

ZEITSCHRIFT
FÜR DEUTSCHES ALTERTUM
UND DEUTSCHE LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON
KURT RUH

EINHUNDERTACHTER BAND

1979



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

PARZIVALS DOPPELTE PROBE*

VON VOLKER MERTENS

Als Parzival zum erstenmal nach Munsalvaesche kommt, verlangt er, wie Gurnemanz ihm geraten hatte, gleich nach Wasser, um *isers râme* abzuwaschen. Er erhält den Mantel der Repanse de Schoye geliehen, und der *kamerære* ist sicher, ihn *rechte geprüvet* zu haben: der junge Parzival ist ein *werder man*. Er wird gut gepflegt, besser als in Pelrapeire zur Zeit der Hungersnot. Da tritt ein *redespæher man* zu ihm und bittet ihn *vrävelliche*, zum Gastgeber zu kommen. Parzival reagiert mit äußerster Erregung, fast geht es dem kühnen Frager ans Leben, aber die Ritter greifen rechtzeitig ein. Vor Wut ballt der junge Mann die Fäuste, daß ihm das Blut aus den Nägeln spritzt; der Aufgebrachte wird besänftigt: *tuot iwer zuht gein im schîn*.

I.

Mit dieser merkwürdigen, von Wolfram gegenüber seiner Vorlage, Chrétien's 'Conte du Graal', hinzugefügten kleinen Szene hat sich am ausführlichsten H. J. WEIGAND beschäftigt¹. Er nimmt an, die Bezeichnung des provokanten Fragers als *redespæher man*, als Hofnarr, sei eine Schutzbehauptung seitens der Ritter: in Wahrheit seien dem Boten wegen der großen emotionalen Belastung durch die an diesem Tage besonders heftigen Schmerzen des Anfortas die Nerven durchgegangen. J. BUMKE² hat dagegen eingewendet, dieser Mann könne keiner der Gralsritter sein, er sei tatsächlich ein Hofnarr, und die Szene habe die Funktion, die "Maßlosigkeit" zu zeigen, "in der sich die stolze Selbstbefangenheit des Helden spiegelt und sein Versagen vor dem leidenden Anfortas sich bereits ankündigt" (S. 293). A. M. HAAS hatte in Parzivals Reaktion einen Akt verbrecherischer *tumpheit* gesehen³, die nur durch Gnade in Scherz aufgehoben wird; gegenüber dieser Interpretation einer theologisch-moralischen Verschuldung hatte W. DEINERT psychologisch argumentiert: der Held sei temperamentsmäßig unausgewogen – hier zu schnell, vor dem Gral zu langsam⁴.

* Die folgenden Überlegungen habe ich in einer früheren Fassung als öffentliche Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens am 19. 7. 1976 an der Universität Würzburg präsentiert, überarbeitet im Februar 1978 im Rahmen des Germanic Institut der University of London vorgetragen und für den Druck nochmals neu gefaßt.

¹ A Jester at the Grail Castle in Wolframs Parzival? PMLA 67 (1952) 485–510.

² J. BUMKE, Die Wolfram von Eschenbach-Forschung seit 1945, München 1970.

³ Parzivals *tumpheit* bei Wolfram von Eschenbach (Phil. Stud. u. Qu. 21), Berlin 1964, S. 104. Für HAAS ist *tumpheit* eine "falsche Haltung der Schuld Gott gegenüber" (S. 141).

⁴ Ritter und Kosmos im Parzival (MTU 2), München 1955, S. 77.

WEIGANDS Deutung aus der psychischen Situation der Gralsgemeinde hat keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich, da sie überhaupt nicht in den Sinnzusammenhang der Erzählung integriert ist. Die Erklärungen von HAAS und DEINERT beziehen sich jeweils nur auf eine der beiden Ebenen, die M. WEHRLI als grundsätzlich gleichzeitig präsent nachgewiesen hat⁵, und BUMKES Interpretation als Vorausdeutung berücksichtigt die möglichen Verknüpfungen mit dem bisherigen Werdegang des Helden zu wenig.

Das versucht H. KRATZ⁶, der eine Parallele zu Buch III und Parzivals Reaktion auf Keie am Artushof in unserer Stelle sieht: sein Verhalten ist ganz ähnlich, auch auf Munsalvaesche versteht er noch nicht, daß die Dinge nicht immer das sind, als was sie erscheinen. Aus den Vorhaltungen der Ritter ziehe er den falschen Schluß, daß *zuht*, da sie hier das Richtige gewesen wäre, ihn auch im folgenden leiten sollte.

Mir scheint die Signifikanz der Stelle noch darüber hinauszugehen: ich möchte sie parallel zur versäumten Gralsfrage sehen und daher den Versuch Wolframs herauslesen, einer möglichen Fehlinterpretation von Parzivals Versagen vorzubeugen.

Richtig ist sicherlich BUMKES Auffassung des *redespæhen* Mannes als echter Hofnarr. Im 'Parzival' kommt zwar im Unterschied zum 'Conte du Graal' eine solche Person nicht vor (dort gibt es einen Narren an Artus' Hof, der Keie seinen Unfall im Kampf prophezeit⁷, bei Wolfram übernimmt Antanor einen Teilaspekt der Rolle), aber solche Personen wird es in der Realität gegeben haben: Heinrich von Freiberg⁸ gibt z. B. 'Tristan' v. 5150 ff. die Szene, in der der als Narr verkleidete Tristan sich vor Marke und Isolde einfindet, kommentarlos und mit allen Anzeichen einer dem Publikum vertrauten Einrichtung wieder. Durch närrische Rede und torenhaftes Gebaren sich nicht aus der Fassung bringen zu lassen, erfordert die höfische Bildung. Heinrich reagiert entsprechend: *dem kûnege ich daz prise | daz er disen ungevuoc | durch sine tôrheit im vertruoc* (v. 5304ff.). Sicherlich spiegelt Parzivals Verhalten auch seine Selbstbefangenheit, aber sein *zuht*loses Benehmen ist zugleich Indiz seiner mangelnden höfischen Bildung und das heißt, seiner Unfähigkeit, die Erziehungsregeln des Gurnemanz situationsgerecht zu befolgen.

Die von KRATZ beobachtete Parallele zum ersten Auftreten Parzivals am Artushof, die strukturell vorgegeben ist und vermittelt solcher Details sinnfällig gemacht wird, zeigt, daß er mit dem verbalen Provokateur noch nicht fertig wird: diese Rolle spielt Keie im Artusroman, und an ihm muß sich die gesellschaftliche Souveränität des Helden erweisen,

⁵ Wolfram von Eschenbach. Erzählstil und Sinn seines Parzival, DU 6,5 (1954) 17-40.

⁶ H. KRATZ, Wolfram von Eschenbach's Parzival. An Attempt at a total Evaluation (Bibliotheca Germanica 15), Bern 1973, S. 252.

⁷ Der Percevalroman (Li Contes del Graal) von Chrétien von Troyes, hg. von A. HILKA (Christian von Troyes. Sämtliche erhaltenen Werke 5), Halle a. S. 1932, v. 1054ff. 4316.

