Die erzählte Welt als Spiegel

Reflexionen des analytischen Erzählens im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach

Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
durch den Promotionsausschuss Dr. phil.
der Universität Bremen

vorgelegt von
Frauke Schumacher

Erstgutachterin: PD Dr. Sonja Kerth
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Gisela Febel
Drittgutachter: Prof. Dr. Martin Baisch
Datum des Kolloquiums: 26.11.2014

Inhaltsverzeichnis

Vorwort		III
1.	Einleitung	1
1.1.	Hintergrund der Fragestellung: analytisches Erzählen im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach	1
1.2.	Theoretischer Rahmen	10
1.3.	Fragestellung und Forschungsstand	14
1.4.	Diskussion der Methode	24
2.	Die Reden Sigunes	31
2.1.	Reflexionen des analytischen Erzählens	31
2.1.1.	Die erste Begegnung Sigunes mit Parzival	31
2.1.2.	Die zweite Begegnung Sigunes mit Parzival	34
2.1.3.	Die dritte Begegnung Sigunes mit Parzival	37
2.1.4.	Die tote Sigune	43
2.2.	Funktionen des intradiegetischen analytischen Erzählens	43
2.2.1.	Extradiegetische Funktionen	44
2.2.2.	Intradiegetische Funktionen und Begründungen des analytischen Erzählens Sigunes	52
2.2.2.1.	Das Schweigen der Gralsgemeinschaft: die Prüfung Parzivals auf Munsalvæsche	52
2.2.2.1.1.	Das Gebot des Grals und die Konventionen höfischer Kommunikation	53
2.2.2.1.2.	Das Erzählverhalten Sigunes	67
2.2.2.2.	Ausstoßung und das Vertrauen auf Gnade: Parzivals Weg zur Gralskrone	74
2.2.2.2.1.	Konventionen des Umgangs mit Schuld	74
2.2.2.2.2.	Das Erzählverhalten Sigunes	85

3. Mitglieder der Gralsgemeinschaft erzählen 97
3.1. Herzeloyde: eine analytische Einführung in das Erzählkonzept 97
3.2. Cundrie: eine Frage der Perspektive 115
3.3. Trevrizent: von Lehren und Lügen 126

4. Die Bedeutung der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft für die Reflexion des analytischen Erzählens 166
4.1. Die verschwiegene Aventiure 169
4.2. Das Minnedienstschema 170
4.3. Das *wenken* Gawans 177

5. Ergebnisse 203
5.1. Intradiegetische Funktionen und Begründungen des analytischen Erzählens der Figuren 206
5.1.1. Hintergrund: die kommunikativen Konventionen der erzählten Welt 206
5.1.2. Kontextgebundenes analytisches Erzählen und dessen Bedeutung für den Weg der Protagonisten 207
5.1.3. Normverletzendes analytisches Erzählen und dessen Bedeutung für den Weg der Protagonisten 217
5.2. Extradiegetische Funktionen 221
5.3. Das Spiel mit dem analytischen Erzählen und Implikationen mit Blick auf das poetologische Konzept 228

6. Literaturverzeichnis 234

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2013/14 von dem Promotionsausschuss Dr. phil. der Universität Bremen als Dissertation angenommen. Sie wurde für die Publikation geringfügig überarbeitet.

Ich möchte mich an dieser Stelle bei PD Dr. Sonja Kerth für die wunderbare Betreuung der Arbeit und die bereichernden Diskussionen und Anregungen bedanken. Mein Dank gilt zudem Prof. Dr. Gisela Febel und Prof. Dr. Martin Baisch für die Übernahme des Zweit- bzw. Drittgutachtens und die hilfreichen Hinweise, Prof. Dr. Elisabeth Lienert, Dr. Ute Siewerts, Elisa Pontini, Amina Sahinovic und Meihui Yu für die Mitwirkung am Kolloquium und die interessanten Denkanstöße und insbesondere meiner Familie.

1. Einleitung

1.1. Hintergrund der Fragestellung: analytisches Erzählen im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach

Der ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach zeichnet sich durch einen Erzähler aus, der so präsent ist, dass er beinahe als eine Hauptperson des Werkes bezeichnet werden könnte.[1] Ein Teil der Erzählerreden widmet sich dabei der Erläuterung des sehr spezifischen Erzählkonzepts, welches es dem Rezipienten zu vermitteln gilt. Eines der wesentlichen Charakteristika der Erzählweise, die den ‚Parzival' prägt, stellt ihre Ausrichtung auf Haken und Wendungen dar. Die Erzählung, so erfahren die Zuhörer, *kan vor in wenken / rehte alsam ein schellec hase* (1,18-1,19). Sie enthält dem Rezipienten oftmals Informationen zunächst vor, um diese erst zu einem späteren Zeitpunkt zu enthüllen. Explizit thematisiert und mit einem *bîspel* (241,9) erklärt wird dies im Bogengleichnis. Hier verweigert der Erzähler seinem Publikum ausdrücklich eine Erläuterung der Identität jenes alten Mannes, den Parzival auf der Gralsburg erblickt:

Wer der selbe wære,
des freischet her nâch mære.
dar zuo der wirt, sîn burc, sîn lant,
diu werdent iu von mir genant,
her nâch sô des wirdet zît,
bescheidenlîchen, âne strît
unde ân allez für zogen.
ich sage die senewe âne bogen.
diu senewe ist ein bîspel.
nu dunket iuch der boge snel:
doch ist sneller das diu senewe jaget.
ob ich iu rehte hân gesaget,
diu senewe gelîchet mæren sleht:
diu dunkent ouch die liute reht.
swer iu saget von der krümbe,
er wil iuch leiten ümbe.
swer den bogen gespannen siht,
der senewen er der slehte giht,
man welle sie zer biuge erdenen
sô si den schuz muoz menen. (241,1-241,20)

[1] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 215.

Der Erzähler vergleicht sein Erzählverhalten mit einer geradlinigen Sehne und lehnt ein Erzählen, das einem krummen Bogen entspricht, ab. Die bildhafte Beschreibung kann allerdings im Detail auf verschiedene Weise interpretiert werden. Dies trifft insbesondere auf das Bild der *slehten* – d.h. geradlinigen –[2], zum Schießen jedoch gekrümmten Sehne zu. Zur Diskussion steht, ob der Erzähler mit diesem Bild seine eigene, Informationen zurückhaltende, wendungsreiche Erzählweise beschreibt und damit zum Ausdruck bringen möchte, sein Erzählen sei gerade, zugleich aber um der gewünschten Wirkung – den abzuschießenden Pfeil – willen auch krumm,[3] oder ob die gebogene Sehne ein vorgreifendes, sich dem Rezipienten aggressiv aufdrängendes und deshalb wirkungsloses Erzählen illustriert, das verurteilt wird.[4] Ungeachtet der diesbezüglichen Kontroversen besteht in der Forschung jedoch ein Konsens, dass das Bogengleichnis der Veranschaulichung eines poetologischen Konzepts dient, das darauf ausgerichtet ist, dem Rezipienten Informationen, die für das Verständnis der Erzählung relevant sind, vorübergehend vorzuenthalten.[5] Entscheidend ist hierbei der Zeitpunkt der Enthüllung: Ist der Rezipient noch nicht bereit für die Informationen, vermag er sie nicht besser zu nutzen als ein *ulmiger stoc* (241,30).[6]

Es handelt sich bei dem Erzählen, das kennzeichnend für das Werk ist, entsprechend um ein Bedeutungen nachträglich aufdeckendes und damit analytisches Erzählen[7]. Weber zufolge kann ein solches, zunächst lückenhaft wirkendes Erzählen verschiedene Funktionen erfüllen: So vermag es u.a. der Erzählökonomie zu dienen und Motivationsschwächen zu überspielen, einen Spannungs- oder Überraschungseffekt sowie eine (temporäre) Mehrdeutigkeit zu evozieren und den Rezipienten affektiv zu binden.[8]

Der Erzähler des ‚Parzival' begründet Lücken in seiner Informationsgabe zum Teil pragmatisch mit Verweis auf die Gefahr einer hinsichtlich der Länge ausufernden Erzählung

---

[2] Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Band 2, Sp. 967.

