

Laienfrömmigkeit im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach*

Alois M. Haas, Zürich

Die Erforscher der geschichtlichen Ausprägungen der Frömmigkeit im Laufe der Menschheitsgeschichte haben sich bisher viel zu wenig von den großen *literarischen* Leistungen gewisser Zeitalter inspirieren lassen. Was sie darzustellen versuchen, die Intensität und Art des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in einem bestimmten Punkt der die ganze Zeit umfassenden Heilsgeschichte, das hätten sie oft in scheinbar geschichtsfremden Dichtungen und Gesängen der Völker finden können. Zumindest trifft diese Behauptung für die frömmigkeitsgeschichtliche Charakterisierung der hochmittelalterlichen, christlichen Spiritualität zu. Man gewänne ein schiefes Bild vom Gottverhältnis des mittelalterlichen Menschen, wenn man nur die mit Recht berühmten und bekannten geistlichen und mystischen Schriften dieser Jahrhunderte zur Darstellung jener Frömmigkeit heranzöge. Das ist bisher meistens geschehen. Die scheinbar ‚weltlichen‘ Dichtungen der Zeit aber, der höfische Roman, die Chansons de geste und die Lieder des Minnesangs sind in ihrer Art ebenso wichtig. In ihnen artikuliert sich die Frömmigkeit des mittelalterlichen Menschen in der ganzen Breite ihrer Entfaltungsmöglichkeiten, in ihrem Ausgang in die ‚Welt‘, vor der und in der sie sich zu bewähren hat. Ohne den Resonanzraum der ‚Welt‘ ist Frömmigkeit ohnehin reine Innerlichkeit, die im Verlust des Nächsten auch dem christlichen Hauptgebot, der Liebe, nicht mehr zu genügen vermag und daher mit der Liebe auch den Glauben verliert. Das Maß der Inkarnation des christlichen Glaubens in die Welt nun läßt sich für die Zeit des abendländischen 12. und 13. Jahrhunderts am besten und vor allem am auffälligsten an der zeitgenössischen Dichtung ablesen. Nur aus der dichterischen Idealisierung des ritterlichen Gott-Welt-Verhältnisses läßt sich zum Beispiel erkennen, welche Höhe der Spiritualität damals auch dem durchschnittlichsten Ritter von der Gesellschaft abverlangt

* In seiner Zürcher Dissertation, *Parzivals tumpheit bei Wolfram von Eschenbach* (Philologische Studien und Quellen, 21), Berlin, Erich Schmidt Verlag 1964. 362 S., kartoniert DM 33.—, versucht der Vf. vorliegenden Aufsatzes zu zeigen, welch entscheidenden Beitrag eine von der Theologie- und Frömmigkeitgeschichte ausgehende Untersuchung zur Parzivalforschung leisten kann und welch neue Aspekte diese Analyse der Frömmigkeitgeschichte selbst bietet. Statt einer Buchbesprechung unsererseits baten wir den Vf., einen Beitrag aus seinem Forschungsgebiet zu liefern. Nähere Begründung und Belege für vorliegenden Aufsatz finden sich in dem oben angezeigten Buch. (Die Schriftleitung)

wurde. Denn Dichtung war damals ja noch nicht esoterische Feier im kleinen Kreis, sondern immer und in erster Linie gemeinschaftlich wahrgenommene Verpflichtung am Überpersönlichen. Das Überpersönlichste und zugleich Persönlichste, das sich denken läßt, ist Gott; in ihm gipfelte für den mittelalterlichen Ritter die gesellschaftliche Ständeordnung und die ebenso sorgfältig geordnete und gefügte Schöpfung. Gewiß war der mittelalterliche Ordo-Begriff ein Ideal, dem die Realität nur zu sehr hintennachhinkte; aber als solches hatte er doch die Funktion eines Leitbildes.

Der höfische Roman, wie er vor 1200 vor allem in Frankreich und England, und erst danach in Deutschland geschaffen wurde, war immer ein Spiegel, den die Gesellschaft sich vorhalten ließ und darin sie sich selber erblickte¹. Ihr Bildnis aber war zusammengesetzt aus idealisierenden Vorstellungen *und* Realität, aus Leitbildern *und* realen Schreckbildern. Da aber die Frömmigkeit darin nie ausgespart wurde – sie war im Gegenteil dem Dichter die höchste Möglichkeit (*genus sublime*), vom Menschen zu sprechen –, ist sie auch in der ganzen Breite ihrer Erscheinungsformen faßbar: das Leitbild des ritterlichen Frommseins gleicherweise wie dessen Konkretionen auf verschiedensten Stufen.

Es ist aber keineswegs so, daß etwa im höfischen Roman die Spannung zwischen dem, was sein soll, und dem, was ist, bloß geschildert wäre. Sowie sich der Mensch als Schöpfung Gottes und daher als Gottes bedürftig versteht – und diese Einsicht *ist* schon die Dynamik, die den Menschen zum erlösenden Gott hin treibt –, nimmt er den Weg zu dem, was er sein soll und im tiefsten schon ist, unter die Füße. Gleiches geschieht mit dem Protagonisten des höfischen Romans: er ist immer auf dem Weg zu seinem Heil, sein Weg ist immer ein Heilsweg.

Man muß den höfischen Roman schon in seiner besten Form aufsuchen, um das Gesagte ganz deutlich zu merken. Das sicher erstaunlichste und bedeutsamste Werk des deutschen Hochmittelalters ist Wolfram von Eschenbachs Parzivalroman in Reimversen. Schon ein Zeitgenosse scheint das erkannt zu haben, als er von Wolfram das danach so berühmte Wort prägte: *her Wolfram, ein wise man von Eschenbach ... leien munt nie baz sprach* (Wigalois 6343 ff.). Daß Wirnt von Gravenberc – um ihn handelt es sich nämlich – in seinem Lobspruch über Wolfram so akzentuiert Wolframs Laientum herausstellt, ist zunächst befremdlich. Wenn man aber weiß, daß die Höhe der nationalsprachlichen Literaturen nicht so sehr mit Namen von Geistlichen, sondern von Laiendichtern verbunden

¹ Darüber vgl. Erich Köhler, *Quelques observations d'ordre historico-sociologique sur les rapports entre la Chanson de geste et le roman courtois*, in: *Chanson de geste und höfischer Roman*, Heidelberger Kolloquium (30. 1. 1961), Heidelberg 1963, S. 21 ff. und die dort angegebene Literatur.

ist, kann das nicht mehr erstaunen. Zwar waren es noch im Frühmittelalter vornehmlich Geistliche, die zur Belehrung und Erbauung ihrer Gläubigen eine Art geistlicher Predigt in Versen schrieben; der höfische Roman und der Minnesang waren aber schon eigenständige Kunstformen laikalen Ursprungs. Aufschlußreich wäre eine genaue Untersuchung der Haltung, die die Geistlichen im Lauf der Zeit gegenüber dieser sich immer mehr selbstständigenden Dichtung einnahmen. Sie würde hier zu weit führen. Um aber die Frömmigkeit im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach einigermaßen würdigen zu können, muß man die kirchliche Haltung gegenüber der Artusepik, in deren Kontext auch der Parzivalroman Wolframs gehört, auswahlweise kennen. Anders ist die betont laikale Haltung Wolframs unverständlich.

