* als „die bestimmende Eigenschaft“ (Greenfield/Miklautsch: 191) für Willehalms Handlung zu betrachten, die nicht nur in Bezug auf *minne* und *sippe*, sondern auch im Hinblick auf Religion zum Ausdruck kommt. „Zwar agiert Willehalm oft nicht nach höfischen Konventionen, aber das tut er wegen seiner Lage und vor allem wegen seiner *triuwe* zu Gott“ (ebd.: 191). In diesem Zusammenhang kann Willehalms Aussage bei seiner Auseinandersetzung mit dem König (vgl. WvE W, 145,1–147,10), dass er für das Reich und den König gekämpft habe (vgl. WvE W, 146, 5ff.), im Sinne eines religiösen Kampfes verstanden werden, da der Reichsgedanke mit dem Christentum in einer engen Verbindung steht. Bei seiner Klage um den Tod der christlichen Ritter und um Vivianz wird Willehalms Trauer wegen des großen Verlustes deutlich unterstrichen:

*bi liehter sunne gaben regen
und ane wolkenlichen wint
siniu ougen, als ob siniu kint
wæren al die getouften,
die sin herze in jamer souften.* (WvE W, 53,6–10)

Die Verse zeigen den großen Schmerz und das Leid, das Willehalm wegen des Todes seiner christlichen Mitkämpfer erfüllt. Willehalms Tränen zeugen von echter *triuwe*. Wolfram bringt in seinem *Parzival*-Roman die Tränen der Heidin Belakane mit der Taufe in Verbindung (vgl. WvE P, 28,14ff.). Wie Belakanes Tränen ihr aus Liebe zu Gahmuret die Möglichkeit geben, sich wie Gyburc taufen zu lassen und so dem wahren Gott die *triuwe* zu erweisen, sind Willehalms Tränen hier als Zeichen seiner religiösen *triuwe* zu interpretieren.

Darüber hinaus zeigt sich Willehalms *triuwe* zu Gott besonders darin, dass er normalerweise Vertrauen in Gott hat und nicht an ihm zweifelt. Aber nach dem Sieg in der zweiten Schlacht lässt sich ein Moment des *zwîvels* bei Willehalm bemerken. Nach der zweiten Schlacht auf Alischanz verschwindet Rennewart, der den Christen zum Sieg verhilft (vgl. WvE W, 452,21–25). Willehalm beklagt Rennewarts Verschwinden sehr heftig:

*du væhte der selben zit
uf dem mere und uf dem lande.
min triuwe het des schande,
ob niht min herze kunde klagen
und der munt nach dir von vlüste sagen.* (WvE W, 453,27–30)

Willehalm fühlt sich verpflichtet, um Rennewart zu klagen und betrachtet diese Pflicht als ein Zeichen der *triuwe* gegenüber dem Heiden Rennewart. Als Rennewart nicht gefunden wird, gerät Willehalm in einen Zornausbruch und macht Jesus für das Verschwinden von Rennewart verantwortlich:

*miner vlust maht du dich schamen,
der meide kindt! in dime namen
was min verh, min habe geveilet.
diu lücke ist ungeheilt.* (WvE W, 456,1–4)

Es ist nicht klar, warum Willehalm an dieser Stelle an Jesus zweifelt, aber „he demonstrates a lack of loyalty to God“ (Greenfield, 2002: 65). Dabei ist zu bemerken, dass bei dem Tod von Vivianz kein Zweifel bei Willehalm zu festzustellen ist. Dieser Moment von *untriuwe* lässt sich bei seiner Klage um den Tod von Vivianz nach der ersten Schlacht nicht finden. Nach der ersten Schlacht macht sich Willehalm selbst für den Verlust verantwortlich, da Vivianz seine *triuwe* zu Gott erwiesen hat, indem er den christlichen Glauben bis zu seinem Tod verteidigt und als Märtyrer stirbt (vgl. WvE W, 48,13ff.). Warum Willehalm Gott für den Verlust von Rennewart verantwortlich macht, ist im *Willehalm*-Text keine eindeutige Erklärung zu finden.

Gyburc, die die Götter ihrer *sippe* verlässt und sich zum Christentum bekennt, fühlt sich für den religiösen Krieg zwischen Christen und Heiden verantwortlich. Trotz des ihr durch den Krieg zugefügten Leids stellt für Gyburc der christliche Glaube eine große Bedeutung dar. Nach ihrem Bekenntnis hält Gyburc am christlichen Glauben fest und lässt sich von ihrem Vater oder ihrem Sohn nicht zurück zum Glauben an die heidnischen Götter bekehren. Zu ihrem Vater sagt sie:

*Möhten hoher sin nu dine gote,
so wolt ich doch zuo sinem gebote
unz an den tot beliben,
der ie werden wiben
vor uz ir rehtes also verjach* (WvE W, 220,1–5)

Gyburc macht ihrem Vater deutlich, dass eine Rückkehr zur heidnischen Religion für sie überhaupt nicht in Frage kommt. Gleichzeitig zeigt sie einen festen Glauben an den für das Christentum wahren Gott. Gyburcs fester Glaube ist auf ihre absolute *triuwe* zum christlichen Gott zurückzuführen. Wegen ihres unerschütterten Glaubens nimmt Gyburc in der Abwesenheit Willehalm die Rolle der Kämpferin ein, um Orange gegen ihre heidnischen Verwandten zu verteidigen. Sie verteidigt dabei ihre Liebe zu Willehalm und ihre Liebe zu Gott, die für sie eine Einheit darstellen und nicht voneinander zu trennen sind (vgl. Greenfield/Miklantsch, 1998: 199).