[3] So Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 163-164; Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CXVI; Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, S. 135, und Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 192, 210-211.

[4] So Kern, *ich sage die senewen âne bogen*, S. 56-57. Eine Darstellung strittiger Aspekte der Bogengleichnisinterpretation und eine Zusammenfassung der Debatten findet sich bei Kern (ebd., S. 48-50); Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 154-167, sowie Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 170-191. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung Baischs, dass die verschiedenen Fassungen des ‚Parzival' unterschiedliche Interpretationen des Bogengleichnisses nahelegen. (Baisch, Die Bedeutung der Varianz, S. 34-39.)

[5] Vgl. auch das Fazit zur Forschungsdiskussion von Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 170; Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 154, und Herberichs, Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival', S. 42.

[6] Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CXVII; Schirok, Von „zusammengereihten Sprüchen" zum „literarturtheoretische[n] Konzept", S. 84-85.

[7] Vgl. Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 38-39. Zu der detaillierten Theorie der analytischen Erzählung, die Weber entwickelt hat (Weber, Theorie der analytischen Erzählung), vgl. Kapitel 1.2.

[8] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 15.

(z.B. 809,15-809,24) bzw. mit seiner eigenen Unwissenheit (652,23-652,25). An einigen Stellen betont er des Weiteren die geringe Relevanz der zurückgehaltenen Informationen (642,10-642,12). Wesentlich ist jedoch insbesondere, dass die Zurückhaltung von Auskünften in das Wirkungskonzept des ‚Parzival' eingebunden ist: „Der Bogen als literaturtheoretische Metapher ist keine Erfindung Wolframs. Es handelt sich vielmehr um einen Topos der bibelexegetischen Tradition"[9]. Das Motiv des Bogens dient dort der Veranschaulichung des typologischen Bezugs zwischen Altem und Neuem Testament. Im Rahmen des Erzählerkommentars im ‚Parzival' wird es genutzt, um die Thematik der Sinnvermittlung aufzurufen. Vor diesem Hintergrund wird dann ein wirkungsästhetisches Konzept vorgestellt. Der Sinn der Erzählung erschließt sich diesem Konzept zufolge im *stæten* Nachvollzug der wendungsreichen Erzählung, wie bereits im Prolog angedeutet wird: *swer mit disen schanzen allen kan, / an dem hât witze wol getân* (2,13-2,14).[10]

Durch die Zurückhaltung von Informationen wird – zumindest aufseiten eines Rezipienten, der keine Vorkenntnisse mit Blick auf die Erzählung besitzt –[11] Spannung evoziert. Diese ist ein Effekt „der Rezeption von Texten, gleichwohl produktionsästhetisch in deren Struktur, in deren Verfasstheit begründet"[12]. – Der Umstand, dass jede Wirkung eines Textes aufseiten der Rezipienten auf Textmerkmalen beruht, erlaubt es erst, diese Wirkung trotz fehlender Zeugnisse der Reaktion zeitgenössischer Zuhörer in den Blick zu nehmen, lassen sich so doch zumindest potentielle, im Text angelegte Effekte, wie beispielsweise die Spannung, erschließen.[13] Der Begriff der Spannung wird dabei in dieser Untersuchung im Sinne von „Suspense [...] als Form von Spannung auf der text-informationellen Ebene [...] und als das angenehme Gefühl der Erwartung im Leser [...], das durch angedeutete, aber noch

[9] Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 165. Vgl. zudem Groos, Wolfram von Eschenbach's „Bow Metaphor" and the Narrative Technique of *Parzival*, S. 395-400.

[10] Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 165-166; Haug, Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach, S. 225-229.

[11] So hält auch Weber fest, dass die Wirksamkeit des analytischen Erzählens sich vorrangig in der Erstrezeption einer Erzählung realisiert bzw. daran gebunden ist, dass die Rezipienten keine (detaillierten) Vorkenntnisse in Hinsicht auf die Erzählung mitbringen. (Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 15.) Obgleich die Dichter des Mittelalters eher als Finder und Wiedererzähler eines Stoffes denn als Erfinder fungierten (Worstbrock, Wiedererzählen und Übersetzen, S. 128-130, 137-139) und auch der ‚Parzival' eine französische, durch Chrétien de Troyes geschaffene Vorlage aufgreift, konnte Wolfram vermutlich tatsächlich davon ausgehen, dass der überwiegende Teil seiner Zuhörer kein Vorwissen mit Blick auf den Helden Parzival besaß. „In Frankreich gab es [...] mündliche Erzählungen von Artus [...]. In Deutschland aber kannten wohl nur solche Mitglieder der höfischen Gesellschaft, die an französischen Höfen verkehrten, diese Geschichten oder gar die Romane Chrétiens." (Mertens, Der deutsche Artusroman, S. 9-10.) Entsprechend urteilt Backes: „Anders als in der Literatur war an deutschen Adelshöfen die Lektüre französischer Werke in der Realität offenbar zum einen LeserInnen vorbehalten, die [...] aufgrund ihrer Herkunft zweisprachig waren, zum anderen blieb sie auf die kleine Gruppe von deutschen Autoren beschränkt, die in der Lage waren, die fremdsprachigen Texte für ihr adliges Publikum zu übersetzen." (Backes, Fremde Historien, S. 54; vgl. zu den in der Regel nur rudimentären Französischkenntnissen des mittelalterlichen deutschsprachigen Adels ebd., S. 28.)

[12] Baisch, Vorausdeutungen, S. 208.

[13] Vgl. hierzu etwa Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 113.

nicht gegebene Informationen entsteht"[14], genutzt. Zu beachten gilt es in diesem Zusammenhang, dass das analytische Erzählen zwar auch, jedoch nicht vorrangig auf eine Spannung mit Blick auf den Fortgang der erzählten Geschehnisse, sondern vor allem auf eine Spannung hinsichtlich bereits vergangener Ereignisse ausgerichtet ist, über die der Rezipient zunächst nur lückenhaft informiert ist und die somit rätselhaft erscheinen.[15]

Die Weitergabe von Informationen an den Rezipienten durch den Erzähler orientiert sich dabei im ‚Parzival' oftmals an dem Wissensstand der Protagonisten:[16] So wenig Parzival die Personen, die er bei seinem ersten Besuch der Gralsburg trifft, einzuordnen vermag, so konsequent verweigert der Erzähler seinem Publikum eine entsprechende Auskunft. Das analytische Erzählen zwingt den Rezipienten dazu, die Unwissenheit und Orientierungslosigkeit des Protagonisten, die dessen Weg über weite Strecken prägen, mitzufühlen. Auf diese Weise wird es den Zuhörern ermöglicht, analog zu der Figur einen Erkenntnisprozess zu durchlaufen, und die rezeptive Erfahrung an die Erfahrung des Helden angenähert. Dem Rezipienten wird es erleichtert, den oftmals leidvollen Weg der Figur nachzuempfinden; er wird zu einem Leidensgenossen Parzivals.[17] Dem Erzähler ist das Mitleid des Publikums mit den Figuren ausgesprochen wichtig: *die solten iuch erbarmen* (185,20). Wiederholt appelliert er an seine Zuhörer, die Not der Figuren zu beklagen:

> *Nu hœrt von âventiure sagen,*
> *und helfet mir dar under klagen*
> *Gâwâns grôzen kumber* (399,1-399,3).