Das geistliche Verdikt über den Artusroman

Der Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx (um 1110–1167), ein Freund Bernhards von Clairvaux und einer der hervorragenden Vertreter der Mystik im 12. Jahrhundert, gibt in seinem Traktat ‚Speculum Caritatis‘ das erbauliche Gespräch zwischen einem Novizen und dessen geistlichem Vater wieder². Es geht darin um die Frage, wie es möglich sei, daß man in der Welt draußen oft bewegendere und tröstlichere ‚religiöse Erfahrungen‘ erlebe, als man sie – einmal ins Kloster eingetreten – je wieder haben könne. Gemeint ist jene gefährliche innere Trockenheit, jener alles in Frage stellende Ekel am geistlichen Leben, den die Wüstenväter und Cassian ‚acedia‘ genannt haben, jene heimtückische Krankheit, die vornehmlich jene zu befallen droht, die sich einem gottgefälligen Leben in Buße und Gebet, einem wahrhaft geistigen, also geistlichen Leben geweiht haben. Die monastische Literatur aller Jahrhunderte ist voll von entlarvenden Hinweisen auf diese schleichende Traurigkeit, auf diese üble Laune und Trägheit des Herzens. Diese Mutlosigkeit kann nur – so wird unserem Novizen klargemacht – durch konsequentes Durchhalten des einmal gesagten Jawortes überwunden werden. Die religiöse Stimmung ist keineswegs das erste im geistlichen Leben, sie ist auch nicht einmal die beste geistliche Erfahrung. Aelred sucht das seinem Novizen durch einen Hinweis auf die Gemütsbewegungen, die durch ‚Tragödien oder lügenhafte Lieder‘ in den Zuhörern ausgelöst werden, deutlich zu machen. Wie kann man *den* schon einen liebenden Menschen nennen, der beim Anhören dieser fabulösen Dinge in Tränen ausbricht, aber für den Helden der vorgetragenen Geschichte nicht den kleinsten Teil seines Vermögens preisgeben braucht? Und er folgert: „Eine ähnliche Albernheit, ja ein noch

² Analysiert in: Louis Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1955, S. 170 ff.

größerer Wahnsinn ist es, einen matten, ... durch irgendwelche innere Stimmungen erschütterten Schwelger hinsichtlich seiner Liebe so zu überschätzen, als ob er mehr als jener liebe, der sich bis anhin der göttlichen Knechtschaft unterstellt hat und alles, was immer er als dem göttlichen Willen entgegengesetzt erkannte, in heiliger Furcht haßte und alles, was immer an Mühsal ihm auferlegt wurde, aus ganzem Herzen liebend umfing.“ Solche Argumentation bringt den gelehrigen Novizen zur Einsicht und macht ihm klar, wie wenig er sich bisher von Mitleid für seinen leidenden Herrn hat bewegen lassen. Und er gesteht im Rückblick auf seine ‚weltlichen‘, billigen und eiteln Gemütsbewegungen: „Tatsächlich so ist es. Ich erinnere mich, daß ich manchmal durch Geschichten, die in der Landessprache über einen gewissen Artur erzählt wurden, bis zum Ausbruch der Tränen bewegt wurde.“ Hingegen gelang es ihm nur selten, bei geistlichen Lesungen, beim Chorgesang oder beim Anhören einer Predigt ‚eine Träne herauszupressen‘; brachte er es zustande, dann unterließ er es nicht, sich ‚über seine Heiligkeit Beifall zu spenden, als ob ihm ein ganz großes Wunder geschehen wäre‘. Diese Selbsteinkehr trägt dem Novizen das Lob seines Meisters ein³.

Vermutlich hat Aelred aus dem Komplex der Artusromane erst einen einzigen gekannt, nämlich die unter dem Titel ‚Brut‘ bekannte altfranzösische Übersetzung (1155) eines mythisierenden Geschichtswerks von Galfrid von Monmouth, der ‚Historia Regum Britanniae‘ von 1136^{3a}. Weder die Artusromane Chrétiens de Troyes (zwischen 1160–1185 entstanden) noch die Hartmanns von Aue († 1215) und schon gar nicht der ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach (1200–1210 entstanden) können ihm bekannt gewesen sein. Um so erstaunlicher bleibt dieses frühe Zeugnis für die starke Wirkung, welche die Gestalt des Königs Artus, des legendären Herrschers der Briten, der sich (um 500) den andringenden Sachsen entgegenwarf, auf die Zeitgenossen Aelreds auszuüben vermochte.

Entscheidend aber in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß Aelred dieser nationalsprachlichen Unterhaltungsliteratur, wie sie während des Winters auf den eingeschneiten Burgen den untätigen, ums Feuer versammelten Hausgenossen vorgetragen worden sein mag, gänzlich ablehnend gegenüberstand. Diese Art Dichtung gehört nach ihm zur Lügendichtung, die den Menschen Gefühle aufnötigt, die sie gar nicht haben⁴.

³ *Speculum caritatis*, I. II, cap. XVII; PL 195, 565 B ff.

^{3a} Mit den in der Landessprache erzählten Geschichten um König Artus, von denen Aelred berichtet, könnten allerdings auch keltische Sagenstoffe gemeint sein, die in ‚britischer‘ Sprache erzählt wurden. Vgl. H. Pilch, *Galfrids Historia, Studie zu ihrer Stellung in der Literaturgeschichte*, Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 7 (1957), S. 254–273.

⁴ Zum Topos der „Dichtung als Lüge“ vgl. die einschlägigen Stellen bei E. R. Curtius,

Ähnlich und doch etwas nuancierter äußert sich später Petrus von Blois (um 1130 bis um 1204), Sekretär am Hof Heinrichs II. von England und schreibgewaltiger Kanzler des Erzbischofs von Canterbury, über den ihm schon wesentlich besser bekannten Artusroman. In seinem Traktat ‚De confessione sacramentali‘ schreibt er⁵: „Die wahre Buße besteht nun allerdings nicht in momentanen Tränen oder in bloß zeitweiser Zerknirschung. Auch die fromme Stimmung ist nicht unbedingt verdienstlich zum Heil, es sei denn, sie nehme ihren Ausgang aus der Liebe Christi. Oft wird in Tragödien und andern Gesängen der Dichter oder in den Liedern der Spielleute ein kluger, stattlicher, kühner, liebenswerter und überaus gefälliger Mann beschrieben. Bedrängnisse und Ungerechtigkeiten werden geschildert, die ihm grausam zugefügt werden; so berichten die Spielmänner beispielsweise von Artus, Gangan (= Gawan) oder Tristan allerhand sagenhafte Dinge, bei deren Aufnahme die Herzen der Zuhörer zu Mitleid bewegt und bis zu Tränen gerührt werden. Kannst Du aber Deine Gottesliebe schon beurteilen, wenn Du über der Vorlesung einer Sage zu Mitleid bewegt wirst oder wenn Dir eine fromme Lektüre über den Herrn schon die Tränen hervorpreßt? Der hier mit Gott Mitleid hat, hat es auch mit Artus. Beide Tränenströme vergießest Du daher vergeblich, wenn Du nicht liebst, wenn Du nicht Tränen der Andacht und Buße von den Quellen Deines Retters her, aus Glaube, Hoffnung und Liebe, verströmt. In der Tat wirkt Gott im wunderbaren Kunstwerk seines Erbarmens unser Heil auf unsägliche Art.“ Peters Haltung gegenüber der Tristan-, Gawan- und Artusdichtung ist schon nicht mehr ganz dieselbe wie die Aelreds. Zwar teilt er dessen Mißtrauen gegenüber dieser Art Unterhaltung. Hingegen fehlt bei ihm, dem Kleriker, der eigentlich monastische Rahmen der Fragestellung, darin es um den unaufhebbaren Gegensatz zwischen sensationeller religiöser Stimmung und gläubigem Durchhalten in geistlicher Trockenheit geht; die Rührung und die vergossenen Tränen an sich werden nicht mehr desavouiert. Werden Tränen um der Liebe Christi willen vergossen – und man darf aus den letzten Sätzen folgern: auch dann, wenn sie über das Geschehen im Artusroman geweint werden! –, dann sind es auf alle Fälle fruchtbare Tränen, gewirkt im ‚wunderbaren Kunstwerk des göttlichen Erbarmens‘. Wenn sich das Verdikt gegenüber der romanhaften Nationalliteratur bei diesem Kirchenmann derart abgeschwächt wiederfindet, dann ist zu fragen, ob nicht auch die genannte Unterhaltungsliteratur sich in etwa gewandelt hatte und sich nun auch dem Kleriker als ein Kunstwerk präsentierte, das durch seine religiösen Implikatio-

Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern ²1954 (Register!) und bei R. Bachem, *Dichtung als verborgene Theologie*, Bonn 1957.