Obwohl Gyburc ihre Verwandtschaft verlassen hat, fühlt sie sich noch an ihre *sippe* gebunden. Diese Bindung lässt sich besonders bei ihrer Rede vor der Fürstenversammlung erkennen. Bei der Fürstenversammlung vor der zweiten Schlacht berichtet Willehalm von den Gräueltaten der Heiden und von den Verlusten der Christen. Er bittet um Hilfe im Kampf gegen die Heiden. Daraufhin sagen ihm seine Verwandten und die Franzosen ihre Bereitschaft zum Kampf zu. Die Christen nehmen das Kreuz als Zeichen ihrer Bereitschaft für die Verteidigung des Glaubens:

*die werden wurbenz alle so
daz si des kriuzes gerten,
des si vil priester werten,
hie den riter, dort den sarjant
swaz man guoter turkopel vant,
beidiu arme und riche
namen daz kriuze alle gliche. (WvE W, 304,22–28)*

Die Christen wollen sich nun an den Heiden für die christlichen Gefallenen in der ersten Schlacht und vor allem für den Tod von Vivianz rächen. Gyburc ist die Entschlossenheit der Christen für den Kampf gegen ihre heidnischen Blutsverwandten nicht entgangen. Sie weiß, dass es zum Blutbad kommen wird. Sie ergreift das Wort bevor der Rat der Fürsten auseinander geht. Zuerst bekennt sie sich zu ihrer Schuld an dem Krieg:

*der hie ist geschehen ze beder sit,
der umbe ich der getouften nit
trag und ouch der heiden,
daz bezzer got in beiden
an mir, und si ich schuldic daran. (WvE W, 306,13–17)*

Die Tatsache, dass Gyburc mit ihrer Flucht mit Willehalm und ihrem Übertritt zu Christentum den grausamen religiösen Krieg ausgelöst hat, erfüllt sie mit großem Leid. Gyburc steht zwischen zwei Fronten: auf der einen Seite steht ihre heidnische Blutsverwandtschaft – auf der anderen Seite befinden sich ihre neuen christlichen Verwandten. Sowohl die Christen als auch

die Heiden finden ihretwegen den grausamen Tod. In ihrer ‚Schonungsrede‘ bittet sie die Christen um Schonung, wenn sie den Sieg über die Heiden erringen:

*schonet der gotes hantgetat.
ein heiden was der erste man
den got machen began. (WvE W, 306,28–30)*

Gyburc plädiert für die Schonung der Heiden mit dem Gedanken, dass alle Menschen, einschließlich der Heiden, von Gott gemacht seien. Nach Gyburc können die ungetauften Heiden noch gerettet werden. Um dies zu beweisen, erwähnt sie Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament:

*[N]u geloubet daz Elias und Enoch
vür heiden sint behalten noch.
Noe ouch ein heiden was,
der in der arken genas. (WvE W, 307,1–4)*

Für Gyburc ist die Rettung der Ungläubigen durchaus möglich. Ob Gyburc damit einen möglichen Übertritt der besiegten Heiden zum Christentum andeutet, darauf gibt das Fragment keine Antwort. Gyburc befindet sich in einer schwierigen Situation und der Tod auf den beiden Seiten schmerzt sie. Sie sucht nach einem Ausweg und

„weiß nun, daß nichts, was im Namen des wahren Glaubens geschieht, unrecht oder sein kann, auch wenn daraus großes Leid entsteht. Aus dieser tragischen Verstrickung sieht sie nur einen Ausweg, nämlich das demütige und grenzlose Vertrauen in die Gnade und Liebe Gottes“ (Greenfield/Miklautsch, 1998: 199).

Obwohl Gyburc in ihrer Rede vor dem Fürstenrat um die Schonung der Heiden bittet, lassen sich keine Zeichen eines Zweifels an den christlichen Glauben finden. Im Gegenteil bekräftigt sie am Ende ihrer Rede ihre Liebe zu Gott und zu Willehalm: *durh des hœhisten gotes hulde, / ein teil ouch durh den markys* (WvE W, 310,18–19). Die Schonungsrede zeigt, dass Gyburc sich bemüht, nach dem gewaltsamen Kriegen eine friedliche Situation zwischen Christen und Heiden zu schaffen, ohne ihren wahren Glauben in Frage zu stellen. Dabei wird ihre *triuwe* zu ihren Blutsverwandten, zu ihrem Mann Willehalm und besonders zu Gott hervorgehoben. Gyburcs Rede vor dem Fürstenrat kommt am Ende des Fragments, in der Matribleiz-Szene, eine große Bedeutung zu.

Nach dem Sieg über die Heiden werden die heidnischen Gefangenen zu Willehalms Vater Heimrich gebracht. Man legt sie alle in Ketten, bis auf den König von Skandinavien Matribleiz, der mit Gyburc verwandt ist:

*an iu, küneec Matribleiz,
daz ich die waren sippe weiz
zwischen iu und dem wibe min. (WvE W, 461,25–27)*

Matribleiz wird beauftragt, die Leichen der großen heidnischen Könige einzusammeln (vgl. WvE W, 462,16ff.). Bei dieser Entscheidung ist Matribleiz' Sippenbindung zu Gyburc ausschlaggebend. Die toten Verwandten von Gyburc sollen alle einbalsamiert werden:

*swaz Gyburge mage ist hie verlorn,
die sol man aromaten,
mit balsem wol beraten
und baren küenecliche. (WvE W, 462,26–29)*

Willehalm erweist auf diese Weise den toten heidnischen Königen und Gyburcs Verwandten die letzte Ehre. Es scheint, dass Gyburcs Bitte um Barmherzlichkeit und Schonung der Heiden nachgekommen wird. Durch die gute Behandlung der gefallenen Heiden wird Willehalm's *triuwe* zu seiner Frau Gyburc zum Ausdruck gebracht. Es muss an dieser Stelle erwähnt sein, dass Wolfram ein Gegenbild zu dem Krieg im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad zeichnet, in dem die Heiden vor die Wahl zwischen Taufe und Tod gestellt werden. Ob Wolfram im *Willehalm*-Fragment eine Toleranzbotschaft vermitteln will, bleibt offen.