Entsprechen die Zuhörer dieser Forderung, so beweisen sie damit ihre *triuwe* (137,27; 249,18-249,20).[18]

Im Rahmen der Rezeption des analytischen Erzählens, das an ein vergleichsweise kohärentes Erzählen gebunden ist,[19] sind die Rezipienten zudem gefordert, über das Werk

---

[14] Fill, Das Prinzip Spannung, S. 70-71.
[15] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 97.
[16] Kordt, Parzival auf Munsalvaesche, S. 159; Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 163; Kern, *ich sage die senewen âne bogen*, S. 58-59.
[17] Vgl. hierzu Mertens Fleury, Wolfram von Eschenbach, S. 140.
[18] Auch in der erzählten Welt zeigt sich die *triuwe* einzelner Figuren u.a. in durch Mitleid geprägten Äußerungen und Taten (vgl. Schmid, Studien zum Problem der epischen Totalität in Wolframs ‚Parzival', S. 126, 150-151, 154, 180-186).
[19] Mittelalterliche Literatur entspricht nicht immer den Kohärenzerwartungen moderner Rezipienten, wie beispielsweise an heldenepischen Texten gezeigt werden kann (vgl. etwa Lienert, Die ‚historische' Dietrichepik, S. 152-153). Wie viel Wert Wolfram allerdings im ‚Parzival' auf die Stimmigkeit selbst kleinster Details legt, bezeugen u.a. die komplizierten Verwandtschaftsverhältnisse, die fast alle Figuren der erzählten Welt miteinander verbinden. Green verweist zudem auf die Forderung des Erzählers, die Zuhörer müssten seine Erzählung *erdenken* (1,17). Diesen Erzählerkommentar versteht Green als Aufruf, die Details der Erzählung zu beachten und auf ihre jeweilige Bedeutung zu befragen (Green, The Art of Recognition in Wolfram's *Parzival*, S. 1).

verstreute Informationen in einen Zusammenhang zu bringen. „Some may doubt whether a German audience around 1200 could live up to such demands and may therefore suspect that we are imposing on the work a degree of complexity foreign to the literary situation in which the poet worked. [...] The best reply [...] is to ignore a dogmatic *parti pris* and to pay attention to the text. If the poet builds into his text points which demand a complex response, then we must assume such a response, as a possibility catered for if not always as a fact realised, on the part of the medieval audience.“[20] Inwiefern einzelne zeitgenössische Rezipienten die Beziehungen zwischen einzelnen Informationen, die durch den Erzähler des ‚Parzival‘ oftmals lange Zeit analytisch zurückgehalten werden, zu erkennen vermochten, hing dabei sicherlich von verschiedenen Faktoren – wie der Bildung, dem Rezeptionsinteresse und der Rezeptionsweise –[21] ab.

Der Erzähler selbst hält, nachdem er sich eine ganze Weile den Taten Gawans gewidmet hat und Parzivals Geschick in den Hintergrund getreten ist, fest, dass die Rezeption seiner analytischen Erzählung den Zuhörern einiges abverlangt, da sie die evozierte Spannung und Unsicherheit erdulden müssen:

> *Vil liute des hât verdrozzen,*
> *den diz mær was vor beslozzen:*
> *genuoge kundenz nie ervarn.* (734,1-734,3)[22]

Zugleich wird die erreichte Annäherung der Erfahrung des Publikums an jene des Protagonisten deutlich, wenn der Erzähler sich als Fürsprecher der Zuhörer, die ungeduldig einer Auflösung im Hinblick auf die Geschichte des erlösungsbedürftigen Parzival und des Anfortas harren, an *frou âventiure* wendet:

> *hât er Munsalvæsche sît gesehen,*
> *unt den süezen Anfortas,*
> *des herze dô vil siufzec was?*
> *durch iwer güete gebt uns trôst,*
> *op der von jâmer sî erlôst.*
> *lât hæren uns diu mære,*

[20] Green, The Art of Recognition in Wolfram's *Parzival*, S. 1-2.

[21] So stellt Draesner mit Blick auf die intertextuellen Verweise im ‚Parzival‘ fest, „daß unterschiedlich kompetente Rezipienten gleichermaßen angesprochen werden: Für das primäre Verständnis der Geschichten ist die Entschlüsselung der Verweise nicht unbedingt erforderlich [...], so daß jeder, auch der Nichtkenner, der Erzählung weiterhin folgen kann. Dem Literaturkundigen jedoch, der möglicherweise das Werk sogar selbst liest, bieten derartige Stellen eine zusätzliche ‚ästhetische‘ Qualität.“ (Draesner, Wege durch erzählte Welten, S. 160; zu Hinweisen darauf, dass der ‚Parzival‘ nicht nur auf die Vortragssituation, sondern auch auf eine Rezeption durch Lektüre ausgerichtet ist, vgl. Green, Zur primären Rezeption von Wolframs ‚Parzival‘, S. 276-288.) Auch mit Blick auf das analytische Erzählen sind Differenzen in der Rezeption anzunehmen.

[22] Zu verschiedenen Möglichkeiten, die zitierte Passage zu verstehen, vgl. Nellmann, Die Komposition des *Parzival*, S. 398.

ob Parzivâl dâ wære (433,24-433,30).

Rezipient und Figur bedürfen gleichermaßen des Trosts; sie harren der Aufklärung bzw. der Erlösung.[23] Obgleich der Rezipient aufgerufen ist, die Unwissenheit des Helden bzw. die Handlung nachzuvollziehen, soll sich der Zuhörer allerdings nicht blind in der Geschichte verlieren, sondern zu einer eigenen Position und Perspektive finden. Der ideale Zuhörer ist jener, *der sich niht versitzet noch vergêt / und sich anders wol verstêt.* (2,15-2,16)[24] Eine solche reflektierende Haltung des Publikums fördert der Erzähler durch die gezielte Bereitstellung einiger Informationen, die über den Wissenshorizont der Protagonisten hinausreichen.[25] Eine ähnliche Wirkung geht zudem von der Perspektivenvielfalt aus: Die zahlreichen Figuren der Erzählung bewerten einzelne Geschehnisse und Taten oftmals unterschiedlich; darüber hinaus erscheint ihr Urteil teilweise einem Wandel unterworfen. Der Rezipient ist deshalb gezwungen, zu einer eigenen Perspektive zu finden. Gefördert wird eine reflektierende Rezeptionsweise des Weiteren dadurch, dass die Erzählerperspektive – etwa mittels eines zum Widerspruch herausfordernden Humors – als begrenzt markiert wird.[26]

Bemerkenswerterweise gilt dem Erzähler dabei das Rezeptionsverhalten seiner Zuhörer als Ausdruck der Tugendhaftigkeit der Rezipienten. *tumbe*[ ] *liute*[ ] (1,16), die sich allein an oberflächlichen, flüchtigen Bildern erfreuen (1,20-1,25), beweisen hiermit ihre *unstæte*. Nachdem bereits gleich zu Beginn des Prologs festgestellt worden ist, dass *der unstæte geselle* […] / *wirt* [...] *nâch der vinster var* (1,10-1,12), betont der Erzähler kurz darauf noch einmal: *valsch geselleclîcher muot / ist zem hellefiure guot* (2,17-2,18).[27] Vor diesem Hintergrund erscheint der *wîse*[ ] *man* (2,5), der der nicht-linearen Erzählung zu

[23] Auch Mertens Fleury stellt fest, dass hier der Erzähler und sein Publikum in einem Leidenszustand und einem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit gezeigt werden, der jenem Parzivals entspricht. (Mertens Fleury, Leiden lesen, S. 180.)

[24] Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CVII.

[25] Die Technik des Erzählers, Informationen und Zusammenhänge bereits vor ihrer Enthüllung subtil anzudeuten, hat insbesondere Green detailliert beschrieben (Green, The Art of Recognition in Wolfram's *Parzival*, sowie Green, Über die Kunst des Erkennens in Wolframs ‚Parzival').

[26] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 228, sowie Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CXXXVII.