⁵ *De conf. sacr.*, PL 207, 1088 C ff.

nen sogar dem ‚Kunstwerk des göttlichen Erbarmens‘ eingespannt und adäquat sein konnte. Bei Wolframs Parzivalroman ist das tatsächlich in hohem Maß der Fall.

Wolframs ‚Parzival‘ – ein mittelalterlicher Erbauungsroman

Walter Johannes Schröder hat jüngst vorgeschlagen, die Gattungsbezeichnung ‚Erbauungsroman‘ auf den wolframschen ‚Parzival‘ anzuwenden, da weder die schon oft vorgebrachte Etikettierung als ‚Entwicklungsroman‘ noch die neuere als ‚Erziehungsroman‘ zutreffend seien⁶. Die Frage, wie der Parzivalroman gattungsmäßig einzuordnen sei, ist so akademisch nicht, wie es zuerst den Anschein hat. Wenn die Literaturgeschichtsforschung es schon unternimmt, auch die mittelalterlichen Literaturwerke in ihrer Eigenart zu beschreiben und sie historisch zu rubrizieren, dann ist sie auch dazu verpflichtet, den geschichtlich gewordenen Reichtum an Wortkunstwerken systematisch, d. h. sachlich und inhaltlich nach deren Eigenarten zu gliedern. Nun ist aber gerade der Begriff ‚Erbaulichkeit‘ zum kräftigsten Schimpfwort gegenüber einem religiösen Autor geworden. Schon Hegel verwendet den Ausdruck im Sinn eines künstlerisch-denkerischen Ungenügens: in dessen Sprache die Absicht einen heillosen Vorrang vor dem Vermögen der Mitteilung hat, der ist bloß erbaulich. Wir müssen aber, um den heilen Sinn des Wortes ‚Erbauung‘ wiederzufinden, hinter den Pietismus zurückgehen, da es noch schlicht Auferbauung, aedificatio, der menschlichen Person meinte. Wenn in diesem Sinn durch den mittelalterlichen Artusroman die Zuhörer zur Erbauung ihrer selbst gelangen konnten, dann ist auch verständlich, daß die kirchlichen Kreise – und vor allem das Mönchtum – im Aufkommen des höfischen Romans mit seiner neuen Gefühlsskala eine Konkurrenz gegenüber der monastischen Nachfolge- und Nachahnungsmystik erblicken konnten.

Das heißt nun alles aber nicht, daß Wolframs ‚Parzival‘ irgendwie von dieser Vorsicht kirchlicher Kreise gegenüber einer Literaturgattung, die neue Gefühle und neue Sichtweisen dem Zeitbewußtsein vermittelte, Zeugnis ablegt. Das Gegenteil ist der Fall. In schönster Naivität und Kühnheit stellt Wolfram – und mit ihm das gesamte Mittelalter – die Hinfälligkeit des Weltgeschehens und die Vergänglichkeit der Kreatur als Stationen des Heilsweges zur Schau. Das Neue aber ist, daß hier die Stationen eines vornehmlich mönchischen und rein geistlichen Lebens: Sünde, Reue, Beichte, Buße, Läuterung und endgültige Bekehrung zu einem guten Leben, zu Stationen eines ritterlichen, also ‚weltlichen‘ Laienlebens werden konnten⁷. Damit ist eine Heiligung der gesamten Weltwirklichkeit

⁶ *Die Soltane-Erzählung in Wolframs Parzival, Studien zur Darstellung und Bedeutung der Lebensstufen Parzivals*, Heidelberg 1963, S. 91.

verbunden. War vordem der exemplarische Heilsweg des *Heiligen* ein Weg in die Weltflucht und Verborgenheit eines kompromißlosen Dienstes an Gott, so ist nun auch der Weg des ritterlichen *Laien* ein Heilsweg, nun allerdings hinein in den Dienst an Welt und Gesellschaft und darin an Gott. Beinahe am Schluß seines gewaltigen Werkes schreibt Wolfram von Eschenbach, indem er gleichsam die Leitidee davon herausstellt:

swes leben sich sô verendet, und der doch der werlde hulde
daz got niht wirt gepfendet behalten kan mit werdekeit,
der sêle durch des lîbes schulde, daz ist ein nütziu arbeit. (827, 19–24)

Das heißt etwa: Wer sein Leben zu einem solchen Ende führt, daß Gott nicht durch den Menschen selbst um die Seele betrogen wird, und wer es versteht, die Huld der Welt mit Würde zu bewahren, dessen Mühe ist wahrlich nicht unnütz! Damit formuliert Wolfram kein ethisches Programm, das sich selbst genügt, sondern die unendliche Aufgabe einer Ineinssetzung evangelisch-göttlicher Forderungen an den Menschen und deren Verwirklichung innerhalb des nur gesellschaftlich möglichen, menschlichen Daseins. Ein solcher Ton ist in der abendländischen Spiritualität neu und unerhört; selten oder nie ist *der werlde hulde*, die äußere Achtung der ‚Welt‘ und der Gesellschaft, derart offen von christlichen Prämissen her gefordert worden⁷. Ja, man ist bei unvoreingenommenem Hinhorchen auf diese anders ‚erbauliche‘ Forderung leicht und mit gutem Recht mißtrauisch. Diese so schnell und leichthin geforderte Versöhnung zwischen Gottes- und Welthuld scheint gerade vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Geschichte, wo das Christentum in seinem Weltbezug sowohl von kaiserlichen wie von päpstlichen Ansprüchen her einen vornehmlich politischen Charakter annahm, fragwürdig und billig⁸. Friedrich Heer hat denn auch in Wolfram einen „Restaurator der adeligen Welt“ gesehen, der „einen konstruktiven Versuch“ unternimmt, „die alte Welt des Sacrum Imperium ideologisch zu erneuern“¹⁰. Das mag unter rein historischen Gesichtspunkten eine gewisse Richtigkeit haben, vor allem dann, wenn man das von Wolfram propagierte Gralsreich als Ausformung einer politischen Ideologie zu sehen gewillt ist. Das Gralsreich ist aber in Wirklichkeit weniger die Utopie eines politischen Idealzustandes

⁷ Vgl. Max Wehrli, *Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter*, in: *Worte und Werte* (Festschrift B. Markwardt), Berlin 1961, S. 428–443.

⁸ Dieser Ruf Wolframs wird aber beinahe von allen deutschsprachigen Dichtern des Hochmittelalters machtvoll aufgenommen und besonders eindrucklich in Walther von der Vogelweides Trias von *ere (minne)*, *varndem guot* und *gotes hulde* artikuliert. Vgl. F. Maurer, *Dichtung und Sprache des Mittelalters*, Bern 1963, S. 26 ff.

⁹ Vgl. A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz 1961, S. 35 ff.