Es lässt sich festhalten, dass Religion eine entscheidende Rolle im *Willehalm* Wolframs, genau wie in der französischen Vorlage, spielt. Für Wolfram ist *triuwe* in Bezug auf Religion eine zentrale Tugend. Die Darstellung der religiösen *triuwe* ist aber im *Willehalm* problematisch. Gyburcs Liebe zu Willehalm und zu Gott stellt den eigentlichen Motivgrund für den Glaubenskrieg zwischen Heiden und Christen dar. Diesem religiösen Krieg fallen die meisten Ritter auf den beiden Seiten zum Opfer.

Darüber hinaus versucht Wolfram die Frage nach der Vereinbarkeit von Welt und Gott aufzuwerfen. Während sich bei den Christen *triuwe* zu Gott mit der *triuwe* in der *minne* vereinbaren lässt, kann diese Vereinbarkeit der *triuwe* in der *minne* zu Frauen und der Liebe zu Gott bei den Heiden nicht festgestellt werden, da ihre *triuwe* in der *minne* nicht zu dem Glauben an den wahren dreieinigen Gott führt. Erst wenn sich ein Heide oder eine Heidin taufen lässt, kann er oder sie durch die weltliche *minne* die Liebe zu Gott finden, wie es bei Gyburc der Fall ist.

3.3.4 Anthropologie der *triuwe* Willehalm

Mit der Darstellung der Heiden im *Rolandslied* wird ein negatives, abwertendes Bild von ihnen gezeichnet. Sie werden oft mit Hunden verglichen und mit meist negativen Attributen beschrieben. In Wolframs *Willehalm* erfährt die Darstellung der Heiden eine Aufwertung. Sie werden durchaus positiv geschildert und sogar in Hinblick auf *minne* und Ritterschaft mit den Christen gleichgestellt. Ihnen wird auch *triuwe* diesbezüglich zugeschrieben, aber es fehle ihnen, folgt man Wolfram, nur der Glaube an den wahren Gott. Aus diesem Grund wird dem

Publikum deutlich gemacht, dass die Heiden keine *triuwe* im Zusammenhang mit Religion erweisen können, da ihre Götter keinen Wert haben. Es ist davon auszugehen, dass Wolfram dabei die Erwartungshaltung der christlichen Gesellschaft und damit seinem Rezipientenkreis zu erfüllen weiß.

Das Überleben der Menschen im Krieg hat eine große Bedeutung. Die im *Willehalm* dargestellte *minne* ist nicht nur als Liebe zu Gott, sondern auch Liebe zu Frauen zu verstehen, wobei letztere Liebe von Gott gewollt ist. Daher wird *triuwe* im Fragment Wolframs nicht nur im Zusammenhang mit Religion dargestellt, sondern auch als Basis für richtige *minne* betrachtet. Der Krieg wird auf beiden Seiten als ein furchtbares Leid empfunden. Die Klage um die Toten im *Willehalm* zerreißt die Menschen. Das lässt sich besonders im Verhalten der Christen erkennen. Durch die wiederholten Klagen werden Gefühle und Einstellungen der Menschen, wie es in der literarischen Anthropologie vorgesehen ist, zum Ausdruck gebracht.

Es kann festgestellt werden, dass Wolfram die im mittelhochdeutschen *Rolandslied* beschriebene Herabwürdigung der Heiden, die mit der Mentalität der Kreuzzüge zusammenhängt, vermieden hat. Eine Tendenz zur ‚Toleranz‘ lässt sich am Ende des Textes in der Matribleiz-Szene deutlich erkennen. Im Vergleich zum *Rolandslied* lässt sich eine Veränderung in der Darstellung der Figuren feststellen. Während Konrads Text eine Welt beschreibt, in der es nur Platz für Christen gibt, wird im *Willehalm* ein mögliches Zusammenleben der Christen und Heiden in Aussicht gestellt. Somit erfährt die Tugend der *triuwe* im Fragment Wolframs einen wichtigen ‚humanen‘ Beiklang, der von der Veränderung des Verhaltens des Helden Willehalm gegenüber den besiegten Heiden zeugt.

4. Zusammenfassung: Zu einer Anthropologie der *triuwe* im *Rolandslied*, im *Parzival* und im *Willehalm*

Erklärtes Ziel dieser Arbeit war es, auszuarbeiten, wie das literarische Konstrukt der *triuwe* in drei bedeutenden Texten des deutschen Hochmittelalters (in Pfaffe Konrads *Rolandslied* sowie in Wolframs *Parzival* und *Willehalm*) auf verschiedenen Ebenen konzipiert, funktionalisiert und aufgefasst wird. Dabei wurde die Darstellung der *triuwe* in Bezug auf soziale, feudal-rechtliche (Vasallität Verwandtschaft, *minne*, Freundschaft) und religiöse Aspekte hin untersucht. Der Rolle der *triuwe* auf das Verhalten der dargestellten Figuren wurde hier besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Weil die *triuwe* eine menschliche Komponente beinhaltet, erschien es mir fruchtbar, die Analyse dieses Begriffs in den gewählten Texten mit einem anthropologischen Ansatz zu verbinden.