[27] Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CV. Vgl. auch 404,11-404,16 (*nu hær diese âventiure / der getriwe unt der gehiure: / ich enruoche umb d'ungetriuwen. / mit dürkelen riuwen / hânt se alle ir sælekeit verlorn: / des muoz ir sêle lîden zorn.*) sowie weitere Bemerkungen des Erzählers, die den engen Zusammenhang zwischen *unstæte* bzw. *untriuwe* und Verdammnis bekräftigen, *triuwe* hingegen als Tugend markieren, die dem Seelenheil förderlich ist (z.B. 116,15-116,18; 128,23-128,24). Mit Blick auf die Passage 2,17-2,18 hält Bumke dabei fest, dass sie sich nicht allein auf den unverständigen Rezipienten beziehen lässt, sondern auch auf die Figuren der erzählten Welt. (Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 43.) Die von ihm beschriebene Mehrdeutigkeit dieser Textstelle verdeutlicht noch einmal, von welch zentraler Bedeutung das Erzählkonzept für die Annäherung des Zuhörers an die Erfahrung der Protagonisten ist: „Man braucht nicht zu entscheiden, ob der Begriff *valsch geselleclîcher muot* auf der Erzählerebene oder auf der Handlungsebene angesiedelt ist. Wichtiger scheint zu sein, daß auf beiden Ebenen dieselben Probleme verhandelt werden." (Ebd.)

folgen vermag und *stætes* Mitleiden zeigt, in ein besonders positives Licht gerückt.[28] Diese Wertschätzung der Mitleidensfähigkeit ist an die heilbringende Dimension anschließbar, die dem Mitleiden in christlicher Tradition zukommt. Mertens Fleury verweist in diesem Kontext u.a. auf das Ideal der konkreten „Christusnachfolge im Leiden"[29], der Erduldung irdischen Leids in Analogie und Annäherung an Christus und der erinnernd-vergegenwärtigenden, emotionalen Anteilnahme an der Passion Christi. Zudem beschreibt sie die mittelalterliche Vorstellung, der zufolge eine affektiv-empathische Rezeption der Psalmen oder einer Marienklage den Gläubigen zum Heil zu führen vermag.[30] Gerade im Rahmen der Mystik rückt das Mitleiden in den Fokus: „Im Zuge des frömmigkeitsgeschichtlichen Paradigmenwechsels, der sich im 12. Jahrhundert vollzog, wurde auch das Phänomen des Mitleids neu gedeutet. [...] Das [...] Versprechen der Mystik besteht in der Erreichbarkeit des Heils auf dem Wege der affektiven Identifikation mit Christus"[31].

Zwar kann der Erzähler des ‚Parzival' seinen Zuhörern keine Heilsgarantie ausstellen, doch erfordert und fördert die Rezeption des Werkes – das als Prüfstein der *triuwe* wirkt –[32] eine Tugend, der potentiell ein positiver Effekt auf das Seelenheil innewohnt. Damit stellt dieses Erzählkonzept Haug zufolge eine Möglichkeit dar, einen (religiösen) Wahrheitsanspruch aufrechtzuerhalten, obwohl die Fiktionalität des Werkes zunächst einmal eine Unverbindlichkeit mit sich bringt, und auf diese Weise die Erzählung zu legitimieren.[33] Der fiktionale Status des Romans ist allerdings nicht unumstritten.[34] Unabhängig von der

---

[28] Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 161; Haug, Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach, S. 225-229, sowie Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 113.
[29] Mertens Fleury, Leiden lesen, S. 13.
[30] Ebd., S. 13-47, 204.
[31] Kraß, Die Mitleidfähigkeit des Helden, S. 283.
[32] Vgl. Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 161, sowie Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 114.
[33] Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 161, 166-168.
[34] Die Fiktionalität scheint sich an solchen Textstellen zumindest anzudeuten, an denen der Erzähler die Rezipienten einlädt, den weiteren Verlauf der Erzählung zu bestimmen (271,14-271,15) (Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 166), oder die erzählte Welt als von ihm geschaffen markiert, „z.B. wenn Uther Pendragon bei seinem Sturz vor Kanvoleiz auf schöne Blumen gebettet wird [...] und der Erzähler sich explizit als Schöpfer dieses höfischen Blütenmeers zu erkennen gibt: [...] Der Erzähler macht auf seine die Handlung formende Kraft aufmerksam und unterläuft so die Illusionswirkung der Fiktion." (Linden, Spielleiter hinter den Kulissen?, S. 152-153.) Zudem überträgt der Erzähler bisweilen die Verantwortung für die Wahrheit auf den Rezipienten (59,27; 238,8-238,17) (Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 166, sowie Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 221). Durch die verwandtschaftliche Beziehung, die einzelne Figuren mit solchen der Romane Hartmanns von Aue verbindet, sieht Green diese Figuren des Weiteren in eine über den einzelnen Text hinausgreifende, transfiktive Welt eingebettet. (Green, Fiktionalität und weiße Flecken in Wolframs ‚Parzival', S. 31-32.) Darüber hinaus lassen sich wahrheitsbeteuernde Quellenverweise finden, die aufgrund einer „Diskrepanz zwischen dem bestätigenden Kraftaufwand […] und der Geringfügigkeit des zu Bestätigenden" (Green, Zum Erkennen und Verkennen von Ironie- und Fiktionssignalen in der höfischen Literatur, S. 41) ironisch gebrochen erscheinen und somit als Fiktionssignale gedeutet werden können. Insbesondere die Ironie – per Definition auf ein potentielles Missverständnis angelegt – weist dabei Green zufolge auf die Möglichkeit hin, dass sich die Erzählung an ein in zwei Gruppen zu differenzierendes Publikum richtet: an jene Rezipienten, die das Konzept der Fiktionalität erfassen, und jene, die die entsprechenden Signale

diesbezüglichen Frage ist jedoch feststellbar, dass die Literatur selbst hier zu einem Medium der Sinnstiftung wird, indem die Rezipienten sich – angeleitet durch den Erzähler – einem „Rezeptionsprozeß […] verpflichten, dessen Schwierigkeiten durchzuhalten schon Bewährung in jener Wahrheit ist, die er vermittelt.“[35]

Das spezifische, nicht-lineare Erzählen wird durch die expliziten Reflexionen in den Vordergrund gerückt. Zudem zeigt es sich ausgesprochen eng verknüpft mit der Ausgestaltung anderer Ebenen der Erzählung. So ist die schrittweise Enthüllung von Informationen, die oftmals an die (begrenzte) Perspektive von (sich teilweise widersprechenden) Figuren angebunden wird, geeignet, „durch das Aufbrechen der Linearität und Monophonie [...] vielfältige Sinnbezüge offenzulegen und sowohl die Protagonisten als auch die Welt, in der sie sich bewegen, als mehrdimensional [...] abzubilden.“[36] Die Präsentation der erzählten Welt als ambivalent lässt sich dabei an das Konzept des *parrierens* anschließen, das die Verknüpfung von Widersprüchlichem in den Blick nimmt.[37] In diesem Rahmen werden etwa die Minne und das Rittertum ambivalent bewertet.[38] Das Konzept des *parrierens* spiegelt sich zudem in der epischen Breite des Werkes wider, welche nicht nur auf dem weiten räumlichen und zeitlichen Rahmen der erzählten Handlung beruht. Stattdessen trägt auch die Figurenvielfalt hierzu bei,[39] der durch die mannigfache Einbettung der Figuren in ein (familiäres) Beziehungsgeflecht eine sinnreiche Struktur verliehen wird. Daneben findet das Konzept des *parrierens* vor allem in der Darstellung von Figuren, die sich durch eine starke Ambivalenz auszeichnen, seine Umsetzung:[40]

gesmæhet unde gezieret
ist, swâ sich parrieret
unverzaget mannes muot,
als agelstern varwe tuot. (1,3-1,6)

---

bzw. die Ironie nicht als solche begreifen. (Ebd., S. 39-41, 49-51.) Kritisch zu einer solchen Deutung äußert sich hingegen Knapp, der den ironischen Spott dieser Textstellen nicht auf den Wahrheitsgehalt, sondern auf das Verlangen des Publikums nach Beglaubigung bezieht. Entsprechend wertet er die scheinbare Übertragung der Verantwortung für die Wahrheit auf den Rezipienten als ironisches Spiel. Zudem verweist er im Rahmen der Debatte über die mögliche Fiktionalität des ‚Parzival‘ auf die im Mittelalter relativ große Toleranz gegenüber einer funktionalen Fiktion, wie sie sich etwa in historiographischen Werken findet. (Knapp, Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik (II), S. 67-68, 74.)

[35] Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 168.

[36] Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 146.

[37] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 210. Vgl. zudem Trînca, *Parrieren* und *undersnîden*. Der Begriff *parrieren* bezeichnet das Zusammenbringen bzw. das Durcheinandermischen von verschiedenen Farben (Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Band 2, Sp. 208).

[38] Schirok, Von „zusammengereihten Sprüchen“ zum „literaturtheoretische[n] Konzept“, S. 80.

[39] Besonders explizit ausgedrückt wird dies bei der Einführung Gawans als zweitem Protagonisten (338,1-338,10).