¹⁰ *Die Tragödie des Heiligen Reiches*, Stuttgart 1952, S. 347 f.

als vielmehr der völlig unpolitisch gedachte Entwurf einer paradiesischen Weltherrschaft des mit Gott versöhnten Menschen. Wolfram geht hinter die Politik gleichsam zurück und entwirft eine heile, vom Menschen verwaltete Welt, die mit Gott im Einvernehmen steht. Daß er dabei die Vorstellung des Königtums zentral ins Spiel bringt, ist eine ebenso biblische wie politische Versinnbildlichung der Macht von Gottes Gnaden.

Die scheinbare Fragwürdigkeit und Brüchigkeit von Wolframs Ineinssetzung von Welt- und Gotteshuld vermag aber nur den anzufechten, der sich mit den zitierten Sätzen, die mehr ein Fazit denn eine Ausformung von Wolframs spirituellem Anliegen darstellen, begnügt. Wer sich etwa auf Martin Bubers Satz, daß Erfolg keiner der Namen Gottes sei, gegen Wolfram berufen möchte, wer die christliche Torheit gegen diese gelungene Form eines mit Gott und menschlicher Gesellschaft versöhnten Daseins setzen möchte, der trifft Wolframs Absicht nicht in negativem, sondern in positivem Sinn. Wolframs Romanwerk ist keine Erbauung billiger Machart. Er erbaut, indem er die volle Wirklichkeit eines christlichen Daseins darstellt. Dazu ist nun allerdings der Blick auf das ganze Geschehen dieses Erbauungsromans unerläßlich. Nur das ganze *maere*, d. h. die Totalität von Parzivals Weg, kann uns etwas über Wolframs geistliche Absicht mitteilen.

Parzivals tumpheit

Die den Parzivalroman abschließenden Worte, in denen Wolframs Hauptanliegen ausgesprochen ist, verlieren den Charakter einer voreiligen Synthese, wenn man näher zuschaut, wie es sich mit dem Helden und dessen Weg verhält. Parzival ist nämlich bei weitem nicht von allem Anfang an der Mann und Ritter, der weltliche *ere* und *gotes hulde* in ein klares Verhältnis zueinander gesetzt hätte. Im Gegenteil. Es ist auffällig, wie oft Parzival entweder von Wolfram selbst oder von Personen, die ihm im Rahmen der Erzählung begegnen, *tump* gescholten wird¹¹. *Tump* heißt: schwach von Sinnen oder Verstand, dumm, töricht, unbesonnen, einfältig, unklug, unerfahren, jung, ungelehrt, stumm. Diese nicht eben schmeichelhafte Bezeichnung, mit der Parzivals Verhalten 24mal verurteilt wird, wird an gewissen Stellen noch übertroffen; nämlich dort, wo Parzival *traeclîche wîs* (nur langsam weise werdend), *tôr* oder *toersch* (torenhaft), ja *gans* und *trappe* (Trappgans, Tor) genannt wird. Kann das ein ritterlicher Held sein, der den Gral erringt, dieses Realsymbol göttlicher Weltherrschaft? Sehen wir näher zu.

¹¹ Vgl. dazu neben meiner Arbeit vor allem H. Rupp, *Die Funktion des Wortes „tump“ im Parzival Wolframs von Eschenbach*, Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 7 (1957), S. 97—106.

Parzivals Dasein beginnt in der Abgeschiedenheit und Einsamkeit des Waldes, wohin ihn seine Mutter aus Schmerz über den ritterlichen Tod ihres Gatten verborgen hat; ihre Absicht ist, Parzival nie Ritter werden zu lassen, damit nicht auch er dereinst im ritterlichen Kampf seinen Tod finden müsse. Herzeloide, wie Parzivals Mutter bezeichnenderweise heißt, will ihren Sohn bewußt in Unwissenheit und Unkenntnis dessen aufwachsen lassen, was das hohe Handwerk eines Ritters ausmacht. Wolfram steht nicht an, dieses Vorhaben Herzeloides einen Betrug zu nennen.

Parzivals Verweilen in der ortlosen Waldeinsamkeit kann nicht von langer Dauer sein, da die Geschichte Parzivals gerade darin besteht, daß er das Abenteuer der Begegnung mit der Welt bestehen soll. Im Wald trifft er auf vier Ritter, die der unwissende Knabe kurzerhand wegen ihrer glanzvollen Aufmachung noch über Gott stellt. Aufgeklärt über ihre Ritterschaft, verlangt er von seiner Mutter ein Pferd und reitet von dannen, ohne noch einen Blick zurückzuschicken. Er sieht nicht, daß seine Mutter von Schmerz überwältigt tot zu Boden fällt. Seine Mutter hat ihn vorher mit Ratschlägen versehen und ihm ein *tôren cleit* übergezogen, damit auch jedermann gleich sehen kann, daß der unwissende Knabe nicht ernst zu nehmen sei; sie tat das in der geheimen Hoffnung, der Sohn würde, von der Welt gedemütigt, um so schneller wieder zu ihr zurückkehren. Parzivals Irrfahrt beginnt.

Die Stationen dieser Irrfahrt sind Stufen eines Werdeganges, der Parzival immer tiefer zu seiner ersten Aufgabe heranführt, die darin besteht, ein Ritter zu werden. Nachdem er einmal die Waldeseinsamkeit verlassen hat, geht das nicht ohne Verschuldung. Er ist der schlechthin *tumbe*, und als solcher verhält er sich auch, sooft er mit Menschen in Berührung kommt. Ein in einem Zelt schlafendes Ritterfräulein überrascht er mit Umarmung und Kuß; beim Weggehen raubt er ihr Fingerring, Hemdbrosche und eine Menge Eßwaren. *Ein tôr* wird er deswegen gescholten. Von seiner Base Sigune, die er um ihren toten Geliebten weinend antrifft, erfährt er seinen Namen, den er bis jetzt noch gar nicht gekannt hat: Parzival heiße er: *der nam ist rehte enmitten durch* (Mittendurch). Nomen est omen. Parzival wird mitten durch Leid und Verirrung hindurch müssen, um zum Gral und zum Glück zu gelangen.

Schließlich gelangt Parzival an den Artushof, wo ihm von König Artus die Ritterschaft versprochen wird. Als der *knappe an witzen laz* erscheint er den Hofleuten, die sich über ihn lustig machen. Und doch: *im kunde niemen vîent sîn*. Durch das Torenkleid und das lächerliche Gebaren des Jünglings hindurch ist sein hochgeborener *art* (Abstammung) erkennbar. So kann es denn von ihm heißen:

*der wol geborene knappe
hielt gagernde als ein trappe.*

Da er von Artus nicht gleich den Ritterschlag bekommen kann, bleibt der edelgeborene Knabe, stelzend wie eine Trappgans, trotzig stehen. Ohne Verzug aber macht er sich auf, einen Ritter, der König Artus beleidigt hat, zu strafen. Er trifft ihn und tötet ihn mit seinem kindlichen Jagdspeer. Damit hat er sich einer Kainstat schuldig gemacht, denn der Ritter, den er totsclug, war sein Verwandter (wie er erst viel später erfahren muß). Wiederum läßt sich diese Tat nur durch seine *grôziu tumpheit* entschuldigen. Nicht genug damit, beraubt er den Toten seiner Rüstung, stülpt sie sich ungeschickt übers Torenkleid und macht sich – ungewiß wohin – auf den Weg. Bei einem Ritter namens Gurnemanz empfängt er Unterricht im ritterlichen Kampfspiel und in ritterlichen Umgangsformen. ‚*ir redet als ein kindelîn*‘, muß er sich vorhalten lassen, da er sich bei jeder Gelegenheit auf die Ratschläge seiner Mutter beruft. Eindringlich weist ihn Gurnemanz zudem auf die ritterliche Tugend der *diemüete* hin; ‚*vlizet iuch diemüete*‘, legt er ihm ans Herz.