⁸ Hg. von A. BERNT, Halle a. S. 1906.

die die Bewährung im ritterlichen Kampf ergänzt⁹. Parzivals falsche Reaktion auf den wortgewandten Hofnarren zeigt also, daß er diesen Status im Unterschied zu seiner kämpferischen Vollkommenheit noch nicht erreicht hat. Entsprechend ist dieses Versagen vor der sprachlichen Provokation in Zusammenhang mit dem zu sehen, was folgt: dem Unterlassen der Gralsfrage.

II.

Der verhängnisvolle Rat des Gurnemanz *irn sult niht vil gevrágen*, der – wie an der ebenfalls strukturparallelen Stelle¹⁰ in Pelrapeire – Parzival auf der Gralsburg zum Schweigen veranlaßt, steht in einem umfassenderen Kontext: einer höfischen Lehre vom rechten Reden und Schweigen. Nicht viel zu fragen, aber auf *bedáhte gegenrede* gegenüber dem Gesprächspartner nicht zu verzichten, das war die Unterweisung des Ritters gewesen (171,17f.). Unterweisung im richtigen Gebrauch der Sprache gehört zu den Jugendlehren, wie U. HENNING sie aus der didaktischen Literatur zusammengestellt hat¹¹.

Ich zitiere ergänzend Thomasin von Zirclaere im 'Welschen Gast' v. 581ff.:

*Die dritten lère wil ich niht verdagen
vil vernemen, lützel sagen,
hoeren daz enschát uns niht:
von rede uns dicke leit geschíht.
swígent man daz lernen sol
daz man dar nâch wil sprechen wol*¹².

Mahnung, die Sprache nicht in überflüssiger Weise zu gebrauchen, steht auch in den 'Disticha Catonis'¹³, z. B.:

*Despicitur, qui plus loquitur quam quod sit honestum;
lingua loquax, odiosa, procax parit esse molestum.*

⁹ Höfische Gesittung ist z. T. identisch mit der Fähigkeit, Aggressionen verbal zu bewältigen, die kämpferische Auseinandersetzung ist nur ultima ratio. Beispielhaft ist dies z. B. in der Anfangsszene des 'Erec' gestaltet, wo zuerst das Mädchen mit wohlgesetzten Worten die eigentlich provokante Frage nach dem Namen entschärft (vgl. die Namensnennungen 'Iwein' 7428ff. und 'Parzival' 745,1ff.) und auch nach dem Geißelschlag die Bemühung Erecs deutlich wird, die Angelegenheit verbal zu bereinigen – Züge, die Hartmann gegenüber Chrétien als Modell beispielhaft höfischen Verhaltens verstärkt hat. Der Eintritt in den bewaffneten Kampf soll möglichst weit hinausgeschoben werden. Eine vergleichbare Lehre steht hinter Erecs programmatischer Niederlage im zweiten Guivreizkampf.

¹⁰ W. HAUG, Die Symbolstruktur des höfischen Epos und ihre Auflösung bei Wolfram von Eschenbach, DVJS 45 (1971) 668–705 akzentuiert S. 679 etwas anders: die Gralsburgszene übernehme die Funktion der Begegnung mit der Partnerin im Strukturschema.

¹¹ Die Gurnemanzlehren und die unterlassene Frage Parzivals, PBB 97 (Tüb. 1975) 312–332. Unergiebig für meine Fragestellung: S. GROSSE, *Wis den wísen gerne bi!* Die höfischen Lehren in Hartmanns Gregorius und Wolframs Parzival, DU 14,6 (1962) 51–66, und M. PELNER-COSMAN, *The Education of the Hero in Arthurian Romance*, Chapel Hill 1965/66.

¹² Hg. von H. RÜCKERT, mit einer Einleitung und einem Register von F. NEUMANN (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters), Berlin 1965.

¹³ Hg. von M. VOAS, Amsterdam 1952.

oder zu den drei Kennzeichen eines Toren gehört das viele Sprechen:

*Tres sunt stultitiae, quibus insipiens perhibetur:
qui tantum loquitur, quod nulla fides adhibetur . . .*

Ganz vergleichbar gilt Freidank die Redseligkeit als Zeichen des Toren:

*Der töre verhilt deheine frist
swaz in sime herzen ist (87,12 ff.)¹⁴.*

In 'De Regimine Principum' des Aegidius Romanus werden in Lib. II Cap. X (*Qualiter circa loquelam . . . instruendi sunt iuvenes*) drei korrekturbedürftige Verhaltensweisen genannt: *lasciua*, *falsa* und *fatua & impraeditata* sprechen. Vom Nicht-Fragen spricht Aegidius nicht, wohl aber von unbedachtem Reden: *Tertio cohibendi sunt, ne absque praemeditatione loquantur. Nam iuvenes sunt inexperti & pauca cognouerunt: quia ergo pauca cognoscunt . . . licet enim nullus repente fiat summus, & iuvenes non statim possint esse perfecti & prudentes; tamen si assue fiant, ut praemeditati respondeant & ut praecogitent in sermonibus proferendis . . .*¹⁵ eine fast wörtliche Parallele zu Gurnemanz' *bedähter gegenrede*. Schließlich wird in der Bolstatterschen Spruchsammlung in British Museum Cod. Add. 16581 gerade *Wolffram von Eschenpach* eine Schweigelehre zugeschrieben:

*Wenn ain ander man reden will
So vnder red im nit vil
Wilt du hie auff erden
Für weiß geschetzet werden (140r).*

Andererseits ist Sprache eine wesentliche Möglichkeit der Welterfahrung, Gurnemanz nennt dies *mit worten spehen* (171,21) und stellt es neben die Sinneswahrnehmungen:

*ir kunnet hæren unde sehen
entseben unde dræhen:
daz solt iuch witzen næhen (171,22 ff.).*

Gerade diese Rolle spielt die Frage bei Freidank (78,17 ff.):

*Swer niht enweiz und niht enfråget
und niht kan und in lernens betråget
und hazzet den, der rehte tuot:
disiu driu sint tōren muot.
Fråge und wisiu lère
die bringent michel ère.*

Eher so als wie der fragescheue Parzival verhalten sich andere Gestalten des höfischen Romans und entsprechend positiv werden sie beurteilt: Prototyp des höfischen Redegewandten, des *wortwisen* (3018) ist Tristan, der mit sieben Jahren *wol rede . . . vernemen kunde* (2058f.), gut verstand,

¹⁴ Hg. von H. E. BEZZENBERGER, Halle a. S. 1872.

¹⁵ Egidio Colonna [= Aegidius Romanus], *De Regimine Principum Libri III . . . editi per F. Hieronymum Samaritanium*, Neudruck der Ausgabe Rom 1607, Aalen 1967, S. 314f. M. P. COSMAN [Anm. 11] geht bei ihrer Heranziehung von 'De regimine' auf den Unterschied zu Gurnemanz' Rat (keine Fragewarnung) nicht ein (S. 192).

was man sagen wollte, und die Kaufleute, die ihn entführen, ebenso wie Markes Jagdgesellschaft durch seine verbale Begabung bezaubert; auch Wolfram selbst wertet ähnlich: Cundries Sprachenkenntnisse zeigen, daß sie *der witze kurtoys* (312,22) ist, und als *in dem munde niht diu lāme* ist sie für ihn vorbildlich.