[40] Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation, S. CIV, CXII, CXXI, CXXVI.

Die Verknüpfung von Schwarz und Weiß gestaltet sich derart eng, dass sich die Mehrdimensionalität einer Figur nicht lediglich in einem Aufeinanderfolgen von positiven und negativen Taten ausdrückt, sondern in Handlungen, die je nach Perspektive sowohl positiv als auch negativ bewertbar erscheinen.[41] Diese Elsternfarbigkeit wirkt grundlegend für jene Haken, welche die Wege der Protagonisten prägen und denen die Wendungen des analytischen Erzählens parallellaufen: „Der von Brüchen und Irrwegen gekennzeichnete Erkenntnisweg Parzivals wird gewissermaßen in den narrativen Umwegen der Erzählung gespiegelt"[42].

Auch die Art und Weise, in der sich der Erzähler selbst darstellt, erscheint vielfach mit dem analytischen Erzählkonzept verbunden: Angesichts des Stellenwerts, welcher der Mitleidsfähigkeit im Rahmen des Wirkungskonzepts zugesprochen wird, verwundert es wenig, dass sich auch die Instanz des Erzählers durch diese geprägt zeigt. Dieser prüft und fördert nicht nur mithilfe seiner analytischen Erzählweise die Mitleidensfähigkeit des Publikums, sondern betont darüber hinaus mit Blick auf die Not der Figuren, dass ihm dieses zu Herzen geht: *mir ist von herzen leit ir pîn* (115,4).[43]

Charakteristisch für den Erzähler ist zudem seine Abgrenzung von der Buchgelehrsamkeit:

> *schildes ambet ist mîn art:* [...]
> *ine kan decheinen buochstap.*
> *dâ nement genuoge ir urhap:*
> *disiu âventiure*
> *vert âne der buoche stiure* (115,11-115,30).

Seine Aussagen lassen sich als Plädoyer für ein durch Erfahrung bzw. durch Erleiden prozesshaft erworbenes Wissen lesen, dem die Entnahme der Informationen aus einem Buch entgegensteht.[44] Wie der Erzähler seinen Rezipienten eine explizite Lehre verweigert und sie stattdessen zwingt, sich in der Erfahrung – d.h. im Rezeptionsprozess – der zu vermittelnden Wahrheit zu nähern, stützt er selbst sich, so gibt er an, auf sein Erfahrungswissen.[45]

---

[41] Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 158, sowie Haug, Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach, S. 221-222.
[42] Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 146.
[43] Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 173; vgl. auch Trînca, Erzählen oder Lieben im *Partonopeu de Blois*-Roman und in Wolframs *Parzival*, S. 184-185.
[44] Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CXIII.
[45] Es ergeben sich allerdings „Spannungen zwischen der Ablehnung der Buchgelehrsamkeit einerseits und der starken Integration von Wissenselementen andererseits, die schwerlich anders als direkt oder indirekt durch Bücher vermittelt vorstellbar erscheinen" (Kästner/Schirok, Wolfram von Eschenbach und ‚die Bücher', S. 62). Integriert wird dabei u.a. theologisches, medizinisches, naturkundliches, astronomisches und geografisches Wissen (vgl. Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 7). Möglicherweise ist es dem Erzähler des ‚Parzival'

Nun findet sich jedoch im ‚Parzival' nicht allein diese eine Erzählinstanz. Vielmehr verlangt gerade der Erzählstrang um Parzival, der sich zunächst hinsichtlich jeder höfischen Sitte sowie der eigenen, verwandtschaftlichen Beziehungen unwissend zeigt, immer wieder nach weiteren, durch Figuren der erzählten Welt verkörperten Erzählinstanzen, die dem Protagonisten die notwendigen Informationen bereitstellen. Angesichts der Vehemenz, mit welcher das analytische Erzählkonzept propagiert und als besonders wirksam präsentiert wird, angesichts auch der prägenden Wirkung, die dieses in vielfältiger Weise auf die Gestaltung des Werkes ausübt, stellt sich entsprechend die Frage, inwiefern dieses Erzählkonzept auch die Erzählungen der Figuren prägt. Diese Frage soll im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen.

1.2. Theoretischer Rahmen

Die Fragestellung der Arbeit rückt das Verhältnis zwischen der Erzählweise, die u.a. im Bogengleichnis reflektiert wird, und dem Erzählen jener Instanzen in den Blick, die sich auf der Grundlage der von Genette entworfenen narratologischen Theorie als intradiegetische Erzähler begreifen lassen. Es handelt sich hierbei um Figuren der Diegese – d.h. der erzählten Welt – der primären Erzählung, welche von einem Erzähler hervorgebracht wird, der innerhalb der Diegese nicht als erzählende Instanz auftritt und damit als extradiegetischer Erzähler gilt. Die Figuren formulieren nun ihrerseits (sekundäre bzw. intradiegetische) Erzählungen, deren jeweilige erzählte Welt auf einer dritten, metadiegetischen Ebene zu verorten ist.[46] Somit ergibt sich eine Schachtelstruktur. Die Schwelle zwischen zwei Diegesen wird dabei „von der Narration selber gebildet"[47], die in einer dieser erzählten Welten realisiert wird und die andere Welt erschafft.[48] Die hierarchische Trennung der primären von der sekundären, intradiegetischen Erzählung unterscheidet letztere von einer weiteren Form der Erzählung in der Erzählung: der Seitenerzählung durch den extradiegetischen Erzähler.[49] Zudem wirkt sie grundlegend für die Konstituierung zweier eindeutig voneinander zu unterscheidender Rezipientenkreise: Während sich der extradiegetische Erzähler an ein

---

weniger an einer generellen Relativierung von Bücherwissen gelegen denn an der Darstellung der Schwierigkeit, ganz bestimmte Erkenntnisse ohne Rückgriff auf Erfahrung zu vermitteln.

[46] Genette, Die Erzählung, S. 163, 249, 253-254. Die von einer Figur mündlich produzierte Erzählung stellt dabei nicht die einzig mögliche Gestalt einer intradiegetischen Erzählung dar. Diese kann vielmehr auch eine schriftliche Form, etwa jene eines literarischen Werkes oder Briefes, annehmen oder als Traum, Erinnerung und Bild realisiert werden. Als entscheidendes Kriterium gilt, dass das Medium der Erzählung Bestandteil der Diegese der primären Erzählung – und damit intradiegetisch – ist. (Ebd., S. 164-165; Haferland/Mecklenburg, Einleitung, S. 15.)

[47] Genette, Die Erzählung, S. 162.

[48] Ebd., S. 162-163, 249.

[49] Haferland/Mecklenburg, Einleitung, S. 15-17.

Publikum wendet, welches nicht Teil der Diegese ist und das einen Anknüpfungspunkt für die reale Zuhörer- bzw. Leserschaft bildet,[50] ist es dieser Erzählinstanz unmöglich, sich an Figuren der erzählten Welt zu richten. Eben diese jedoch spricht der intradiegetische Erzähler ausschließlich an.[51]

Ungeachtet ihrer Positionierung auf unterschiedlichen Ebenen können die Erzählungen des extradiegetischen Erzählers und der Figuren allerdings in vielfältiger Weise in Beziehung zueinander treten. Genette richtet seinen Blick hierbei vor allem auf ein Spektrum an Bedeutungen, welche die Ereignisse der Metadiegese – d.h. der erzählten Welt der intradiegetischen Erzählung – sowie der intradiegetische Erzählakt innerhalb der Diegese der primären Erzählung zu besitzen vermögen.[52] In dieser Arbeit soll jedoch die Analyse des Verhältnisses zwischen dem Erzählverhalten der Figuren des ‚Parzival' und dem poetologischen Konzept, das der extradiegetische Erzähler entwirft und umsetzt, im Zentrum stehen. Deshalb wird sich die Untersuchung v.a. auf die theoretischen Überlegungen Scheffels zu Formen selbstreflexiven Erzählens stützen.