Damit hat Parzival scheinbar sein Ziel erreicht: er ist Ritter und weiß sich als Ritter zu benehmen, wenigstens äußerlich. Vom Unwissenden ist er zum Wissenden geworden; seine Naturanlage ist erfüllt: er versteht es, ritterlich zu *strîten* und sich höfisch korrekt zu benehmen. Ob er aber mit dieser Erfüllung seiner Anlagen schon seine *tumpheit* verloren hat?

Parzivals Berufung reicht über das Rittertum hinaus. Zwei Geschehnisse sind es, die ihm das klar machen. Das erste wird ihn zur Ehe und das zweite zur Gralsherrschaft führen.

Bei Gurnemanz hat Parzival die höfische *zuht* gelernt und seine *unfuoge* gelassen. So vorbereitet, kommt er auf der Suche nach Abenteuern (die jedem Ritter aufgetragen ist) zur Burg der Condwiramurs (= die zur Liebe Führende), die von einem gewalttätigen Freier belagert wird. In seinem Kampf gegen ihn gewinnt Parzival seine Qualifikation zur Minne, die bei ihm nun allerdings – in bedeutsamem Gegensatz zur zeitgenössischen Minne-Auffassung, die durchwegs eine verheiratete Dame betraf – identisch ist mit ehelicher Liebe und *triuwe*. Parzival gewinnt Condwiramurs zu seiner Frau, wird so Landesherr und – wie es einem König geziemt – mildtätiger Verleiher köstlicher Gaben.

Das zweite, bedeutsame Geschehnis betrifft Parzivals Besuch im Gralschloß. Um seine Mutter zu suchen *und ouch durch âventiure zil* (und um vielleicht auch ein Abenteuer zu bestehen), nimmt er Abschied von seiner Gattin; in Gedanken an sie verloren, reitet er ohne Ziel und Absicht dahin. So von der Liebe verstört (auch das eine Form der *tumpheit*) gelangt er zum Gralsschloß, das nur über *unkunde wege* erreicht werden kann. Er

wird dort gut aufgenommen und aufs beste bewirtet. Er merkt, daß sein Gastgeber, der König Anfortas, sehr krank ist. Er sieht auch, daß um ihn allerlei Seltsames geschieht. Eine blutende Lanze wird vor ihm vorbeigetragen, dann – in einer Prozession wunderschöner Jungfrauen – wird feierlich *ein dinc, daz hiez der Grâl*, vorbeigeführt, ein Stein, dessen wunderbare Eigenschaften Wolfram nicht müde wird aufzuzählen. Der Gral ist etwas Irdisches und Überirdisches zugleich: aus *pardis* und dem *himmelrîche* stammend erscheint er auf der *erde* und in der *werlde* als etwas, ‚das weit über alles Wählen irdischen Wunsches hinausgreift‘. Was aber ist nun der Gral und das Geschehen darum herum eigentlich? Diese Frage, welche die Gelehrten immer wieder neu beschäftigt (und entzweit), beschäftigte auch den am seltsamen Geschehen teilnehmenden Parzival. Anstatt frank und frei diese Frage offen zu stellen, schweigt er, sich an den Rat seines Lehrers Gurnemanz erinnernd, der ihm einschärfte, nicht viel zu fragen. Aus *zuht* benimmt sich Parzival *tump*: denn hätte er gefragt, dann wäre der leidende König Anfortas von seinem Leid erlöst worden, und Parzival wäre Gralskönig geworden.

In Wirklichkeit bedeutet der Gral, so wie wir ihn aus Parzivals Erzählung kennen, alles mögliche: er ist als Tischlein-deck-dich (die Menschen der Gralsburg sind bei ihm ‚zu Gast‘), „als Demutsstein, als Weltmitte, als eucharistisches Symbol, Himmelsstein, Keuschheitssymbol, Stein der Weisen, Lebenselixier“¹² zu verstehen. Vor allem aber ist er – in seiner Funktion innerhalb des Romans betrachtet – Symbol des Göttlichen, Übermenschlichen, an das sich der Mensch zu halten hat, will er der werden, der er ist; der Gral ist das Symbol des Lebenspendenden schlechthin, und als solches ist er Symbol des Göttlichen. Damit ist erstmals ein ausdrücklich religiöses Moment im Parzivalroman faßbar, das aber hinfort Parzivals Weg entscheidend prägen wird.

Daß Parzival nicht nach dem Gral und nach der Krankheit seines Gastgebers gefragt hat, wird ihm nun als Schande angerechnet werden. Von der Gralsbotin Cundrie wird er am Artushof öffentlich verflucht; seine lichte Erscheinung sei *gunêrt, gein der helle . . . benant* (der Hölle zugesprochen), ja *der hellehirten spil* (Spielball der Höllenhirten). *Heil, saelde* (Glück), *prîs, êre* und *werdekeit* werden ihm abgesprochen. Parzival ist die *tumpheit* zum Unheil ausgeschlagen; gesellschaftlich verfemt (was das mittelalterlich heißt, kann man an den oben zitierten Schlußversen ablesen: der gesellschaftlich nicht Tragbare ist auch Gott untragbar), verzweifelt, hadernd mit Gott, *verdemütigt* bis in den Grund seiner Seele, irrt Parzival nun fünf Jahre lang in Gottvergessenheit umher.

¹² Max Wehrli, *Wolfram von Eschenbach, Erzählstil und Sinn seines „Parzival“*, Der Deutschunterricht 6 (1954), Heft 5, S. 33.

Parzivals diemüete

Parzival hat alles aufgegeben mit Ausnahme der Gralssuche und seiner *minne* zu Condwiramurs (*nâch bêden ich iemer sinne*, sagt er von sich!); er meidet die Gesellschaft des Artushofes und reitet ziellos umher, bis er, an einem Karfreitag, zu einem Einsiedler namens Trevrizent¹³ gewiesen wird, den er anfleht: *hêr, nu gebt mir rât: ich bin ein man der sünde hât*. Und nun beginnt vielleicht das wunderbarste, schonungsvollste und schönste Zwiegespräch zwischen zwei Menschen, das wir in der deutschen Literatur kennen.

Parzivals ganzes bisheriges Leben und Handeln wird unter die göttliche Rechtsprechung und sein künftiges Tun unter Gottes Lenkung gestellt. In Parzival wird das Innerste aufgebrochen: demütig erkennt er seinen sündhaften Zustand und beichtet, was er als seine Sünde erkennt: die Aufsage seines Dienstes an Gott, die Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft und selbstverschuldete Traurigkeit. Und weiter: der Mord an Ither stellt sich als Verwandtenmord heraus, der Parzival nun als Schuld angerechnet wird. Nicht genug damit, Parzival muß gar erfahren, daß er durch seinen Wegzug den Tod seiner Mutter verschuldet hat. ‚Zwei große Sünden‘ sind das. Parzivals Versäumnis der Gralsfrage hingegen, das aus allzu großem Nichtwissen geschah, beurteilt der Einsiedler, der sich schließlich als Parzivals Oheim zu erkennen gibt, nicht so streng: *die sünde lâ bî den andern stên*, meint er zu ihm.

In Parzivals Sündengeständnis und in Trevrizents Lossprechung müssen wir eine der christlichen Frühzeit und noch dem Mittelalter bekannte Laienbeicht erkennen; denn Trevrizent wird ausdrücklich von Wolfram als Laie bezeichnet. Das ist ein deutliches Indiz für die Darstellung der Laienfrömmigkeit, die Wolfram angelegen ist: der Laie spricht den Laien von seinen Sünden im Namen Gottes frei.