Bekanntlich beschäftigt sich die Anthropologie mit dem Wissen über den Menschen mit all seinen Formen (vgl. Weiland, 2019:39) und das Ziel der Anthropologie ist die Beschreibung der menschlichen Ausdrucks- und Darstellungsformen (vgl. Wulf, 1997:13). Darüber hinaus gehört die Abgrenzung der Merkmale der menschlichen Antriebe, Einstellungen und Verhaltensweisen zu den Aufgaben der historischen Anthropologie (vgl. Süssmuth, 1984, 8). Zudem wird in der Forschung (wie z. B. bei Riedel, 2000) auf die enge Verbindung zwischen Anthropologie und Literatur aufmerksam gemacht. Nach Riedel ist Literatur eine Form des Wissens und der Erkenntnis des Menschen und verweist somit auf die Menschen und die Menschenwelt selbst. Dabei geht es vor allem um die Frage, welches Wissen sich über den Menschen in der Literatur zeigt und durch sie vermittelt wird (vgl. Riedel, 2000: 432). Durch den anthropologischen Ansatz ist es mir möglich gewesen, einen neuen Blick auf die vormodernen Texte zu werfen. Ich habe versucht nachzuforschen, wie die Literatur des Hochmittelalters die in den Werken dargestellten (fiktiven) Beziehungen zwischen Menschen und Gott sowie Mensch und Mensch (zwischen Vasallen zu Lehnsherrn, zwischen Verwandten, zwischen Freunden sowie zwischen Mann und Frau) inszeniert werden. Es stellte sich heraus, dass die *triuwe* in allen genannten Aspekten eine große Rolle spielt.

Bei der Analyse konnte festgestellt werden, dass der *triuwe* in der Beziehung zwischen Menschen und Gott in den drei Dichtungen eine große Bedeutung zugeschrieben wird. Bekanntlich spielte im Mittelalter die christliche Religion eine zentrale Rolle im Leben der Menschen. Die Religiosität der Gesellschaft wirkt sich auf das Verhalten der Menschen aus, denen es in erster Linie darum geht, Gott treu zu sein. Diese Tatsache spiegelt sich in der Literatur der Zeit wider. Im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad und in Wolframs berühmten

Erzähltexten *Parzival* und *Willehalm* wird Religion eine zentrale Bedeutung zugeschrieben. Dabei spielt die Tugend der *triuwe* eine große, aber auch problematische Rolle.

Das mittelhochdeutsche *Rolandslied* ist eine stark religiöse Dichtung, in der der Glaubenskrieg zwischen Christen und Heiden dargestellt wird. Die Legitimierung für den religiösen Krieg wird durch Karl den Großen verwirklicht, der als Führer der Christen im Auftrag Gottes handelt. Das bedeutet, dass Karls Handlungen und Verhaltensweisen durch Religion motiviert werden. Religion spielt eine zentrale Rolle für Moral und Recht im Hochmittelalter. In diesem Zusammenhang bemerkt Peter Dinzelbacher:

Gott hatte in der Bibel geoffenbart, nach welchen Geboten sich der Mensch zu richten hatte, und er hatte in der Seele jedes Einzelnen das Gewissen geschaffen, das selbst jenen Heiden, die nie von Christus gehört hatten, eine Richtschnur für moralisches und unmoralisches Verhalten bot. (2003:154)

Dem zufolge lässt sich sagen, dass Religion die Mentalität der Menschen formt. Bekanntlich wurde das mittelhochdeutsche *Rolandslied* in der Zeit der Kreuzzugsbewegung verfasst. Die mit den Kreuzzügen verbundene Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen im hohen Mittelalter ist in Konrads Erzähltext dominant. Der im *Rolandslied* religiös motivierte Krieg wird im Sinne eines Kreuzzugs aufgefasst und die *triuwe* der Christen äußert sich in der Erfüllung des Auftrags Gottes, der beinhaltet, die Heiden durch die Taufe zum Christentum zu gewinnen oder sie im gegenteiligen Fall zu vernichten.

Die Heiden werden als das Fremde oder das Andere dargestellt, die eine Gefahr für das Christentum darstellen. Das Fremde wird eher durch den nichtchristlichen Glauben definiert, denn nur der christliche Glaube hat hier einen Wert und die Götter der Heiden sind wertlos. Aus diesem Grund werden die Heiden im deutschen *Rolandslied* abgewertet, die christlichen Ritter hingegen werden aufgewertet. Das höchste Ziel der Christen ist die Vermehrung des Christentums durch die Bekehrung der ungläubigen Heiden: Wenn die Christen auf dem Schlachtfeld fallen, sterben sie als Märtyrer und finden – durch ihre *triuwe* zu Gott – den himmlischen Lohn im Paradies und damit verbunden große Erfüllung. Sie ziehen in den Krieg, um Gott ihre absolute *triuwe* zu erweisen. Allerdings ist diese *triuwe* für die weitere Handlung im *Rolandslied* problematisch, denn die hier dargestellte *triuwe* und das Streben nach dem himmlischen Lohn sind die Gründe für den Tod von Roland und seinen christlichen Rittern.

Das mittelhochdeutsche *Rolandslied* stellt eine Welt dar, in der die Religion, aber auch die Vasallität im Mittelpunkt stehen. Auch in den vasallistischen Beziehungen ist die *triuwe* von zentraler Bedeutung. Dies zeigt sich in den vielen Beratungsszenen. Die Beziehung des Vasallen zu seinem Lehnsherrn basiert im Hochmittelalter auf gegenseitigen Verpflichtungen.

Zu den Aufgaben der Vasallen in dieser Gesellschaft gehören u. a. der Waffendienst, der Botendienst und Beratung (*consilium*). Gegenstand der Beratung im 12. Jahrhundert waren alle Fragen, zu denen der Herr die Meinungen seiner Vasallen wünschte. Grundlegend für diese vasallistische Bindung war die durch Eid bekräftigte Treue. Der Vasall diente seinem Herrn ausschließlich aufgrund seiner versprochenen Treue. Es ist die *triuwe*, die das Funktionieren der herrschaftlichen Lehnbeziehung garantiert. Durch die ausführlich dargestellten Beratungsszenen im *Rolandslied* macht Pfaffe Konrad die wichtige Rolle der Vasallität in seinem Epos sichtbar. Kaiser Karl entscheidet nicht alleine. Er nimmt oft den Rat seiner Vasallen in Anspruch und der absolute Verlass des Königs auf den Rat seiner Vasallen zeugt von der gegenseitigen *triuwe*, auf der diese Beziehung basiert. Aus diesem Grund wird Geneluns Verrat stark kritisiert. Er missbraucht das Vertrauen seines Lehnsherrn und erweist Kaiser Karl die von ihm als Vasallen erwartete *triuwe* nicht. Anders als die anderen Vasallen Karls sind seine Handlungen und sein Verhalten durch niedrige Interessen motiviert.