Bei der überragenden Bedeutung, die mündliche Übermittlung in allen Bereichen mittelalterlichen Lebens, vor allem aber im Schul- und Universitätsbetrieb hatte, ist die Herausstellung der Sprache nur natürlich. Ganz im Sinn mittelalterlicher Sprachtheorie äußert sich Hugo von St. Viktor in seinem 'Didaskalikon': *rerum naturam illum non posse prosequi, qui earundem nomina ignoraret* (PL 176, 800). In dieser Tradition steht auch Wolfram, wenn er Trevrizent sagen läßt:

*Unser vater adām,
die kunst er von gote nam,
er gap allen dingen namn,
beidiu wilden unde zamn:
er rekant ouch iesliches art* (518,1 ff.).

Zwei Aspekte stehen also in der mittelalterlichen Lehre vom richtigen Gebrauch der Sprache nebeneinander: einmal die Forderung, überlegt zu sprechen und zu antworten, überflüssige Rede, vor allem die Lüge, zu vermeiden, sodann aber die Nutzung der Sprache als Instrument, um Erfahrung und Erkenntnis zu gewinnen. Warnung vor zu häufigem Fragen ist eigentlich untypisch, nur eine (unechte) Freidank-Stelle kann ich anführen:

*Swer alliu dinc befragen wil,
der hât wisheit niht ze vil* (79,1 f.).

Hier ist die Frage, wie sonst das viele Sprechen, Signum des *tumben*. In Gurnemanz' Unterweisung spielt die Warnung vor dem Fragen eine auffällig prominente Rolle, die durch die angeführten Belege nicht als typisch für die Erziehungslehre ausgewiesen wird.

Ebensowenig wie aus der traditionellen Didaxe ist sein Insistieren auf der Frage aus der erzählten Situation in Graharz psychologisch motiviert. Er hatte gar keinen direkten Anlaß, ein aktuelles Fehlverhalten Parzivals zu korrigieren: vor der Gewinnung der Rüstung durch die Erschlagung Ithers hatte der unerfahrene Knabe zwar ziemlich oft gefragt, bei Gurnemanz es jedoch von Anbeginn unterlassen. Daran erinnert Wolfram seine Hörer an der entscheidenden Stelle auf der Gralsburg, als er seinen Helden denken läßt:

*waz op mîn wesen hie geschicht
die mâze als dort pî im?
âne vräge ich vernim
wiez dirre massenie stêt* (239,14 ff.).

Viel geredet hatte Parzival bei Gurnemanz nur von seiner Mutter und damit – ganz im Sinne der zitierten Jugendlehren – seine *tumpheit* bewiesen. Daher hatte es ihm sein Lehrer auch ad hoc untersagt:

*ir redet als ein kindelin.
wan geswigt ir iwerr muoter gar
und nemet anderr mære war? (170,10 ff.).*

Gurnemanz' Fragewarnung ist in dieser Form weder aus der Situation noch aus der traditionellen Didaxe, sondern nur von dem Frageversäumnis, also sozusagen von hinten, motiviert.

III.

Das Versäumen der Gralsfrage hat man zurecht als den Drehpunkt der Fabel bezeichnet. Die magische Frage hat sicher schon in der vorchrétienschen Tradition eine Rolle gespielt¹⁶, ihre Unterlassung war dort wohl keine bewußte Entscheidung des Helden, sondern Ergebnis der Überwältigung vom Wunderbaren. Chrétien stand vor der Aufgabe, der Frage interpretierend eine Sinnfunktion auf dem Weg des Helden zu geben. Er gibt zwei Begründungen für das Schweigen Percevals: eine vordergründig psychologische – die Warnung Gornemants vor *trop parler* – und eine tiefer blickende theologische: die Tötungssünde verschließt Percevals Mund, wie der Einsiedler ihn später aufklärt. Durch diese doppelte Motivation entstehen Widersprüche, die vom Erzähler nicht ausgeräumt werden, allerdings zur Spannungssteigerung beitragen¹⁷. Wolfram versucht, diese Widersprüche dadurch zu beseitigen, daß er die theologische Begründung Chrétiens streicht und die psychologische deutlich verstärkt. Das führt ihn zur Änderung und Zuspitzung der Gornemant-Lehre: bei Chrétien war vom Fragen nämlich gar nicht die Rede:

*Et gardez que vos ne soiez
Trop parlanz ne trop noveliers:
Nus ne puet estre trop parliers
Que sovant tel chose ne die
Qu'an li atort a vilenie
Et li sages dit et retret:
'Qui trop parole, pechié fet!
Por ce biaux frere, vos chasti
De trop parler . . . (1647 ff.).*

¹⁶ A. WOLF, Literarhistorische Aspekte von Parzivals Schweigen, in: Festschr. F. Tschirch, Köln/Wien 1972, S. 74–95. V. ROLOFF, Reden und Schweigen. Zur Tradition und Gestaltung eines mittelalterlichen Themas in der französischen Literatur (Münchener romanist. Arb. 34), München 1973, S. 142ff.

¹⁷ ROLOFF, ebd., S. 152f.

Wolfram hat also den in der Vorlage gegebenen Ratschlag auf die Fragewarnung verengt, weil er sie auf der Gralsburg als einzige Motivation für Parzivals Schweigen einsetzen will¹⁸. In dieser Verabsolutierung eines Teilaspekts der Lehre vom Reden und Schweigen kann er die enge Regelgebundenheit seines Helden demonstrieren, und um die bewußte Einengung des Rats seinen Zuhörern noch deutlicher einzuprägen, erinnert er anlässlich Parzivals erster Begegnung mit Condwiramurs verbatim daran, nur *bescheidenliche zu vrägen* (118,18f.) – bei Chrétien gedenkt der Held nur *del chasti des prodon*. Und auch bei Parzivals Reflexion auf sein Verhalten vor dem Gral zitiert er Gurnemanz ganz richtig: *mir riet der werde Gurnemanz, | daz ich vrävelliche vräge mite'* (330,4f.), die *gesparte rede* hat ihre Ursache im Ratschlag. Nun sind von der Romanstruktur her Pelrapeire und Gralsburg parallel zu sehen: im traditionellen Artusroman sind Gewinnung der Partnerin und Erreichung des trügerischen Glücks unmittelbar miteinander verbunden, die Thematik des Gralsromans bedingt eine Auseinanderfaltung dieser Aspekte in zwei Episoden: das Glück mit der errungenen *frouwe* erweist sich zwar als dauerhaft, aber die Unvollständigkeit der Bewährung zeigt sich vor dem Gral. Konsequenter schließt sich an die Munsalvaescheaventüre die Begegnung mit dem Artushof an.