Scheffel hält fest, dass nicht nur der extradiegetische Erzähler alle Teile seiner Erzählung – sein Erzählen, das Erzählte, die Erzählung insgesamt sowie sein poetologisches Konzept – im Zuge einer als Betrachtung verstandenen Reflexion unmittelbar oder mittelbar thematisieren kann. Stattdessen kann auch auf intradiegetischer Ebene eine Selbstreflexivität der Dichtung realisiert sein. Eine entscheidende Bedeutung kommt hierbei den Figuren zu: Ebenso wie der extradiegetische Erzähler sind sie in der Lage, (mittelbar) Betrachtungen über

---

[50] Entsprechend der Trennung zwischen dem Dichter und dem extradiegetischen Erzähler ist auch das durch diesen Erzähler angesprochene Publikum nicht mit dem realen Rezipientenkreis gleichzusetzen (Genette, Die Erzählung, S. 186-187). Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern diese strikte Trennung mit Blick auf mittelalterliche Literatur möglicherweise zu relativieren ist. – Auf die diesbezügliche Diskussion der Forschung soll in Kapitel 1.4. näher eingegangen werden.

[51] Genette, Die Erzählung, S. 186-188. Bezeugt wird die Bedeutung der Schwelle, die verschiedene narrative Ebenen voneinander trennt, durch die Wirkung, welche Grenzüberschreitungen – Metalepsen – erzielen: Wendet sich eine Figur der Diegese an den extradiegetischen Erzähler bzw. Rezipienten oder greift der extradiegetische Erzähler in die Diegese ein bzw. markiert das Verhalten der intradiegetischen Figuren als von ihm gelenkt, bricht dies den (fiktiven) Wahrheitsanspruch der Erzählung. Es kann entsprechend als Fiktionssignal gewertet werden. (Ebd., S. 167-169; Scheffel, Formen selbstreflexiven Erzählens, S. 68-72.)

[52] Bei einer explikativen oder prädikativen Funktion der intradiegetischen Erzählung besteht eine direkte Kausalbeziehung zwischen den Geschehnissen der beiden Diegesen, indem die Ereignisse der Metadiegese jene der Intradiegese in Form einer Vorgeschichte erklären oder als zukünftige Folge der Handlung der primären Erzählung vorausgesagt werden. Bei einer rein thematischen Funktion wird der Intradiegese hingegen eine Metadiegese entgegengestellt, die in einer Ähnlichkeits- oder Kontrastbeziehung zur erzählten Welt der primären Erzählung steht und auf diese Weise das Potential besitzt, Figuren dieser Welt, welche diese Spiegelung erkennen, in ihrem Verhalten zu beeinflussen (persuasive Funktion). Andere Beziehungstypen zeichnen sich dadurch aus, dass das intradiegetische Erzählen von großer Bedeutung für das intradiegetische Geschehen ist, indem die intradiegetische Erzählung zur Zerstreuung bzw. zur Hinauszögerung eines drohenden Ereignisses hervorgebracht wird (distraktive bzw. obstruktive Funktion). (Genette, Die Erzählung, S. 166-167, 254-255.)

die Elemente der primären Erzählung, etwa das poetologische Konzept, anzustellen.[53] Die von ihnen erschaffenen Erzählungen ermöglichen darüber hinaus eine weitere Form der Reflexion: Sie können Teile der primären Erzählung spiegeln, indem sie die Handlung der (Intra-) Diegese, das Erzählen des extradiegetischen Erzählers, dessen Erzählung oder poetologisches Konzept auf einer anderen narrativen Ebene wiederholen.[54]

Die Erzählweise, die sich aus dem poetologischen Konzept des ‚Parzival' ergibt, lässt sich dabei, wie bereits beschrieben, als analytisches Erzählen auffassen. Erzählungen, die als analytisch angesehen werden, sind „nach einem Modell gestaltet, dessen Grundform uns schon im Aufbau von Sophokles' antikem Drama *König Ödipus* (*Oidipus Tyrannos*, um 420 v. Chr.) begegnet."[55] Als grundlegend für eine analytische Erzählung gilt entsprechend, dass am Beginn ein mysteriöses Geschehnis steht, dessen Hintergrund bzw. Vorgeschichte im weiteren Verlauf zu erhellen versucht wird.[56] In dieser Definition klingen unterschiedliche Aspekte an, die Weber herausgearbeitet und systematisch getrennt hat. Er versteht analytisches Erzählen als „dreifach spezifizierte Erzählkonstruktion"[57]: Das erste Spezifikum dieser Erzählkonstruktion stellt eine analytische Handlungskonstruktion dar, welche sich dadurch auszeichnet, dass eine Figur der Diegese mit etwas Rätselhaftem konfrontiert wird, diesbezüglich nachforscht und schließlich zu einer Erklärung gelangt. Daneben kennzeichnet analytisches Erzählen eine analytische Darstellungskonstruktion. Für diese ist konstitutiv, dass die Reihenfolge, in der von Ereignissen berichtet wird, nicht der Chronologie dieser Geschehnisse entspricht. Als dritte Komponente der analytischen Erzählung führt Weber schließlich eine spezifische Mitteilungskonstruktion an:[58] Mit Blick auf den Leser bzw. Hörer der Erzählung zeigt sich, dass der Rezipient mit einem Rätsel und schließlich mit dessen Lösung konfrontiert wird.[59] Diese drei Aspekte analytischen Erzählens treten dabei lediglich in idealtypischen Fällen gemeinsam auf, d.h., sie können durchaus auch isoliert umgesetzt werden.[60] Dies illustriert Weber u.a. am Beispiel der analytischen Mitteilungskonstruktion:

---

[53] Scheffel, Metaisierung in der literarischen Narration, S. 162. Zumeist bezieht sich eine solche Betrachtung durch die Figuren dabei lediglich mittelbar auf die Elemente der primären Erzählung, da eine unmittelbare, direkte Betrachtung – abgesehen von jener des Erzählten – eine Metalepse voraussetzt bzw. nur dann möglich ist, wenn die Figuren innerhalb der Diegese mit der primären Erzählung konfrontiert werden. Dies ist etwa der Fall, wenn am Beginn des zweiten Buches des ‚Don Quijote' des Miguel de Cervantes die Protagonisten erfahren, dass ihre bisherigen Erlebnisse bereits in einem Buch festgehalten worden sind, so dass sie in der Folge in der Lage sind, diese Erzählung zu reflektieren. (Scheffel, Formen selbstreflexiven Erzählens, S. 64-71.)
[54] Scheffel, Metaisierung in der literarischen Narration, S. 162-163; vgl. auch Scheffel, Formen selbstreflexiven Erzählens, S. 71-85.
[55] Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 38.
[56] Ebd., S. 38-39.
[57] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 12.
[58] Ebd.
[59] Ebd., S. 42.
[60] Ebd., S. 13, 80-81.

Hier „ist zu unterscheiden, ob der Leser unmittelbarer oder mittelbarer Rätselempfänger ist. In der analytischen Erzählung, idealtypische Realisierung vorausgesetzt, wird der Leser stets mittelbar mit Rätseln konfrontiert; unmittelbarer Rätselempfänger ist hier die Betrachterfigur; der Leser wird zum Rätselempfänger erst dadurch, daß die Gegenstände, die sich für die Betrachterfigur rätselhaft ausnehmen, aus der Perspektive der Betrachterfigur dargestellt werden. Das ist aber schon der kompliziertere Fall. Der einfachere Fall liegt vor, wenn der Leser unmittelbar mit Rätseln konfrontiert wird, nicht durch die Darstellung von rätselhaften Dingen, sondern durch rätselhafte Darstellung, [...] die in diesem Fall [...] Rede in Rätseln ist und die man in Analogie zur rhetorischen Frage als ‚rhetorisches Rätsel' bezeichnen kann"[61].