Zu den zwischenmenschlichen Beziehungen, die in Konrads Text dargestellt werden, spielt auch die *triuwe* in der Freundschaft eine zentrale Rolle. Im *Rolandslied* stellt die Beziehung zwischen Roland und Olivier eine beispielhafte Freundschaft dar. Roland selbst betrachtet Olivier als seinen besten Freund. Nach dem Tod von Olivier beklagt Roland den Tod seines Freundes Olivier ohne Maß bis hin zur Ohnmacht. Rolands Klage um seinen Freund Olivier deutet auf die enge Bindung zu Olivier und auf seine vorbildliche *triuwe* hin.

Pfaffe Konrad beschreibt in seiner Dichtung keine enge Beziehung zwischen Mann und Frau. Obwohl Liebe ein wichtiges Thema für die Gesellschaft im Hochmittelalter darstellte, wird der *minne* in der im *Rolandslied* dargestellten Welt keine Bedeutung zugeschrieben. In der von Pfaffen Konrad im *Rolandslied* dargestellten Fiktion ist die *triuwe* ein zentraler Begriff. Er bezieht sich allerdings nur auf die Beziehung des Menschen zu Gott sowie zwischen Männern innerhalb der feudalen Gesellschaft (d. h. in Bezug auf Vasallität und Freundschaft). Dabei spielt die zwischenmenschliche Liebe – die heterosexuelle *minne* – keine Rolle. Das ist bei Wolfram von Eschenbach selbstverständlich anders.

Im Gralsroman *Parzival* Wolframs von Eschenbach spielt die *triuwe* eine zentrale Rolle, denn sie ist von großer Bedeutung im Hinblick auf die Religion, die Verwandtschaftsbeziehungen, die Ritterschaft und nicht zuletzt auf die *minne*. In Wolframs Dichtung wird die *triuwe* „menschlicher“ als bei Konrad angelegt. Sie ist in den zwischenmenschlichen Verhältnissen verankert. Das ist z. B. in Bezug auf die Verwandtschaft zu finden. Ein Beispiel dafür bildet die erste Sigune-Begegnung, in der – wie gezeigt wurde – die Bedeutung der *triuwe* in Bezug auf Verwandtschaft hervorgehoben wird. Parzival äußert

seine *triuwe* im Mitleid mit Sigune und durch seinen Willen, sich für den Tod von Schianatulander zu rächen. Das Mitleid als ein Zeichen der *triuwe* wird von Jan-Dirk Müller betont: „Wer Schmerz mit einem anderen findet, hat *triuwe* und deshalb auch *prîs*“ (Müller, 2015: 319). Zum anderen wird Sigunes *triuwe* zum Ausdruck gebracht, indem sie ihren Schwestersohn zu schützen versucht. Nach dieser im *Parzival* dargestellten Auffassung von *triuwe*, soll jede Handlung gegenüber Verwandten durch *triuwe* motiviert werden. Daher wird Parzival, als er auf der Gralsburg die entsprechende Frage nicht stellt, von Sigune und Kundrie Mangel an *triuwe* vorgeworfen. Als Sigune von Parzival erfährt, dass er auf der Gralsburg war und seinen leidenden Oheim Anfortas von seinen Schmerzen nicht erlöst, stellt Sigune Parzivals ritterliche *êre* in Frage. Während Sigune das Auslassen der Frage mit dem Verlust des gesellschaftlichen Ansehens und des ritterlichen Ruhms in Verbindung bringt, stellt die Gralsbotin Kundrie das Frageversäumnis in einen religiösen Kontext, indem sie es als Sünde bezeichnet. Obwohl Kundrie später für ihre Beschuldigungen um Verzeihung bitten muss, prägt die religiöse Perspektive die Diskussion zwischen Parzival und Trevrizent, in der Parzivals Frageversäumnis im Mittelpunkt steht.

Im Zusammenhang mit Religion wird *triuwe* im *Parzival* im Sinne von Seelenheil verwendet. Indem Parzival die erlösende Frage auf der Gralsburg nicht gestellt hat, verspielt er sein Heil und wird durch seine Sünde für die Hölle bestimmt. Dies zeigt, inwiefern *triuwe* gleichzeitig als ein Kernbegriff der feudalen und religiösen Ordnungen aufgefasst wird. Hinzu kommt, dass die Vorwürfe des Mangels an *triuwe* mit der Tatsache zusammenhängen, dass Anfortas der Mutterbruder von Parzival ist. Diese Verwandtschaftsbeziehung begründet im mittelalterlichen Personenverband eine *triuwe*-Verpflichtung (vgl. Müller, 2015: 320).