Allerdings hatte Gurnemanz nicht ein Frageverbot schlechthin aufgestellt, sondern die verständige Äußerung ausdrücklich ausgenommen, ja sogar als notwendig bezeichnet: *ouch sol iuch niht betragen | bedähter gegenrede* (171,17f.). Parzival zitiert seinen Lehrer ganz richtig: *bescheidenliche sollte er vrägen, vrävelliche vräge vermeiden*. Schon in Pelrapeire hatte ihn die Lehre des Alten gehindert, mit Condwiramurs ein Gespräch anzufangen, nur die gesellschaftliche Souveränität der Königin machte die Unterhaltung möglich, da sie die richtige Motivation des jungen Mannes (*zuht*, 189,3) erriet²⁰. Aber er fragt, nachdem der Dialog einmal

¹⁸ Gerade die bewußte Änderung gegenüber Chrétien macht P. WAPNEWSKIS reat-Interpretation besonders problematisch: Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form, Heidelberg 1955. Gegen die Deutungen von Sigune und Cundrie (mangelnde *triuwe*) sichert Wolfram seinen Helden durch Erzählerkommentare (249,1: *Der valscheite widersaz*) und vorgeführtes Verhalten (Begegnung mit Sigune: *swenz niht wolt erbarmen | der si sô sitzen seche | untriuwen ich im jæche* – Parzival erbarmt es jedoch: 249,18ff.).

²⁰ Vgl. U. HENNING [Anm. 11], die die Regel, daß der Gastgeber das Gespräch eröffnen solle, in der Spruchdichtung nachweist (S. 327–329) – ich ergänze noch einen Cato aus Brit. Libr. Cod. Add. 16581 f. 298^r (nicht bei ZARNCKE):

*Merck was der wirt thû | Vnd schweig du allezeit darzû |
Vnß der wirt icht fraget dich | So antwurt im vnd sprich |
Schweigen ist ain grosse tugent | Beid an alter vnd an jugent |
fleich neue mer | Biß der nit ain sager |*

Schweigen schadet kainem man | Vil claffen wol geschaden kan.
Wolfram läßt die topische Vorstellung, Parzival könnte aus Minnebefangenheit schweigen (vgl. Bernger, MF 115,3; Morungen MF 125,19; 136,1; Reinmar MF 151,33; 153,5; 163,23; 164,21), die bei Rigaut de Barbezieux die Parallele Persavaus-Grail herbeigeführt hatte (vgl. WOLF [Anm. 16]), gar nicht so recht aufkommen.

eröffnet und den Anstandsregeln damit genüge getan ist, nicht wie zu erwarten nach der Notlage der Bewohner, die ihm hier ebenso wie auf der Gralsburg auffallen müßte. Auch als die Königin des Nachts an sein Bett kommt, fragt sie zuerst, *ob er hoeren wolt ir klage* (194,11). Dann jedoch fragt er (195,13), was auf Munsalvaesche unterbleibt, weil dort Anfortas sich nicht so ausführlich äußern kann, die Frage nicht ausdrücklich provoziert werden darf. Wie wenig Parzival gelernt hat, Sprache situationsgerecht zu gebrauchen, zeigt sich aber nicht nur in der Unterlassung der Gralsfrage. Vorangeht der Szene die Begebenheit mit dem Hofnarren, die eben dies mit anderen Mitteln illustriert: dem *redespæhen man*, der ihn *mit worten spehen* will, kann er nicht mit *bedâhter gegenrede* antworten, sondern ist, weil er sich herausgefordert fühlt, zur Gewalt bereit; vor dem Gral, wo *bescheidenliche vrâgen* angemessen gewesen wäre, schweigt er im Gedanken an den ersten Teil von Gurnemanz' Lehre²¹.

Gegen den Vorwurf schuldhaften Versagens nimmt Wolfram seinen Helden durch den Hinweis auf die *zuht* ebenso eindeutig in Schutz wie durch seine Demonstration der Mitleidsfähigkeit Parzivals in der folgenden Sigunen-Szene. Albrechts Verse im 'Jüngerem Titule' sind sicherlich so zu verstehen, daß er Wolframs Motivation aus der *zuht* aufnimmt und interpretierend ausführt: inadäquate, weil undifferenzierte und einseitige Auslegung der höfischen Regeln verschlägt dem Helden die Sprache, nicht mangelnde Feinfühligkeit für die Situation²².

*Wie dem palas wære zem gral und der gezierde,
des habt ir vor daz mære, wie man da Parcifalen kondiwierde
durch fragen bi dem trurigen wirte,
des in zuhtrich einvalte me danne unbescheidenheit verirte* (328).

Unterlassung der Frage war in dieser Situation eine einseitige Auslegung der Regel: Wolfram kommentiert mehrfach so, und dem Publikum mußte es (ganz abgesehen von möglichem Vorwissen über die Notwendigkeit gerade dieser Frage) vor allem im Blick auf die Helden der Artusromane als unpassend erscheinen, daß Parzival den Mund nicht auftut. Die Aventure an sich fordert nämlich die Frage geradezu heraus: Erec fragt in Tulmein Koralus sowohl nach seinen persönlichen Verhältnissen (*wiez umbe in selben was gewant*, v. 472), wie danach, was in der Stadt los sei (447), genauso will er auf Brandigan wissen, *wiez hier umbe wære gewant* (8387), und Iwein fragt auf der Burg zum Schlimmen Abenteuer ebenfalls,

²¹ Auf den Sachverhalt, daß Gurnemanz nicht das Fragen schlechthin verbietet, sondern passende Fragen ausnimmt, verweist L. WOLFF, *Die höfisch-ritterliche Welt und der Gral in Wolframs Parzival*, PBB 77 (Tüb. 1955) 254–278, hier S. 262.

²² Etwas anders interpretiert R. GRUENTER, *Parzivals einvalt*, Euph. 52 (1958) 297–302 die Stelle: Parzival unterläßt die Frage nicht aus Unerfahrenheit, sondern gerade aus *bescheidenheit* (discretio) (S. 302).

was los ist (6315). Entsprechend erkundigt sich Gawan, wenn ihm Un-erklärliches begegnet: er stellt Fragen nach der Massenie des Meljakanz (342,12) und vor allem natürlich nach der Bewandnis von Schastel marveile (554,25; 556,3), während Parzival bezeichnenderweise auch hier nicht nachfragt (559,19–30), – allerdings ist es auch nicht "seine" Aventure. Nach dem Abenteuer zu fragen, ist typisch für den Artushelden, das Problem der *zuht* stellt sich angesichts des Ausnahmecharakters der Aventure nicht. So stünden auch Munsalvaesche und Pelrapeire als die spezifischen Aventuren Parzivals außerhalb der *zuht*-Regel vom überflüssigen Sprechen, die von Parzival hier *einvalteclîche* verstanden wird und ihn in Munsalvaesche hindert, das *reht*, die Costume dieser Aventure, und eben diese ist hier die Frage, zu erfüllen²³.