Ein solches rhetorisches Rätsel entsteht etwa durch eine Lücke oder eine Unstimmigkeit innerhalb eines Informationskomplexes, die eine Aufklärung notwendig bzw. erwartbar macht.[62] Um eine solche „Verrätselungstechnik"[63] umzusetzen, „genügt oft schon die kleinste Unebenheit im Text, das geringfügigste Anzeichen dafür, daß der Autor mit der gegebenen Information einen Informationsvorbehalt verbindet"[64]. Ein rhetorisches Rätsel kann durch den extradiegetischen Erzähler hervorgebracht und somit unmittelbar an dessen Rezipienten gerichtet werden. „Dieselbe Rhetorik ist aber unschwer auch in der Kommunikation von Figuren untereinander und erst mittelbar in der Kommunikation zwischen Autor und Leser vorstellbar. Wie der Sprecher des Textes den Hörer, so kann eine Sprecherfigur im Text eine Hörerfigur vorerst mit einem Rätsel konfrontieren und es dann lösen, und damit dieses Rätsel auch für den Leser zum Rätsel wird, braucht der Autor lediglich im vorangehenden Text die Voraussetzungen, die die Sprecherfigur in ihre Rede impliziert, auszusparen und die Rede selbst unkommentiert wiederzugeben."[65] Weber rückt mit dieser Feststellung die Wortmeldungen der Figuren als potentielle Gegenstände einer auf analytisches Erzählen ausgerichteten Untersuchung in den Fokus. Darüber hinaus verweist er darauf, dass sich analytische Formen nicht einzig in (intradiegetischen) Erzählungen – als Vergegenwärtigung vergangener Ereignisse –[66] auszuprägen vermögen, sondern auch in nicht-erzählenden Reden bzw. in (intradiegetischer) Kommunikation insgesamt: „Das rhetorische Rätsel ist keine spezifisch erzählerische Erscheinung und nicht einmal eine der

[61] Ebd., S. 43.
[62] Ebd., S. 45, 54, 58, 63.
[63] Ebd., S. 53.
[64] Ebd., S. 58.
[65] Ebd., S. 51.
[66] Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 9.

geschriebenen oder gesprochenen Rede, sondern Element einer allgemeinen Informationsstruktur.“[67]

1.3. Fragestellung und Forschungsstand

Der beschriebene theoretische Rahmen dieser Arbeit erlaubt eine Präzisierung der Fragestellung. Basierend auf dem Befund Webers, dass nicht allein Erzählungen, sondern auch Reden bzw. andere Kommunikationsformen analytisch geprägt sein können, gilt es, auch diese in den Blick zu nehmen. Insgesamt richtet sich die Aufmerksamkeit auf mögliche Bezüge zwischen dem Erzähl- bzw. Kommunikationsverhalten der Figuren des ‚Parzival‘ und dem poetologischen Konzept des extradiegetischen Erzählers. Ausgehend von den Überlegungen Scheffels erscheint in diesem Kontext vor allem jenes Potential zentral, welches dem Erzählen und kommunikativen Agieren[68] der Figuren im Hinblick auf die als Betrachtung oder Spiegelung realisierte Reflexion des poetologischen Konzepts der primären Erzählung innewohnt.[69] – Es wird zu zeigen sein, inwiefern dieses Potential im ‚Parzival‘, dessen extradiegetischer Erzähler so ausgiebig von der Möglichkeit Gebrauch macht, die seiner Erzählung zugrundeliegenden Prinzipien zu betrachten, ausgeschöpft wird.

Bevor diese Fragestellung weiter ausdifferenziert wird, soll der Forschungsstand umrissen werden. Die Forschung hat sich unter verschiedenen Gesichtspunkten der Figurenreden des ‚Parzival‘ angenommen und gezeigt, wie fruchtbar sich deren Analyse erweisen kann. So ist die Bedeutung der Figurenreden hinsichtlich der Figurenzeichnung herausgearbeitet worden: Tomasek[70] untersucht in diesem Zusammenhang den Umgang der Protagonisten mit „tradierte[m] Orientierungswissen“[71], das durch sie selbst bzw. ihre Dialogpartner in Sentenzen formuliert wird. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass Parzival Sentenzen mit großer Ernsthaftigkeit nutzt und rezipiert, der Ritter jedoch erkennen muss, dass ein allzu starres Festhalten an Verhaltensgrundsätzen, die ihm vermittelt worden sind, fatale Konsequenzen nach sich ziehen kann. Gawan hingegen pflegt einen spielerischen, souveränen Umgang mit Sentenzen, läuft allerdings der Interpretation Tomaseks zufolge Gefahr, die Bedeutung des in Sentenzen gebündelten Wissens zu unterschätzen.

---

[67] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 43.
[68] Im Folgenden ist auch dann, wenn nicht noch einmal explizit darauf hingewiesen wird, stets mitzudenken, dass die Untersuchung sich nicht auf intradiegetische Erzählungen beschränkt, sondern auch die Kommunikation der Figuren insgesamt berücksichtigt werden soll.
[69] Entsprechend werden andere Funktionen der Figurenreden – etwa hinsichtlich der Figurenzeichnung – nur Berücksichtigung finden, wenn sie sich mit derartigen Reflexionen verbunden zeigen, also beispielsweise ein analytisches Erzählen in besonderer Weise zur Charakterisierung einer Figur beträgt.
[70] Tomasek, Sentenzen im Dialog.
[71] Ebd., S. 482.

Wie Tomasek betrachtet auch Yeandle[72] die Figurenreden des ‚Parzival' vorrangig mit Blick auf ihre Rolle im Rahmen der Figurenzeichnung: Yeandle geht der Frage nach, inwiefern Redeberichte, Redeeinleitungen, indirekte und direkte Reden des dritten Buchs des Romans jeweils in unterschiedlicher Form zur Charakterisierung Herzeloydes und Parzivals herangezogen werden. Er arbeitet heraus, dass insbesondere die direkt zitierten Reden der Königin die Ambivalenz der Dame anschaulich machen: Während der Erzähler Herzeloyde oftmals als heiligengleich beschreibt, legen die Figurenreden jene Seiten der Dame offen, die – beispielsweise aufgrund der Konsequenzen für ihren Sohn – potentiell negativ beurteilt werden können. Zugleich kommt in ihren Wortmeldungen jedoch auch ihr eigenes Leid, das ihre Taten wesentlich motiviert, eindringlich zum Ausdruck. In den Reden Parzivals tritt hingegen einerseits die *tumpheit* des jungen Protagonisten zutage; andererseits findet Yeandle auch Spuren, die auf die Fähigkeit Parzivals, logisch zu denken, hinweisen.

Sehr detailliert widmet sich die Studie Urschelers[73] der Kommunikation der Figuren. Urscheler geht dabei zunächst formalen Aspekten – wie der Rededichte und dem Gebrauch von direkter und indirekter Rede sowie von Redeberichten – nach. Seine Befunde schließt er an die Forschungserkenntnisse bezüglich der Erzählweise, die den ‚Parzival' prägt, an. So ordnet er die häufigen plötzlichen Wechsel von indirekter in direkte Rede dem „Bemühen um lebendige Erzählweise"[74] zu. Im Anschluss an eine Kategorisierung der Dialoge, die von den jeweils durch die Figuren verfolgten Zielen ausgeht, zeigt Urscheler dann ein weites Spektrum an Funktionen auf, die durch die Dialoge der Figuren erfüllt werden: Indem die Äußerungen der Figuren oftmals durch den Erzähler nicht oder erst spät bewertet und erklärt werden, sind die Rezipienten – dem Erzählkonzept des Werks entsprechend – gefordert, die Perspektive der adressierten Figuren zu teilen, denen ein entsprechendes Hintergrundwissen fehlt. Darüber hinaus geben die Figuren sukzessive Informationen preis, die wichtig für das Verständnis des Geschehens sind: „Diese mehrstufige Informationsvermittlung ist [...] nicht nur in Bezug auf Parzival zu sehen, sondern auch im Zusammenhang mit Wolframs Erzählstrategie, die so angelegt ist, dass die Zuhörer über weite Strecken kaum mehr als Parzival wissen."[75] Des Weiteren unterstreicht der Gebrauch spezifischer Dialogtypen die Relevanz einzelner Szenen für den Weg der Helden. Dies gilt insbesondere für „Wegauskunftsdialoge"[76] und „Botendialoge"[77]: Zwei Dialoge, die eine Wegbeschreibung

[72] Yeandle, Redebericht, Redeeinleitung, direkte und indirekte Rede als Mittel der Charakterisierung in der Soltane-Episode im III. Buch des ‚Parzival'.
[73] Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival'.
[74] Ebd., S. 47.
[75] Ebd., S. 222.
[76] Ebd., S. 171.

beinhalten, markieren den Eintritt Parzivals in die Welt des Königs Artus bzw. in das Gralsreich; die Botschaften Cundries und Kingrimursels hingegen geben den Protagonisten Gawan und Parzival den zu beschreitenden Weg vor. Gesprächsdarstellungen vermögen zudem, dem Rezipienten den Standpunkt einzelner Figuren in Erinnerung zu rufen, Handlung zu initiieren und vorbildliches höfisches Verhalten zu veranschaulichen. Als bedeutendste Funktion der Dialoge sieht Urscheler schließlich die Charakterisierung von Figuren. Ausführlich beschreibt er das Verhalten Parzivals im Rahmen unterschiedlicher kommunikativer Situationen und kontrastiert dieses mit dem Gebaren anderer Figuren, um die Defizite des Helden offenzulegen. Vor diesem Hintergrund wertet er die Überwindung der *tumpheit* durch Parzival als Weg des Protagonisten zur kommunikativen Kompetenz.