In Wolframs *Parzival* werden viele *minne*-Beziehungen dargestellt, u. a.: die zwischen Gahmuret und Belakane, Gahmuret und Herzeloide, Parzival und Condwiramurs, Sigune und Schianatulander, Gawan und Orgeluse sowie Feirefiz und Repanse de Schoye. Diese Minnebeziehungen strukturieren die Handlung des Parzivalromans und bei jeder ist die *triuwe* zentral. Die Bedeutung der *triuwe* in der *minne* wird durch die Aussage des Erzählers betont: *reht minne ist wâriu triuwe* (WvE P, 532,10). Wolfram stellt in seinem Gralsroman eine *minne* dar, „die in der *triuwe*, in der Aufrichtigkeit der inneren Bindung begründet“ (Bumke, 2004: 97) ist. Mit anderen Worten: Im Parzivalroman wird die Bedeutung der Tugend der *triuwe* im Hinblick nicht nur auf Verwandtschaft, Ritterschaft, Religion, sondern auch und vor allem auf die *minne* hervorgehoben. Wolframs Gralsroman ist auch ein *minne*-Roman, der ein Bild einer Gesellschaft entwirft, in dem das Verhalten und die Handlung der Menschen – auch in der Liebesbeziehung – von der *triuwe* geprägt sind. Die zentrale Handlung dieses Romans –

Parzivals Gralssuche – ist nur durch die von der *triuwe* gestützte *minne* möglich. Indem Parzival sein Ziel erreicht und Gralkönig wird, zeigt Wolfram, inwiefern die durch zwischenmenschliche Liebe geprägte *triuwe* für den glücklichen Ausgang der Handlung wichtig ist. Durch das Happy End der *Parzival*-Dichtung erfährt der Begriff der *triuwe* eine neue semantische Erweiterung, indem er neue, – aus anthropologischer Sicht – sehr bedeutsame Charakteristika erfasst. Durch die durch die *minne* potenzierte, anthropologisch angelegte *triuwe* wird es dem Helden Parzival ermöglicht, sein Ziel zu erreichen. Dieses von Wolfram im *Parzival* entworfene Konzept von *triuwe* ist im Anschluss von zentraler Bedeutung für den *triuwe*-Begriff in seinem Spätroman *Willehalm*.

In Wolframs Dichtung *Willehalm* steht der Krieg zwischen Christen und Heiden im Mittelpunkt der Handlung. Wie bei Pfaffe Konrad im *Rolandslied* wird die Auseinandersetzung zwischen Religionen als eine Art Kreuzzug verstanden. Aber in Wolframs Dichtung ist der eigentliche Beweggrund dieses Krieges die zwischengeschlechtliche *minne*: die Liebe Gyburcs zu dem Helden Willehalm. Diese *minne* hat die frühere Heidin Gyburc zur Liebe Gottes geführt und sie zu einer Christin werden lassen. Auch die Gyburc-Willehalm-*minne* beruht auf *triuwe* und obwohl im *Willehalm* der Konflikt zwischen Christentum und Islam zentral für die Handlung ist, spielt die auf *triuwe* beruhende *minne* eine wichtige Rolle, um den Konflikt potenziell lösen zu können. Die Liebesbeziehung zwischen Willehalm und Gyburc ist durch gegenseitige *triuwe* geprägt. Willehalms Verhalten und Handlungen werden durch seine absolute *triuwe* zu seiner Frau Gyburc motiviert. Das gilt auch für Gyburc, die seit ihrer Taufe fest an ihre Liebe zu Willehalm und an ihren christlichen Glauben hält. Ihre wahre *minne* zu Willehalm ebnet ihr den Weg zur Liebe zu Gott, wie es ähnlich der Fall bei Feirefiz im *Parzival* ist.

Es liegt auf der Hand, dass im *Willehalm* auch ein religiöser Krieg beschrieben wird. Der Glaubenskrieg ist für die Christen ein Verteidigungskrieg. Die Verbreitung des Christentums, die für das mittelhochdeutsche *Rolandslied* zentral ist, gilt in Wolframs *Willehalm* nicht als Ziel der christlichen Ritter. In Wolframs Spätwerk kann eine Veränderung in der Mentalität und damit verbunden im Verhalten der Christen gegenüber den Heiden festgestellt werden, wenn es in einen direkten Vergleich zu Konrads Text gestellt wird. Bei Wolfram werden die Heiden nicht gezwungen, sich taufen zu lassen. Das im *Rolandslied* beschriebene negative Heidenbild wird aufgewertet und den Heiden wird sogar die *triuwe* im Hinblick auf *minne* und Ritterschaft zugeschrieben. Der große Unterschied zwischen Christen und Heiden besteht darin, dass bei den Christen die *triuwe* in der weltlichen *minne* und in der Liebe zu Gott nicht voneinander zu trennen sind, denn die *triuwe* gehört zum Wesen des

Christentums. Hingegen kann die *triuwe* der Heiden auf keinen Fall mit ihren Göttern in Verbindung gebracht werden, da aus christlicher Logik die heidnischen Götter nicht mit dem christlichen Gott gleich zu setzen sind.

Im Gegensatz zum *Rolandslied* spielt in Wolframs *Willehalm*-Fragment das durch die *minne* und *triuwe* geprägte Verhalten der Christen gegenüber den Heiden eine ganz andere Rolle. Die im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad dargestellte Mentalität, die den andersgläubigen Heiden keinen Wert schenkt und sie als *vihe* betrachtet, die hingeschlachtet werden sollen, widerfährt im *Willehalm* durch Gyurcs ‚Schonungsrede‘ vor dem Fürstenrat und das Verhalten Willehalms gegenüber den besiegten Heiden in der ‚Matribleiz- Szene‘ am Ende des Fragments eine entscheidende Änderung. Gyburcs ‚Toleranzrede‘ sowie Willehalms Verhalten am Ende der Dichtung werden durch ihre von *triuwe* geprägte *minne*-Beziehung motiviert.