Die Begründung des Frageversäumnisses durch Gurnemanz' Rat – und bei Wolfram ist es die einzige explizite Erklärung – birgt nun die Gefahr des Mißverständnisses, die ritterliche Erziehung sei ein Hindernis auf Parzivals Weg zum Heil, nicht seine Auffassung der Lebensregeln sei inadäquat, sondern die Vorschriften selbst seien unzulänglich, möglicherweise sogar falsch und verderblich. Wolfram aber kommt auch dieser Interpretation zuvor: er zeigt schon in der ersten Probe, daß nicht die ritterlichen Lehren an sich Ursache für das Unterlassen der Frage sind, sondern Parzivals unvollkommenes Verständnis derselben – *einvalte* nennt es dann Albrecht. Als der Spaßmacher mit kecken Worten Parzival zum Gastgeber bittet, denkt der junge Mann nicht an Gurnemanz' Rat der *bedâhten gegenrede*, er kann diese Verhaltensregel nicht auf seine Situation anwenden und zeigt damit deutlich, wie wenig er mit den höfischen Lehren anfangen kann. Hier ist es eindeutig, daß nicht die ritterliche Regel auf die Probe gestellt werden soll, sondern Parzivals Fähigkeit zur situationsgerechten Anwendung. Genau das entsprechende geschieht vor dem Gral. Hatte der Held die Lehre seines Erziehers in der Konfrontation mit dem Narren gar nicht herangezogen, weil ihm ihre Relevanz nicht bewußt war, so fehlt ihm jetzt die Fähigkeit zu entscheiden, ob die Situation die Frage erfordere oder nicht, weil ihn seine fünf Sinne noch nicht *witzen genæht* haben. Gurnemanz' Lehre vom richtigen Schweigen und Reden ist durch die *einvalte* ihres Adepten keinesfalls diskreditiert, vor dem Gral ereignet sich kein Offenbarungseid eines verkehrten Rittertums: Grund für Parzivals doppeltes Versagen ist seine

²³ Es muß sich also um eine Wissens- oder "Tatsachenfrage" gehandelt haben (H. KUHN, Parzival. Ein Versuch über Mythos, Glaube und Dichtung im Mittelalter, DVjS 30 [1956] 161–198), wie bei den Aventuren üblich, hier jedoch als besonderes *reht* mit magischem Charakter. So auch – in Anlehnung an die Chrétien-Tradition bei Heinrich von dem Türlin: Gawan fragt 'waz disiu grôz hêrschaft | und daz wunder bediute' ('Crône', v. 29436f.).

mangelnde Fähigkeit, die richtigen Regeln in der entsprechenden Situation anzuwenden.

So deutet später Parzival selbst sein Verhalten im Gespräch mit Trevrizent: er sucht den Grund nicht in einer falschen Erziehung, sondern in seiner *tumpheit* (488,15), und der Einsiedler akzeptiert diese Aussage. Er präzisiert sogar: Gott hat ihm fünf Sinne gegeben, sie haben ihm nicht geholfen – Erfahrung, durch die Sinne vermittelte Schärfung des Verstandes, fehlte ihm. Auf genau diesen Prozeß der Erfahrung durch Wahrnehmung hatte ihn Gurnemanz mit den oben zitierten Worten verwiesen²⁴. Das ist es, was offensichtlich zur Lehre hinzukommen muß, wenn sie den Menschen richtig leiten soll – zwar wird Parzival nach Graharz nicht mehr *tump* genannt, er hatte sich allerdings beim Abschied von Gurnemanz ausdrücklich als *nicht wis*, unerfahren, bezeichnet (178,29)²⁵.

Um eben dies dem Publikum klarzumachen, fügte Wolfram wohl die Episode mit dem Hofnarren ein: vor der großen Probe angesichts des heiligen Steines stellt er seinen Helden auf eine kleinere (und weniger folgenreiche), die zeigen soll, daß er noch nicht gelernt hat, Sprache als Kommunikationsmittel situationsspezifisch zu verwenden. Damit kann der Autor die Voraussetzungen für die Sprachlosigkeit vor dem Gral durchsichtig machen: weder falsche Ritterlehren, noch eine falsche Grundeinstellung des Helden, ebensowenig Sündenfolge wie bei Chrétien, sondern, wie Parzival und Trevrizent im 9. Buch erkennen: *tumpheit*, unverschuldet mangelnde Erfahrung. Eben deshalb kann der Einsiedler so beiläufig auf Parzivals Geständnis reagieren: *die sünde lá bi den andern stân* (501,5).

Parzivals Frageunterlassung ist zwar im Individualisierungsprozeß des Helden begründet, im Unterschied zu Chrétiens theologischer Erklärung aber nicht mit der vorhergehenden individuellen Schuld. Die Verankerung des Versagens im Entwicklungsgang des Helden gilt seiner moralischen Entlastung, soll aber keine primär psychologische Aussage im allgemeinen oder in besonderem Sinne sein²⁶; das ist nur eine Ebene. Wolfram ist

²⁴ Etwas anders interpretiert KRATZ [Anm. 6], S. 418: Unfähigkeit, allen Situationen gerecht zu werden.

²⁵ Diese beiden Stellen bringt schon M. FITZGERALD RICHEY, *Studies of Wolfram von Eschenbach*, London 1957, S. 128f. zusammen. Vgl. die Nachweise bei H. RUPP, Die Funktion des Wortes *tump* im Parzival Wolframs von Eschenbach, GRM NF 7 (1957) 97–106. *Wisheit*, Erfahrung, ist nicht mit einmaliger Belehrung erworben: *træclîche wis* nennt Wolfram seinen Helden (4, 18), das zeigt sich auf Munsalvaesche. Die *tumpheit* nach Gurnemanz ist nur anders benannt, ob damit der Unterschied von Wissen und Erfahrung bezeichnet ist, scheint mir aufgrund der Aussagen 484,28 und 488,15 zweifelhaft.

²⁶ Z. B. Unreife: bei F. MAURER, *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte*, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit, Bern/München 1964, S. 134, oder im Sinn von Sprangers Jugendpsychologie bei G. BAUER, Parzival und die Minne, *Euph.* 57 (1963) 67–96.

nicht aus diesem Grund von der Motivierung seines Vorgängers abgewichen: indem er die Kausalverknüpfung mit einer Sünde Parzivals aufhebt, der persönliche Schuldcharakter der Unterlassung fällt, ist die Sprachlosigkeit nicht mehr nur spezifisch auf Defizienzen in Parzivals Biographie bezogen, sondern als unverschuldetes Versagen allgemein genug, eine grundsätzliche Befindlichkeit des Menschen aufzuzeigen²⁷.

IV.

Wie den höfischen Helden Erec und Iwein, deutlicher noch wie Gregorius wird Parzival eine Schuld zugemessen, die subjektiv gar nicht besteht: anders als dieser²⁸ akzeptiert er sie jedoch nicht sogleich, sondern kommt erst bei Trevrizent zu der Einsicht, daß er das Geschehene in sein Verständnis von seiner Lebensgeschichte integrieren muß – auch wenn die persönlichen Vorwürfe Sigunes und Cundries, er sei *triuwelos*, ihm mangelnde Charakterstärke, nicht zutreffen. Daß diese schuldlose Verstrickung wie der Inzest Gregors seine Erwählung bedeutet, sieht selbst der Einsiedler nicht und muß später, nach Parzivals Berufung zum Gral, kommentieren, daß Gottes Wege sehr verschlungen und auch ihm verborgen waren: daß *got vil tougen hât* (797,23). Ganz wie beim 'Armen Heinrich' ist das Leid Prüfung, deren Bestehen erst die endliche Erhöhung ermöglicht. Wie diese Gestalten der höfischen Legende, aber anders als die Helden der Artusromane – des 'Erec' und vor allem des 'Iwein' – geht Parzival nicht den Weg der spiegelbildlich auf eine Verfehlung bezogenen Korrektur, denn es geht nicht um Wiedergutmachung von Unrecht, sondern um die Einsicht, daß es unverschuldetes Versagen gibt, daß – wie alle Menschen – auch er, Parzival, ein Sünder ist²⁹. Deshalb auch hat – wie D. HIRSCHBERG dargelegt hat – Parzival im zweiten Handlungszyklus keinen Aventiurenweg der Bewährung zu durchlaufen³⁰, sondern dieser

²⁷ Meine Grundthese stimmt im wesentlichen mit der von K. RUH überein (Wolfram von Eschenbach heute, in: Wolfram-Studien III. Schweinfurter Kolloquium 1972, hg. von W. SCHRÖDER, Berlin 1975, S. 9–19); ich versuche, von der einen Szene der Begegnung mit dem *redespaehen man* ausgehend, das zu explizieren, was RUH in seinem Vortrag zentral herausgestellt hat, und etwas durch die Verhüllung im Geschehen (S. 18) zu blicken.