Die Beichte pervertiert christlich gesehen zum sinnentleerten Automatismus, zur bloßen ‚Seelenwäsche‘ und zur Seelenhygiene, wenn in ihr nicht der Kern des Erlösungsgeschehens, die Menschwerdung Christi, diese dem Menschen unverständliche Liebestat Gottes, zur Sprache kommt. Beispielhaft ist das im ‚Parzival‘ der Fall. Trevrizent hält es nicht für überflüssig, um dieses einen, beispielhaften Sünders willen den ganzen, gewaltigen Zusammenhang der christlichen Heilsgeschichte, wie er in der Bibel grundgelegt ist, aufzurollen. Die Sünde veranlaßte Gottes Menschwerdung: *got selbe antlütze hât genomen*. Der Begriff der *sippe* – der im gan-

¹³ Die Gestalt des Einsiedlers ist im höfischen Roman immer wieder entscheidend. Eine Untersuchung seiner Funktion in der mittelalterlichen Literatur ist von Louise Gnädinger, Zürich, zu erwarten.

zen Roman ohnehin schon eine zentrale Rolle hat: Parzival begegnet laufend seinen Verwandten! – wird hier äußerst wichtig: Gott verschmäht es nicht, in die *sippe* der Menschheit – und *diu sippe ist sünden wagen* (sie führt die Sünde, die *Erbsünde* mit sich)! – einzugehen, aus *erbermde* trägt er, ohne selbst sündig zu werden, die Sünde der Menschheit. Gott selbst hat sich in den großen Strom der Geschlechter, ins Geschlecht Adams und Kains (man erinnere sich an Parzivals ‚Brudermord‘) eingefügt: *sîn (= gotes) getriuwiu mennischeit mit triuwen gein untriuwe streit* – das Paradox ist unerhört: der menschengewordene Gott ist der Menschheit treuer als diese sich selbst; die *untriuwe* der Menschen wird durch die *triuwe* des Gottmenschen erlöst, zurechtgebogen und geheilt.

Auch der Gral kommt zur Sprache. Stellt Trevrizent in seiner Rede über die Daten der Heilsgeschichte Parzival die unabdingbaren Forderungen eines biblischen Christentums vor Augen, so wie sie in sich – unwiderruflich – dem Christen gegenwärtig sein müssen, so erweist er Parzival nun die Wohltat, daß er auf seine besondere Situation zu reden kommt. Während an den Heilstatsachen des Glaubens das objektive Heilsgeschehen mit dem Sünder, das Eintauchen in Gottes Barmherzigkeit (als zweite Taufe) Ereignis wird, wird nun der Gral zum Zeichen der subjektiven Gefolgschaft und des persönlichen Vollziehens dessen, was einem in der Beichte aufgetragen wird: ein Erlöster und Sündeloser zu sein. Ein Erlöster aber ist ein Demütiger. Parzival muß seine *lösheit* aufgeben, seine *hôchwart*, die ihn mit Gott rechten läßt, durch Demut besiegen, denn: *diemüet ie hôchwart überstreit*. Das Maß, mit dem Parzival hinfort und auch dereinst als herrschender Gralkönig gemessen wird, heißt *diemüete*. Parzivals *tumpheit*, die ihn *unwizzende* Sünde und Schuld, aber auch Glück und Freude ernten ließ, wird nun übergänglich in die Tugend der Demut. Die *clage* ist ihr adäquater Ausdruck. Der Tatsache: *diu menschheit hât wilden art* antwortet die *clage* über das Unabänderliche und die in der *clage* wachsende Demut führt den *wilden* und *tumben* ins tröstliche Einvernehmen mit dem Schöpfergott und mit der gesellschaftlich etablierten *sippe* der Menschen. Damit wird das scheinbar äußerlich Höfische und Ständische auf einen Nenner verwiesen, der ihm jenseitig ist, nämlich auf das Erlösungsgeschehen, da Gott das Adamsgeschlecht geheiligt und erlöst hat, indem er selber Mensch wurde.

Das Karfreitagsgeschehen hat Parzival nun ganz aufgeschlossen, er ist ins Lot gebracht und hat mit Gott und Welt seinen Frieden geschlossen. Der Gralsgewinnung und seiner Wiedervereinigung mit Condwiramurs steht nun nichts mehr entgegen. Beides, was ihm einzig am Herzen lag, wird ihm erfüllt. Cundrie muß ihren vormalis auf ihn geschleuderten Fluch zurücknehmen und ihn die ‚Krone des menschlichen Heiles‘ nennen:

*wol dich des hôhen teiles,
du crône menschen heiles!*

Parzival ist in seine Heilbringerfunktion, die ihm in Analogie zu der seines göttlichen Erlösers aufgetragen ist, eingewiesen; als Gralskönig wird er für und vor der Welt den Gral verwalten dürfen.

Bezeichenlichiu rede

In den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts schreibt Freidank in seiner aus gereimten Sprüchen zusammengestellten Lehrdichtung mit dem Titel: ‚Bescheidenheit‘ (= Lebensweisheit):

*Diu erde keiner slahte treit,
daz gar sî âne bezeichenheit.
nehein geschepfede ist sô frî,
sin bezeichne anderz, dan si sî. (12,9–12)*

Das läßt sich folgendermaßen übersetzen: Die Erde trägt nichts, das ohne Zeichencharakter (= ohne tiefere Bedeutung) wäre. Kein Geschöpf ist so unbeschränkt, daß es nicht in jedem Fall etwas anderes bedeutet (und bezeichnet), als es selber ist. Diese Denkart, der alles Geschaffene als Träger einer höheren Bedeutung (= significatio), eines tieferen Sinnes erscheint, läßt sich im Mittelalter in tausendfacher Formulierung belegen¹⁴. Nachdem Skotus Eriugena einmal den Satz: ‚Es gibt nichts Sichtbares und Körperliches, das nicht etwas Unkörperliches bezeichnet‘ im Anschluß an Dionysius Areopagita und Augustinus geprägt hatte, war diese Ansicht zum Kennzeichen des Geschöpflichen schlechthin geworden. Hinter allem Geschaffenen steht Gott, also ist auch alles Geschöpfliche ein Wegweiser zu Gott, der in ihm aufscheint.

Auch im höfischen Roman hat sich dieses significatio-Denken einen Ausdruck geschaffen: die französischen Dichter unterscheiden in ihren Romanen die *matière* vom *sen*, die deutschen sprechen von *rede* und *meine* (Hartmann von Aue), ja von *wort* und *geist* (Wolfram von Eschenbach, ‚Willehalm‘) oder ganz allgemein von *bezeichenunge* des Gesprochenen und Geschriebenen.

Wir sind also von den Denkern und Dichtern des Mittelalters geradezu beauftragt, nach dem tieferen Sinn eines Romangeschehens zu fragen. Was hat nun den Zuhörern zu Beginn des 13. Jahrhunderts der ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach Tieferes vermittelt? Welche *wârheit*, welche *lêre* ist in diesem Roman verborgen? So dürfen und müssen wir fragen.

¹⁴ Über das significatio-Denken in der mhd. Literatur bringt Ute Schwab (*Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden des Strickers*, Göttingen 1959, S. 235 ff.) die wesentlichen Aufschlüsse bei.