Wie diese Arbeit exemplarisch gezeigt hat, stellt die Kardinaltugend der *triuwe* einen der wichtigsten Antriebe in der Handlung der Figuren in dieser fiktiven, in literarischen Texten dargestellten Gesellschaften dar. Die *triuwe* ist zentral für die Grundlage der sozialen Ordnung, sie ist wichtig für die Beziehung des Menschen zu Gott und sie kann auch für die Beziehung zwischen Mann und Frau (in der *minne*) ausschlaggebend sein. Aber wie die Texte des deutschen Hochmittelalters zeigen, kann auch die *triuwe* katastrophale Folgen haben: Das ist etwa im *Nibelungenlied* festzustellen, in dem die *triuwe* zur *sippe* zur Ausrottung ganzer Völker führt. Auch in Konrads *Rolandslied* ist es letztendlich die *triuwe* der Christen zu Gott und zum Kaiser, die zu einem Blutbad führt. Bei Wolfram von Eschenbach dagegen erfährt die *triuwe* eine eher ‚anthropologische‘ Komponente: Das ist durch das von der *triuwe* in der *minne* begleitete Happy End im Gralsroman *Parzival* zu finden; aber auch am Ende vom *Willehalm*-Fragment, das zwar vom heiligen Krieg dominiert wird, das aber mit der ‚Schonungsrede‘ ausklingt und der versöhnenden Matribleiz-Szene abbricht. Noch nachzuforschen ist es, inwiefern die bei Wolfram die durch Liebe potenzierte *triuwe*, die in der enigmatischen *Willehalm*-Dichtung eine anthropologische Tendenz zur religiösen ‚Toleranz‘ und zur ‚Humanität‘ ansatzweise andeutet, auch in späteren Dichtungen des Mittelalters noch zu finden ist.

5. Bibliographie

Textausgaben und Übersetzungen:

- Aliscans. Das altfranzösische Heldenepos nach der venezianischen Fassung M. Eingeleitet und übersetzt von Peter Knapp. Berlin/Boston 2013.
- Chrétien de Troyes: Perceval. Alfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart 1991.
- Das altfranzösische Rolandslied. Zweisprachig. Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsieck. Nachwort von Egbert Kaiser. Stuttgart 1999.
- Das Nibelungenlied. Mhd./Nhd. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Hg. von Helmut de Boor. Übersetzt und kommentiert von Siegfried Große. Stuttgart 2007.
- Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mhd./Nhd. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993.
- Hartmann von Aue: Die Klage. Mhd./Nhd. Herausgegeben von Kurt Gärtner. New York/ Berlin 2015.
- Hartmann von Aue: Iwein. Mhd./Nhd. Herausgegeben von Rüdiger Krohn. Kommentiert von Mireille Schnyder. Stuttgart 2012.
- La versione franco-italiana della Bataille d'Aliscans: Codex Marcianus fr. VIII [=252]. Testo con introduzione, note e glossario, a cura di Günter Holtus. Tübingen 1985.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival. Text und Übersetzung nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzt von Peter Knecht. 2., Aufl. Berlin/New York 2003.
- Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Text und Übersetzung. Übersetzung und Vorwort von Dieter Kartschoke. 3., Aufl. Berlin/New York 2003.

Lexika:

- Bibellexikon. [online, zuletzt eingesehen am 16.09.2022].
www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 8 Bände. Tübingen 2007.
- Grimm, Jakob, Willehalm, Grimm: Deutsches Wörterbuch, [online, zuletzt eingesehen am 10.02.2021]. [www. http://dwb.uni-trier.de](http://dwb.uni-trier.de).
- Lexer, Mathias: Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Stuttgart 1992
- Lexikon des Mittelalters. 9 Bände. München 2002.
- Neues Bibel-Lexikon. Hg. v. Manfred Görg und Bernhard Lang. Düsseldorf/ Zürich u.a. 2001.
- Sachwörterbuch der Mediävistik. Hg. v. Peter Dinzelbacher. Stuttgart 1992.

Forschungsliteratur:

- Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997.
- Althoff, Gerd: Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter. Darmstadt 1990.
- Andorfer, Peter: Liebe und Ehe im Mittelalter. In: *historia.scribere*, 1 (2009), S. 439-

- 458[<http://historia.scribere.at> zuletzt eingesehen am 20.03.2021].
- Beyschlag, Siegfried: Das Nibelungenlied als aktuelle Dichtung seiner Zeit. Germanisch-Romanische Monatsschrift, 17 (1967), S. 225-231.
- Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München 2005.
- Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. (8., völlig neu bearb. Aufl.). Stuttgart 2004.
- Bumke, Joachim: Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg 1959.
- Brunner, Horst: Bilder des Krieges im Rolandslied. In: Rödel, Dieter; Schneider, Joachim (Hgg.): Strukturen der Gesellschaft im Mittelalter. Wiesbaden 1996, S. 101-114.
- Bosl, Karl: Die familia als Grundstruktur der mittelalterlichen Gesellschaft, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, 38 (1975), S. 403-424.
- Dinzelbacher, Peter: Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter. In: Saeculum, 32 (1981), S. 185-208.
- Dallapiazza, Michael: Privatheit und Intimität als literarische Lebensformen in Wolframs von Eschenbach Parzival. 1986.
- Dinzelbacher, Peter: Europa im Hochmittelalter 1025-1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 2003.
- Dinzelbacher, Peter: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn u.a. 2007.
- Dinzelbacher, Peter: Europäische Mentalitätsgeschichte. 2., ergänz. Aufl. Stuttgart 2008.
- Ehrismann, Otffrid: Ehre und Mut, Aventure und Minne. Höfische Wortgeschichte aus dem Mittelalter. München 1995.
- Gadelseed, M. Y: Triuwe im Nibelungenlied. 2013 [online, zuletzt eingesehen am 10.02.2023]
- Ganshof, François Louis: Was ist das Lehnswesen? Darmstadt 1989.
- Geppert, Waldtraut-Ingeborg: Christus und Kaiser Karl im deutschen Rolandslied. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 78 (1956), S. 349-373.
- Goetz, Hanz-Werner: Verwandtschaft im früheren Mittelalter (I): Terminologie und Funktionen. In: Krieger, Gerhard (Hg.): Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter. Berlin 2009, S.15-36.
- Greenfield, John: durh minne unminne (Wh., 27,26): Überlegung zur Auffassung und Funktion der Liebe im Willehalm Wolframs von Eschenbach. In: Trivium, 28 (1993), S. 38-51.
- Greenfield, John; Miklautsch, Lydia: Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung. Berlin New York 1998.
- Greenfield, John: ir sît durch triuwe in dirre nôt. The role of triuwe in Wolfram's ‚Willehalm‘. In: Martin H. Jones u. Timothy McFarland (Hgg.), Wolfram's ‚Willehalm‘. Fifteen Essays. Rochester NY 2002, S. 61-76.
- Heinzle, Joachim: Themen und Motive. In: Heinzle, Joachim (Hg.): Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Bd. 1. Berlin/Boston 2011, S. 653-675.
- Kiening, Christian: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur: Konzepte, Ansätze, Perspektive. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik. Bern, Berlin u.a. 1996, S. 11-129.
- Kraft, Karl-Friedrich: Iweins Triuwe. Zu Ethos und Form der Aventurensfolge in