²⁸ Vgl. H. SCHNEIDER, Parzival-Studien, MSB 1944–46, H. 4, München 1947, S. 10–31, hier S. 10. Zu 'Gregorius' vgl. V. MERTENS, Gregorius Eremita (MTU 67), München 1978.

²⁹ Die Ursache dafür ist theologisch natürlich die Erbsünde – Trevrizent geht 465,5f. darauf ein –, aber es geht hier weniger um die Anerkennung der Erbsünde (so zuletzt J. SCHMIDT, Parzivals Gralsfrage und *zwivel*, in: Festschr. F. Beißner, Bebenhausen 1974, S. 370–390), als um die Tatsache aktueller persönlicher Sündhaftigkeit. Die Erbsünde wäre nach der Lehre der Kirche ohnehin in der Taufe abgewaschen.

³⁰ HAUG [Anm. 10], S. 681f.; D. HIRSCHBERG, Untersuchungen zur Erzählstruktur von Wolframs 'Parzival' (GAG 139), Göttingen 1976, S. 332ff.

ist Gawan bestimmt, während der Held selbst nur die Stationen von Krise, Zwischeneinkehr bei Trevrizent und Erhöhung am Artushof und in Munsalvaesche zugewiesen bekommt. Der Erkenntnisprozeß, den Wolfram seine Hauptfigur vollziehen läßt, ist nicht in eine Abenteuerreihe auseinanderzufalten – er wird nur in dem Gespräch mit Trevrizent sichtbar und ist gewissermaßen hinter den Kulissen abgelaufen, denn spezifische Rittertaten sind ihm nicht zuzuordnen. Anders als bei den Hartmannschen Helden Erec, Gregorius und Heinrich ereignet sich Erkenntnis der eigenen Befindlichkeit nicht blitzartig, sondern in einem langsamen Erfahrungsprozeß, darin eher Iwein zu vergleichen, der seine Verfehlung zuerst nicht versteht (v. 5469f.) und daher – anders als Erec – seine Aventiuren nicht bewußt wählt (z. B. v. 3923ff.). Den Erfahrungsprozeß zu gestalten, bot jedoch die Tradition des höfischen Romans keine geeigneten Mittel, daher mußte Parzival im zweiten Teil von der Bildfläche verschwinden. Als er wieder auftaucht, scheint er erfahren zu sein, kann er im Gespräch mit dem Einsiedler seine Sündhaftigkeit akzeptieren: *Dieu menschheit hat wilden art* ("das Menschengeschlecht ist seltsam"³¹), die Menschen irren von Natur aus, kommentiert Trevrizent Parzivals Geständnis (489,5) und bezieht damit seine anscheinend individuelle Verfehlung auf eine allgemein menschliche Situation.

Der Versuch Parzivals, den Gral allein durch ritterliche Tat zu erringen, ist gescheitert, mußte scheitern: nach seiner Sinneswandlung erkämpft er den Gral nicht, sondern wird berufen. Sein sog. Gotteshaß nach der Verfluchung durch Cundrie wegen der versäumten Frage war Symptom einer mangelnden Einsicht in die Schuldverhaftetheit jedes Menschen gewesen und seiner fehlenden Bereitschaft, das für sich anzuerkennen. Wie Iwein durch Laudines Absagebotschaft der Sinne beraubt wird, die Welt nicht mehr versteht, so versteht Parzival, nachdem ihm sein Versagen vor dem Gral bewußt wurde, Gott nicht mehr. Im 'Iwein' hatte die Rittertat noch die Bewährungsmöglichkeit für die neue Gesinnung geboten, Laudine mußte allerdings schon durch die bewußte Wiederholung einer symbolischen Handlung, den abermaligen Brunnenguß, endgültig gewonnen werden, genau wie der Gral Parzival nach bewußter Wiederholung der zuerst mißlungenen Aventiure zuteil wird: Wolfram hat von Hartmann das Modell für die Auflösung des Konflikts im unvollendeten 'Conte du Graal' übernommen. Bei Wolfram stehen ritterliche

³¹ So M. WEHRLI, *Dieu menschheit hat wilden art*, in: *Verbum et Signum*, Festschr. F. Ohly, München 1975, Bd. 2, S. 189–201, hier S. 190. "Es gehört offenbar auch zum *wilden art* des Menschlichen, sich zu täuschen . . . Die Humanität von Trevrizents Verhalten liegt darin, daß er sich selbst dieser Einsicht ins Menschliche zuvor-kommend unterzieht. . ." – auch er hat daran Anteil, denn er täuscht Parzival durch *ableitens list* (798,6) über die Möglichkeit, die Gralsfrage noch einmal zu stellen.

Bewährung und Gralberufung seltsam unverbunden nebeneinander: gewiß ist das erste notwendige Voraussetzung und daher nicht abqualifizierbar, aber auf der strukturellen Ebene ist keine zwingende Verknüpfung mehr gegeben. Deshalb hören wir so wenig von Parzival zwischen seiner Einkehr bei Trevrizent und seinem dritten Aufenthalt am Artushof: obwohl er eine imponierende Liste besiegtter Gegner aufzuweisen hat (772,1 ff.), stehen diese Aventiuren nicht in ursächlichem Zusammenhang mit seiner abschließenden Erhöhung. Ihre Häufung wirkt in der Zufälligkeit der Abfolge im Unterschied zu den Aventiurenreihen des traditionellen Doppelwegs als Demonstration der Sinnlosigkeit ritterlicher Kämpfe³².