Zunächst ist allerdings festzuhalten, daß es Wolfram nicht darum gegangen sein kann, seinen Zuhörern etwa ein ‚Dogma‘ dichterisch verkleidet aufzunötigen, er will ihnen nicht eine theologische Lehre, einen besonderen Lehrsatz mundgerecht machen. Das Erste ist wohl eine ungekünstelte Lust am Fabulieren, an der kunstvollen Darbietung einer unverstellten Wirklichkeit, d. h. an der Transposition des nur Wirklichen auf die Höhe dichterischer Wahrheit, die ihren Gradmesser an der Schönheit findet, in der sie offenbar wird.

Sodann ist aber gleich beizufügen, daß die dichterische Wahrheit in ihrer höchsten Höhe den höchsten Gehalt, der sich denken läßt, impliziert; mittelalterlich ist das noch auf der ganzen Breite des Geschöpflichen möglich, da alles Geschöpfliche aufgrund seines Zeichencharakters auf den einen und einzigen Schöpfer verweist. Es ist der Schizophrenie späterer Zeiten vorbehalten, auf dem Umweg über eine säkularisierte Kunst den unrettbar verlorenen Zeichen- und Verweisungscharakter des Geschöpflichen ereignishaft einzufangen. Der mittelalterlichen Kunst gelingt das noch naiv und ohne Umweg über eine Entsakralisierung der Welt.

Der theologisch bedeutsame Begriff einer Analogia Entis beschlägt mittelalterlich noch den ganzen Horizont des Geschaffenen. So wie nach der biblischen Analogia Fidei jedem Gläubigen das (genügende!) Maß seines Glaubens nach einer göttlichen Ökonomie zugemessen ist, so schließt auch alles Seiende seinen ihm zukommenden Wesensgehalt an Sein in sich. Gott ist aber nicht bloß Sein, sondern er ist das *Ens a se*, d. h. das Sein schlechthin, das Sein, das in unendlicher Wirkmächtigkeit sich selber ist; Gott ist nicht beschränktes Sein wie das Geschaffene. Das Geschöpf also steht – insofern es Sein ist – in direkter Abkünftigkeit von seinem Schöpfer, ist aber im Maß, als es beschränktes Sein ist, von ihm unendlich getrennt.

Man hat sich nicht gescheut, Wolframs ‚Parzival‘ zur theologischen Summe des Aquinaten in geistesgeschichtliche Parallele zu setzen¹⁵. Mit einigem Recht. Rein äußerlich ist der Vergleich von Belang: Wolframs Werk hat für den Ritter des 13. Jahrhunderts denselben Summencharakter wie die ‚Summa theologica‘ des Thomas von Aquin für den Scholastiker desselben Jahrhunderts. Aber auch inhaltlich darf der Vergleich gewagt werden: Ähnlich wie Thomas die aristotelische Philosophie und Metaphysik des bloß Notwendigen – unter Bewahrung formaler und methodischer Kategorien des Aristoteles – in eine christliche Metaphysik der Analogia Entis überführt, in der gerade in der zentralen Definition des Glaubensaktes das Affektive nicht nur nicht fehlt, sondern dessen inner-

¹⁵ G. Weber, *Der Gottesbegriff des Parzival*, Frankfurt 1935; Ders., *Parzival, Ringen und Vollendung*, Oberursel 1948.

stes Konstituens ist¹⁶, hat auch Wolfram eine bloß didaktisch-moralische Predigtliteratur von Geistlichen überwunden, indem er, sich Einblick in den universalen Zeichencharakter alles Geschaffenen verschaffend, eine weltflüchtig und weltfeindlich gestimmte Haltung¹⁷ zugunsten einer christlichen Inkarnation in eine zwar erbsündig versehrte, aber doch erlöste Schöpfung aufgab. Damit fand er zum wahren, affektiv und evidentenmaßen faßbaren Schöpfungsgeheimnis zurück, ohne auch nur ein Jota der rechten Lehre preiszugeben. Wolframs Weltformel und letzter Nenner seines Verhältnisses zur Schöpfung ist dieselbe Analogia Entis, deren Reflexion Thomas ein paar Jahrzehnte später einer erstaunten und vielfach entrüsteten Welt beibringen wird. Für den Bereich des Laien hat Wolfram diese Synthese schon früher erdacht.

Die Frage, was denn die *meine* seines Parzivalromans gewesen sei, ist damit allerdings erst im allgemeinsten beantwortet. Wir dürfen uns nach dem Gesagten aber kurz fassen und möchten diese Antwort mit den Worten Max Wehrlis geben, der die christliche Selbstinterpretation Wolframs am magistralsten herausgearbeitet hat: „Noch immer ist das Subjekt getragen und bestimmt von einer im Absoluten ruhenden göttlichen Ordnung; sein (Parzivals) Leben und sein Abenteuer empfängt seinen Sinn aus dieser Objektivität – nur daß eben Schöpfungsordnung und Heilsgeschichte als Seelengeschichte, als Begegnung und Prozeß, realisiert werden. So wird auch das abenteuerliche Heldenleben und sein Ertrag nicht perspektivisch in der Seele des Helden gespiegelt, sondern gleichsam aperspektivisch in der Ordnung der Räume, Stadien, Symbole gegeben, die es berührt. Verglichen mit einem Romanhelden sogar schon des 17. Jahrhunderts ist auch die Figur Parzivals nur eine ‚Figur‘, eine stellvertretende Chiffre für ein allgemeines Ich, begleitet von der Reflexion des Dichters und der objektiven Bedeutsamkeit der symbolischen Umgebung, in der es sich sukzessive befindet. *Darum ist das Werk als Ganzes eine romanhafte Analogie zur Heilsgeschichte der Menschheit*“¹⁸. Diese letzten (von uns hervorgehobenen) Worte geben die entscheidende Antwort auf unsere Frage nach Wolframs innerstem Anliegen. Parzival ist weder in erster Linie Parzival (schon der Name wird ja symbolisch als *enmitten durch* verstanden) noch mythologischer Gralsritter, er ist zuerst und zuletzt ‚Schema Mensch‘ (Phil 2,7), der von *tumpheit* zu *wizzen* und, indem er alles Wissen wie ein Kleid unter der Sonne der Gnade ablegt, zu *diemüete*

¹⁶ M. D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle*, in: *La parole de Dieu I, La foi dans l'intelligence*; Paris 1964, S. 77 ff.

¹⁷ Über die Weltverachtung, die sich in der monastischen Literatur des Mittelalters äußert, vgl. die etwas einseitigen Studien von R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde . . .*, Louvain/Paris 1964 ff. (bisher die Bde. IV, 1 und 2 erschienen).

¹⁸ Wehrli, *W. v. E. Erzählstil*, a. a. O. S. 32.

geführt wird. Alles Geschehen im Parzivalroman ist nur ein Gleichnis für das entscheidende Geschehen, das sich zwischen Parzival und Trevrizent im 9. Buch begibt: hier wird im Licht des Heils, das auf Parzival zukommt, alles Vorgängige zwar keineswegs abgewertet, aber geheiligt. Das ist das Neue, das Wolfram bringt.