- Hartmanns „Iwein“. Eine Interpretation. Amsterdam 1979.
- Krüger, Caroline: Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen. Berlin/ New York 2011.
- Kückemanns, Sabine: Ambivalenzen der „triuwe“ im Nibelungenlied. Aachen 2007.
- Lienert, Elisabeth: Perspektiven der Deutung des Nibelungenliedes. In: Heinzle, Joachim, u.a (Hg.): Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos. Wiesbaden 2003, S. 91 – 112.
- Lössl, Josef: Einleitung zu Augustinus' *De vera religione* (die wahre Religion). In: Zweisprachige Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Josef Lössl. Paderborn u.a. 2007
- Mertens, Volker: Religiöse Identität in der mittelhochdeutschen Kreuzzugsepik (Pfaffe Konrad: Rolandslied, Wolfram von Eschenbach: Willehalm). In: Buschinger, Danielle; Spiewok, Wolfgang (Hgg.): Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, 70, Serie 3. Greifswald 1997, S. 77-86.
- Mitterauer, Michael: Geistliche Verwandtschaft im Kontext mittelalterlicher Verwandtschaftssystem. In: Karl-Heinz Spieß (Hg.): Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Ostfildern 2009. S. 171-194.
- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes. Tübingen 1998.
- Müller, Jan-Dirk: Was heißt eigentlich triuwe in Wolframs von Eschenbach Parzival. In: Das Mittelalter, 20, H., 2. (2015). S. 311–326.
- Neumann, Friedrich: Das Nibelungenlied in seiner Zeit. Göttingen 1967.
- Niederbacher, Bruno: Die eingegossene Tugend des Glaubens bei Thomas von Aquin. In: Das Mittelalter, H. 20 H. 2, (2015), S. 266-278.
- Ott-Meimberg, Marianne: Kreuzzugsepos oder Staatsroman. Strukturen adliger Heilsversicherung im deutschen ‚Rolandslied‘. München 1980.
- Ohly, Friedrich: Wolframs Gebet an den Heiligen Geist am Eingang des Willehalms. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 91, H. 1, (1961), S. 1-37.
- Peters, Ursula: Dynastiegeschichte und Verwandtschaftsbilder. Die Adelsfamilie in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters. Tübingen 1999.
- Przybylski, Martin: *sippe* und *geslehte*. Verwandtschaft als Deutungsmuster im ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach. Wiesbaden 2000.
- Riedel, Wolfgang: Literarische Anthropologie. In: Weimar, Klaus u.a. (Hgg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 2, Berlin/New York 2000, S. 432–434.
- Rohde, Carsten: Totalität. Zu einem Schlüsselbegriff der modernen Romantheorie und seiner Dekonstruktion im Werk Robert Menasses. In: *Études Germaniques* 66 (2011), 4, S. 903-935.
- Russ, Anja: Kindheit und Adoleszenz in den deutschen Parzival- und Lancelot-Romanen. Hohes und spätes Mittelalter. Stuttgart / Leipzig 2000.
- Schirok, Bernd: Perspektiven der Interpretation. In: Heinzle, Joachim (Hg.): Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Bd. 1. Berlin/Boston 2011, S. 411- 439.
- Schnell, Rüdiger: Die ‚höfische Liebe‘ als Gegenstand von Psychotheorie, Sozial- und Mentalitätsgeschichte. In: *Poetica* 23 (1991), S. 374-424.

- Schumacher, Marlis: Die Auffassung der Ehe in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach. Heidelberg 1967.
- Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied. Stuttgart 1997.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Der Glaube an den einen Gott. In: Stinglhammer, Hermann, Kirchgessner Bernhard (Hgg.): Einführung in das Christentum – für heute, Bd. 1: Der Glaube an Gott. 2020, S. 35-62.
- Spieß, Karl-Heinz: Das Lehnswesen in Deutschland im hohen und späten Mittelalter. 3. Aufl., Stuttgart 2011.
- Stevens, Sylvia: Family in Wolfram von Eschenbach's Willehalm: mîne mâge triuwe ist mit wol kuont. New York 1997.
- Süssmuth, Hans: Geschichte und Anthropologie. Wege zur Erforschung des Menschen. In: Süssmuth, Hans (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Göttingen 1984, S. 5-18.
- Vollmer, Vera: Die Begriffe der triuwe und der staete in der höfischen Minnedichtung. Tübingen 1914.
- Weber, Otto, Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz. In: Evangelische Theologie, Bd. 13 (1953), S. 131-143.
- Weiland, Marc: Mensch und Erzählung. Helmuth Plessner, Paul Ricœur und die literarische Anthropologie. Berlin 2019.
- Wulf, Christoph: Das Rätsel des Humanen. Eine Einführung in die historische Anthropologie. München 2013.
- Wulf, Christoph: Vorwort. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/ Basel 1997, S. 13-14.
- Zacharias, Rainer: Die Blutrache im deutschen Mittelalter. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 91 H. 3 (1962), S. 167-201.