Das wird vollends sinnfällig im Kampf mit seinem Halbbruder Feirefiz. Die bei Trevrizent im neunten Buch gewonnene Einsicht kann Parzival nicht davor bewahren, wieder zum potentiellen Töter eines Verwandten zu werden, Gott muß ihm das Schwert aus der Hand schlagen, es im für eine kämpferische Gralserringung vergeblichen "Endkampf" symbolisch zerbrechen³³. Dadurch wird zweierlei demonstriert: einmal Sündhaftigkeit und Gnadenbedürftigkeit jedes Menschen (nicht des Ritterstandes, der ist hier stoff- und publikumsbedingtes Medium der Aussage), dann aber das Fehlen von jeglichem Heilsautomatismus – die vollzogene Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit bedingt nicht die Berufung zum Gral, sonst könnte auf das 9. Buch gleich das 16. folgen. Wenn Wolfram Parzivals Sprachlosigkeit als fast natürliches Indiz eines geistigen Entwicklungsstandes darstellt, so folgt doch die Erwählung nicht schon dem Abschluß dieses Reifungsprozesses. Als Parzival im 9. Buch wieder auftaucht, hat er das Fragen gelernt – das wird besonders in der Sigune-Begegnung deutlich –: er bittet sie um Auskunft, dreimal (436,28; 437,15; 438,22) fällt das Stichwort vom Fragen, der Held *gert gegenrede* (437,1). Zwar redet ihn Trevrizent zuerst an (456,5), aber ihn fragt er nach dem Gral: *er frāgte in um der küende, | wiez umben grāl dā stüende* (468,18f.). Auf seinem Lebensweg hat Parzival das Fragen gelernt, er nutzt diese Fähigkeit jetzt, um sich über seine Situation Klarheit zu verschaffen. Die erlösende Frage aber kann er erst stellen, nachdem er zum Gral berufen ist, im Augenblick des Heils (783,15). Die Erwählung erfolgt, als er erfahren hat, daß alle Erfahrung vergeblich sein kann, daß auch der *wise* Parzival auf dem Höhepunkt seiner Ritterlaufbahn die gleiche ungewollte Verfehlung begehen kann wie der *tumbe* Knabe: Verwandtenmord – er

³² Vgl. H. ZUTT, Parzivals Kämpfe, in: Festgabe F. Maurer zum 70., Düsseldorf 1968, S. 178–198, bes. S. 195 mit jedoch zu einseitiger Abwertung der dargestellten Kämpfe.

³³ W. HARMS, Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300 (Medium Aevum 1), München 1963, S. 152, W. SCHRÖDER, Parzivals Schwerter, ZfdA 100 (1971) 111–132, hier S. 113.

macht die Angewiesenheit auch des Erfahrenen auf die Gnade sinnfällig. In diesem Sinne erfüllt der Feirefizkampf die "Schwellenfunktion" für das Erreichen des Grals³⁴, den der Gawankampf hier und im 'Iwein' für die abschließende Integration in den Artuskreis hat.

V.

Wolfram scheint sich also zwei Aufgaben zu stellen: Einmal will er die Entwicklung seines Helden thematisieren, sodann soll diese Entwicklung jedoch nicht als Ziel in sich, sondern als begrenzt durch das autonome Gnadenwirken Gottes erscheinen. Die Möglichkeiten, die ihm die literarische Tradition für die Gestaltung der Entwicklung in die Hand gibt, sind begrenzt: das Doppelwegschema eignet sich nur teilweise, denn es exemplifiziert eine Zielgerichtetheit des Handelns, die im Widerspruch stünde zu einem darzustellenden allmählichen Wachsen von Erfahrung und Einsicht. Elemente des Schemas werden zwar noch vor allem im ersten Zyklus benutzt (wie die Korrektur-Aventiuren), im übrigen aber wird die symbolische Bedeutung bestimmter Positionen psychologisierend aufgelöst, bzw. der Weg des Helden gar nicht mehr dargestellt. Die Kategorie "Erfahrung" wird vielmehr in den Reflexionen des Helden, Gesprächen und Erzählerkommentaren manifest. Das zweite Ziel erreicht Wolfram durch die Adaptation des 'Iwein'-Modells: die notwendige Wiederholung einer symbolhaften Aktion, die aus dem strukturellen Automatismus von Aventiurenkette und Erhöhung am Artushof herausgenommen ist. Daher konnte Wolfram dieses Modell übernehmen. Im Unterschied zum strukturellen Vorbild ist das Eintreten der Aktion jedoch nicht vom Willen des Helden, sondern von einer außerhalb der Handlung stehenden Macht abhängig (783,15). In beiden Fällen steht diese Aktion nicht im Doppelwegschema und zeigt die Begrenztheit des artusbezogenen Einübungsprozesses für die Problematik der beiden Helden auf.

Parzivals spezifische Aventiure ist Munsalvaesche, dort sind keine Zweikämpfe auszufechten, wie es Erec in Joie de la curt, Iwein auf der Burg zum Schlimmen Abenteuer, Gawan auf Schastel marveile tun müssen. Allerdings ist bereits bei Gawan der kämpferische Aspekt zugunsten der Erleidensfähigkeit schon dort zurückgenommen – seine eigentliche Erlösungstat ist dann auch nicht mit Waffen, sondern mit menschlichem Verständnis zu bestehen: die Gewinnung Orgeluses. Bei

³⁴ Hinzu kommt wohl – nach HARMS S. 169 – die volle Einbeziehung des Gahmuret-Erbes in den Gralbereich.

seinem ersten Aufenthalt auf der Gralsburg denkt Parzival noch immerzu an ritterliche Bewährung: braucht der Burgherr Verbündete im Kampf, kann man ihm mit dem Schwerte helfen? Als er zum zweitenmal dorthin kommt, weiß er, daß "keine Waffe taugt", nur das erlösende Wort. Elemente der Artusromane Hartmanns sind kombiniert mit solchen seiner Legenden: mannhafte Rittertat ist zwar Vorbedingung, aber das Heil wird durch sie nicht eigentlich erreicht, sondern von Gott aufgrund von gewandelter Einsicht gnadenhaft geschenkt. Das weltliche Rittertum kann die *sælde* für Gawan noch bewirken, für den Titelhelden gilt das nicht mehr; es kann ihn noch "bilden", die Voraussetzungen schaffen, aber den glücklichen Schluß nicht mehr einlösen.

Zweifach war Parzival auf der Gralsburg auf die Probe gestellt worden: Sprachlosigkeit, mangelnde Beherrschung des Mediums Sprache für Kommunikation und Erkenntnis erwies ihn als schuldlos *tumben*. Wolfram hat das durch die Einführung des Fragerats in die Lehren des Gurnemanz und durch die veränderte Argumentation Trevrizents ebenso deutlich gemacht wie durch die Szene mit dem Hofnarren. Bei Trevrizent hat dann Parzival das Fragen wieder gelernt, er weiß jetzt, mit *bedähter rede* zu antworten, aber das allein genügt nicht: er kann den Gral erst finden, als er berufen ist. Die Berufung erfolgt in dem Augenblick, als er ohne Gottes Eingreifen wieder an der gleichen Stelle stünde wie am Anfang seines Weges in die ritterliche Welt: als Mörder eines Blutsverwandten. Darum kann sich die Erhöhung nicht im Medium der Tat vollziehen, sondern in dem, das die Begrenztheit des Helden auf Munsalvaesche sinnfällig gemacht hatte und das entscheidende der Zwischeneinkehr (die auch Parzivals Bewährungs-*'aventure'* ist) gewesen war: im Medium der Sprache. Die Umformulierung der Gralsfrage, die Parzival vornimmt – statt des vorgegebenen *'herre, wie stât iuwer nôt'* sagt er *'æhein, waz wirret dier'* – zeigt ihn in souveräner Handhabung des Instruments Sprache, er muß sich nicht mehr wie früher ängstlich an vorgegebene Formeln klammern, sondern kann sich spontan und frei äußern in einer Form, die auf die Situation zugeschnitten ist: er redet Anfortas als Verwandten (*æhein*) und mit dem vertraulichen Du an, ja, er spricht sogar Dialekt, er sagt *dier* (im Reim auf *stier*) – Ausdruck der sozialen Nähe in der Abweichung von der höfischen Normsprache. In dieser Freiheit der Formulierung zeigt sich Parzivals von ängstlichem Regelverständnis gelöste Mitteilungsfähigkeit, und Wolfram zerstreut zugleich den möglichen Verdacht, es handle sich nur um die Ausübung eines rein magischen Rituals und nicht um den Beweis kommunikativer Kompetenz in der Stunde des Heils.