Nochmals die Frage nach der Gattung

Mit mehr Recht können wir unsere eingangs gestellte Frage, ob der ‚Parzival‘ Wolframs als Erbauungsroman bezeichnet werden könne, bejahen. Auch ein Forscher wie Roger Sherman Loomis, der die Gralsdichtung von den heidnisch-keltischen Mythologien her interpretiert, hat den Parzivalroman „the Spiritual Biography of a Knight“ genannt und auch so verstanden¹⁹. Walter Johannes Schröder, von dem die bisher eindringlichste Analyse des Parzivalromans unter spirituellen Gesichtspunkten stammt²⁰, hat einsichtig machen können, daß sich in Parzivals Lebens- und Heilsweg die Stufen der Menschheitsgeschichte, wie sie biblisch begründet in die Reflexion der mittelalterlichen Theologen eingingen, deutlich abzeichnen. Naturstand, Gesetzesstand und Gnadenstand sind die Lebensstadien Parzivals selbst. Der Naturstand ist in Parzivals Jugend bis zur Belehrung durch Gurnemanz abgebildet. Im Lebensabschnitt, da Parzival aus *zuht*, also aus der Zurückhaltung durch das Gesetz heraus die Frage bei der Gralsprozession nicht stellt, ist der Gesetzesstand anzusetzen. Der Gnadenstand beginnt mit der Beichte bei Trevrizent, da die Versöhnung mit Gott und der menschlichen Gesellschaft eingeleitet wird.

Ein kurzes Wort muß noch über Wolframs Minne-Auffassung gesagt werden. Parzival bekennt Trevrizent:

*mîn hôhstiu nôt ist umben grâl;
dâ nâch umb mîn selbes wîp: . .
nâch den beiden sent sich mîn gelust.*

Diese Sehnsucht, die Parzival nach seiner Frau in sich trägt, wird noch stärker durch eine Bemerkung Gawans herausgestellt, wonach Parzival seiner Gattin stärker vertraut habe als Gott selbst. Daß diese Hochhaltung der Ehe den Liebesbräuchen der Zeit nicht gerade konform ist, wurde schon bemerkt. Darüber hinaus aber ist auf die fundamentale Rolle der einheitlich erfahrenen Liebe im Leben des ‚Laien‘ Parzival hinzuweisen. Es gibt auch christlich nur eine Liebe. Nächsten- und Gottesliebe sind eines. Nun verifiziert sich Parzivals Leben grundsätzlich nicht deduktiv, sondern induktiv von der Erfahrung her, die auf ihn zukommt. Seine erste, inten-

¹⁹ *The Grail, From Celtic Myth to Christian Symbol*, Cardiff/New York 1963, S. 196 ff.

²⁰ Vgl. das unter Anm. 6 genannte Werk.

sivste Erfahrung der Liebe empfängt er von *wibes orden*, sie wird ihm also auch Initiation in die Gottesliebe sein. Im Moment, da er Gottes zärtliche Zuneigung nicht mehr spürt, spricht er von *gotes haz*. Das ist objektiv ein Mißverständnis, subjektiv richtig. Dieses Mißverständnis wird Parzival erst in der *Erfahrung* der Beichte, in der ihn Gottes Gnade berührt, verstehen können. Die Ehe ist die den Menschen (in seiner leib-seelischen Ganzheit) umfassendste Gestalt der Nächstenliebe und hat christlich, aufgrund ihres gnadenhaften Charakters, den innigsten Bezug zum Geheimnis Christus – Kirche (vgl. Eph 5, 32). So ist die Liebe zur Frau, durch die Parzival gerettet wird, nur scheinbar eine bloß menschliche; im Wesen ist sie Anteil an der einen Liebe, die nicht geteilt werden kann. Diese Bereicherung der mittelalterlichen Spiritualität durch die Minne-Auffassung Wolframs ist unerhört und kann als Leistung erst voll gewürdigt werden, wenn man bedenkt, welch seltsames Verhältnis die geistliche Reflexion der Jahrhunderte bis ins späte Mittelalter zu Fragen der Liebe und Ehe²¹ pflog. Wolfram ist aber auch in diesen Fragen keineswegs polemisch. Er stellt nur das Bild des geglückten Daseins hin, mit all seinen genehmen oder nicht genehmen Implikationen. Allerdings ist aber gleich beizufügen, daß er sich auch in seiner Minneauffassung thematisch von den Ausführungen der Frühscholastiker über die Liebe nicht entfernt, er zieht gleichsam nur die Konsequenzen aus dieser Konzeption des einen und einheitlichen Liebesordo zuhanden einer Laienschaft, der es letztlich – wenn auch in weltlichen und gemischten Verhältnissen lebend – um dasselbe gehen mußte wie den großen Theoretikern der christlichen Liebe: um die Zurückführung aller Liebe, die diesen Namen verdient, in die einzige, die Gott ist. Bernhard von Clairvaux wagt es, einen Bogen von der Selbstliebe zur Gottesliebe zu spannen²². Und Wolfram von Eschenbach sollte es nicht wagen dürfen, die menschlich umfassendste Form der Nächstenliebe in die Gottesliebe münden zu lassen? – Wolfram wagt aber noch mehr und verknüpft in paradoxer Weise menschliche Schuld mit dem Heil, das auch und vor allem den Sünder begnadet. In seinem Prolog spricht er in rätselhaften Worten von jenem Menschen, dessen Gesinnung sich teilt wie das zweifarbige Gefieder der Elster. Von einem solchen Menschen aber sagt er:

*der mac dennoch wesen geil:
wand an im sint beidiu teil,
des himels und der helle.*

Auch ein solcher vermag selig zu werden, da er sowohl am Himmel wie

²¹ Vgl. darüber das aufschlußreiche Buch von M. Müller: *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bei Thomas von Aquin*, Regensburg 1954.

²² E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1947, S. 108 ff.

an der Hölle teilhat; Voraussetzung ist natürlich, daß er sich aus seiner Unentschiedenheit, aus seinem *zweifel* heraus in die Liebe Gottes und des Nächsten begibt. Parzivals Liebe zu seinem Nächsten und zu Gott steht an sich immer im innigsten Konnex; Parzivals Elsternfarbiges ist es zeitweise, das nicht genug zu wissen. Da der andere nicht weniger enge Zusammenhang zwischen dem Gral und Gott für Parzivals Augen scheinbar verlorengeht, gerät er in die Gottesfremde. Der aber unvermindert fort-dauernden Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist Parzivals Rettung zuzuschreiben. Da dies für Parzival wiederum Erfahrung ist, ist es auch weiterer Erklärung nicht bedürftig.

In der ganzen Wolframschen Bildwelt ist schließlich wohl das die innerste Signatur: ein gläubiges Vertrauen in Gottes Vaterliebe, die offenbar auch in einer scheinbar mißlungenen und verschrten Schöpfung ihre Wirkmacht unter Beweis zu stellen vermag. Und einmal mehr ist Schwieterings unbestechlichem Wort über Wolframs Dichtung beizupflichten: „Ausstrahlung des Glücksgefühls aus der Nähe zur Schöpfung des väterlichen Gottes ist eine der überzeitlichen Erfahrungen an Wolframscher Dichtung“²³.

Leider fehlt uns – meines Wissens wenigstens – ein Zeugnis über Wolframs ‚Parzival‘ von zeitgenössischer, geistlicher Hand. In Weiterführung von Peter von Blois‘ schon milderem Urteil über den Artusroman wäre ein solches Zeugnis – nehmen wir einmal an, es gäbe ein solches – sicher zustimmend. Wer über Parzivals Weg weint, der ist nicht bloß gerührt, sondern mit dem ist etwas Entscheidendes geschehen.

²³ *Natur und art*, Zs. f. dt. Altertum 91 (1961), S. 137.

Vom Geist der Armut

Friedrich Wulf SJ, München

Das Thema ist in der heutigen Christenheit sehr gefragt. Das hängt mit unserer Zeitsituation zusammen. Der Besitz in der Welt ist ungleich verteilt. Der weitaus größere Teil der Menschheit gehört zu den Armen, den mehr oder weniger Nichtshabenden, und viele von ihnen kennen den Hunger aus ihrer täglichen Erfahrung, während andere im Überfluß leben. Das war zwar immer so. Aber in unserer Zeit sind Menschen und