Der Artusroman hatte das Problem des disfunktional gewordenen ritterlichen Einzelkämpfers durch die Sozialbindung der *Aventure* lösen

wollen. Im Gralroman wird die Aventure als mögliche Form sozialen Handelns weiter problematisiert und in der Utopie von Munsalvaesche gänzlich relativiert zugunsten der sprachlichen Kommunikation als eigentlicher Aufgabe auch des ritterlichen Menschen. Da der Ritter jedoch als Kämpfer definiert bleibt, entsteht eine Aporie, die nur in der Gralsutopia aufgehoben ist, in der arthurischen Welt aber unlösbar bleibt.

Die Matière de Bretagne und ihre von Chrétien geschaffene eigentümliche Symbolstruktur hatte sich besonders im 'Yvain', mehr noch im 'Iwein' als geeignet erwiesen, Probleme der Adelsgesellschaft im literarischen Medium modellhaft zu lösen³⁵. Anscheinend sind sowohl für den späten Chrétien wie für Wolfram die vorgegebenen Lösungsstrategien nicht mehr wirksam – es kommt zum Ausweichen in die Utopie, womit der Realitätscharakter der Aporie verdeutlicht wird: sie kann in der erfahrbaren Welt, bzw. dem idealisierten Analogon des Tafelrundenromans nicht mehr aufgehoben werden, bleibt vielmehr für Autor und Publikum bestehen. In Wolframs Selbstaussagen gibt es Indizien, die darauf verweisen, daß das Problem von vorgegebener Ritterrolle und der Notwendigkeit sozial kommunikativen, verbalen Handelns nicht nur eines des Romanhelden, sondern auch des Autors war – vornehmlich in der sog. "Selbstverteidigung" (114,5–116,4) wird eine Rolle entworfen, die, anders als die sonst eingenommene Erzählerrolle, auf der ritterlichen Identifikation beruht: *schildes ambet ist mîn art* (115,11). Mag dies nun dem Selbstverständnis der Person Wolfram von Eschenbach entsprechen oder eine vom "Erzähler" abweichende Rollenimagination sein, mit der sich Wolfram "dem Publikum als Romanautor (empfiehlt), indem er sich die Ideologie seiner Helden zulegt"³⁶ – mir scheint die Tatsache der Imagination, die dem Publikum mit der realen sozialen Position des Autors vermittelbar gewesen sein muß³⁷, auf ein biographisch aktuelles Problembewußtsein zu weisen. Die soziale Geltung, die er beansprucht, ist an *schildes ambet* gebunden, aber seine eigentliche Tätigkeit und Aufgabe ist sprachliche Kommunikation im dichterischen Werk³⁸. Das Problem seines

³⁵ Zum 'Iwein' vgl. V. MERTENS, Laudine. Soziale Problematik im 'Iwein' Hartmanns von Aue (Beihefte zur ZfdPh 3), Berlin 1978, bes. S. 66ff.

³⁶ So E. NELLMANN in seinem konsequenten (und extremen) Versuch, die anscheinend biographischen Aussagen auf ihren Rollencharakter zurückzuführen: Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers, Wiesbaden 1973, S. 21.

³⁷ Selbst wenn man nicht gleich Schild und Speer in den Händen des Vortragenden sieht wie M. CURSCHMANN, Das Abenteuer des Erzählens. Über den Erzähler in Wolframs 'Parzival', DVJS 45 (1971) 627–667.

³⁸ Vgl. NELLMANN [Anm. 36], der S. 20f. darauf verweist, daß ein Romanautor während der Jahre der Abfassung seines Werks Berufsdichter gewesen sein muß. Daß das ein allgemeineres Problem war, wissen wir aus Hartmanns Beteuerung, er sei Freizeitliterat, in den Prologen zum 'Iwein' und 'Armen Heinrich'. Die Polemik gegen die Minnesänger 115,13f. (die zumeist keine Berufsliteraten, sondern adlige oder ministeriale Dilettanten waren) vertuscht das soziale Problem durch

Helden, auf die Ritterrolle festgelegt zu sein, seine eigentliche 'Aventiure' jedoch im Wort bestehen zu müssen, war wohl auch eines der persönlichen Lebenspraxis des Autors selbst³⁹. Und während er Parzival die Lösung vor dem Gral finden läßt, erweist sich die Analogie von Ritterroman und Rittertat, die Hartmann im 'Twein'-Prolog beschworen hatte (v. 54 ff.), als brüchig: die gesellschaftliche Anerkennung, gefaßt als Frauenminne, die der Autor nur *mit schilde und ouch mit sper* (115,12) erlangen will, erwartet er dann doch vom dichterischen Werk:

*quotiu wip, hânt die sin,
deste werder ich in bin,
op mir decheinu quotes gan,
sit ich diz mæc volsprochen hân.
ist daz durh ein wip geschehn,
diu muoz mir sûezer worte jehn* (827,25 ff.).

Anschrift des Verfassers: Prof. Dr. Volker Mertens
Freie Universität FB 16,
Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33

Transponierung auf das literarische Feld: der Liederdichter erwirbt die Gunst der Dame durch Minnesang, der Romanautor wie seine Protagonisten durch Rittertat (NELLMANN, S. 21), unausgesprochen steht der Worte-Werke-Topos dahinter, wobei der Roman in Analogie zum ritterlichen Werk gesetzt wird. Wolfram artikuliert sich als Mitglied der illiteraten ritterlichen Gesellschaft in Abgrenzung zum Buchliteraten in den Versen 115,25–116,4; vgl. H. KUHN, Wolframs Frauenlob, ZfdA 106 (1977) 200–210.

³⁹ Die Reflexion über den Standort des Erzählers zwischen Minnesänger und Buchliteraten wird durch die Nennung in der 1. Person 114,12 und damit die Rückbindung der literarischen Ritter(Erzähler-)figur an die außerliterarische Realität als Indiz für ein nicht mehr nur literarisches, sondern gesellschaftliches Selbstverständnis verwertbar. Dieses wäre dann gekennzeichnet durch eine Differenz zur höfischen Gesellschaft und ihren überkommenen Ordnungen und eine Überschreitung ihres Sinnhorizonts in Richtung auf eine moderne Subjektivität. Zu dem Problem unseres Verstehens oder Abweisens dieser Möglichkeit zitiere ich K. BERTAU, Versuch über tote Witze bei Wolfram, Acta Germanica 10 (1976) 87–137, hier S. 137: "Wir verdächtigen das moderne Subjekt, das an historisch befremdlicher Stelle gedacht wird, als einem Autismus entsprungen, weil wir es denken. Weil wir die Geschichte in einer Objektivität erfahren möchten, die über unsere Vernunft hinaus wäre. Beim Masochismus des Bildes vom Kontinuum historischer Entwicklung ist uns wohler, weil wir den uns zugefügten Schmerz als ein Fremdes und Objektives erfahren zu können meinen".