Während die Arbeit Urschelers den Zusammenhang zwischen der Gestaltung der Figurenreden und der Erzählweise des extradiegetischen Erzählers eher punktuell aufgreift, rücken andere Untersuchungen diesen Aspekt in den Fokus. Die Aufmerksamkeit Greens[78] gilt dabei dem anhand der Figurenreden zu rekonstruierenden Wissensstand der sich jeweils äußernden Figur. Auf der Grundlage der diesbezüglichen Beobachtungen analysiert er die Erzählweise des extradiegetischen Erzählers, die sich u.a. dadurch auszeichnet, dass die dem Rezipienten dargebotenen Informationen an dem Wissensstand der Figuren ausgerichtet werden, um das Publikum beispielsweise den Weg der zunehmenden Erkenntnis, den Parzival geht, nachvollziehen zu lassen. An zahlreichen Beispielen vermag Green aufzuzeigen, wie prägend diese Technik für den Roman ist, dass es jedoch zugleich kennzeichnend für die Erzählweise des ‚Parzival' ist, dass den Rezipienten subtile und leicht zu übersehende Hinweise gegeben werden, die es ihnen bei sehr genauem Zuhören ermöglichen, teilweise vor dem Helden zu der Einsicht in wichtige Zusammenhänge zu gelangen.

Wie Green nimmt auch Ernst[79] die Figurenreden im Rahmen einer Untersuchung in den Blick, die sich den Charakteristika der Erzählweise im ‚Parzival' widmet: Ernst interessiert sich für die Bedeutung, die den Figurenreden im Kontext des Informationen zurückhaltenden Erzählens des extradiegetischen Erzählers zukommt. Im Rahmen seiner Arbeit zu den „Formen analytischen Erzählens"[80] im ‚Parzival' stützt er sich auf die durch Weber entworfene Theorie analytischen Erzählens. Ausgehend von dieser Theorie stellt er zunächst jene Elemente der Handlung zusammen, die sich durch eine besondere Rätselhaftigkeit auszeichnen und damit die analytische Handlungskonstruktion des Werks

---

[77] Ebd., S. 135.
[78] Green, The Art of Recognition in Wolfram's *Parzival*, sowie Green, Über die Kunst des Erkennens in Wolframs ‚Parzival'.
[79] Ernst, Formen analytischen Erzählens im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach.
[80] Ebd., S. 165.

konstituieren, wie etwa die Verwandtschaftsbeziehungen, die unwissend begangenen Sünden Parzivals sowie die Geschehnisse anlässlich des ersten Besuchs des Protagonisten auf Munsalvæsche. Mit Blick auf die analytische Darstellungskonstruktion stellt Ernst dann verschiedene Möglichkeiten des Informationsnachtrags vor. Dabei unterstreicht er u.a. die Bedeutung, die Botenberichten und den Reden Trevrizents, Sigunes und Cundries mit Blick auf die Enthüllung zuvor verschwiegener Informationen, die Spannungserzeugung und die emotionale Einbeziehung des Publikums innewohnt. Gerade in den Figurendialogen, so urteilt Ernst, zeigt sich, dass „die durch den Helden perspektivierte epische Gegenwart in der Dichtung fast total durch eine geheimnisvolle Vergangenheit determiniert [wird], deren Dunkel sich nur allmählich im narrativen Progreß lichtet.“[81]

Eine besondere Einbindung Trevrizents in das retardierende Erzählen des extradiegetischen Erzählers konstatiert auch Tax[82] mit Blick auf das erste Gespräch Parzivals mit dem Einsiedler: Tax zeigt auf, dass es sich bei diesem Gespräch, in welchem die Dialogpartner nur langsam die Identität des jeweiligen Gegenübers erkennen, um ein „Musterbeispiel von Wolframs Ver- und Enthüllungstechnik“[83] handelt.

Der Frage, inwiefern die Figurenreden nicht nur im Rahmen der Umsetzung der spezifischen Erzählweise, die der extradiegetische Erzähler pflegt, sondern auch zur Reflexion dieses Erzählens herangezogen werden, widmet Schuhmann[84] ein Kapitel seiner Studie zu Figurenreden im ‚Parzival‘ und ‚Titurel‘. Im ersten Teil dieser Studie legt Schuhmann dar, in wie verschiedener Weise Figurenreden in literarischen Werken relevant sein können. Aus den diesbezüglichen Vorüberlegungen ergibt sich die Struktur seiner Arbeit: Schuhmann untersucht die „Beziehungen zwischen der Figurenrede und den Figuren; zwischen der Figurenrede und der Narration; zwischen Figurenrede und den in der Rede behandelten Themen; zwischen Figurenrede und der Poetik der Texte; und zwischen der Figurenrede und dem Erzählen Wolframs.“[85] Die Studie nimmt zunächst die charakterisierende Funktion von Figurenäußerungen in den Blick: Schuhmann stellt u.a. fest, dass Parzivals *tumpheit* insbesondere in der inhaltlichen Akzentsetzung seiner Reden, nur punktuell jedoch in sprachlichen Auffälligkeiten ihren Ausdruck findet. Zudem bescheinigt er Parzival im Vergleich zu Gawan eine weniger rhetorisch geprägte Sprechweise in Äußerungen, in denen die Minne thematisiert wird, sowie eine in den Reden zum Vorschein tretende Unsicherheit hinsichtlich des eigenen Status. Nachdem Schuhmann des Weiteren die

[81] Ebd., S. 177.
[82] Tax, Trevrizent.
[83] Ebd., S. 119.
[84] Schuhmann, Reden und Erzählen.
[85] Ebd., S. 14.

Bedeutung der Figurenreden für die Perspektivenvielfalt des ‚Parzival' am Beispiel der verschiedenen Sichtweisen auf die Tötung Ithers veranschaulicht, wendet er sich der „Suche nach Figurenäußerungen [zu], die als metanarrative Aussage verstanden werden könnten"[86]. Er gelangt zu dem Schluss, dass das diesbezügliche Potential der Figurenreden im ‚Parzival' weniger genutzt wird als in der französischen Vorlage, und sieht dieses Potential lediglich an zwei Stellen des Werks ausgeschöpft: Die Namenslisten, in denen Parzival und Feirefiz die durch sie besiegten Gegner aufführen, ohne hierbei die genauen Umstände der Kämpfe zu schildern, liest Schuhmann als Hinweis auf die Unmöglichkeit, in einer Erzählung alle Details zu berücksichtigen. Darüber hinaus nimmt er die Begegnung zwischen Gawan und Obilot in den Blick: Die Bereitschaft Gawans, nach einigem Zögern doch in die Kämpfe vor Bearosche einzugreifen, erscheint Schuhmann unzulänglich begründet. Vor diesem Hintergrund wertet er die Szene als „heiteres Spiel mit der poetischen Freiheit des Erzählens"[87].

Während Schuhmann den Figurenreden im ‚Parzival' – von den beiden beschriebenen Szenen abgesehen – einen metanarrativen Gehalt im Sinne eines Bezugs zum Erzählen des extradiegetischen Erzählers abspricht, gelangt er mit Blick auf den ‚Titurel' Wolframs von Eschenbach zu dem Ergebnis, dass die Figurenreden hier der Problematisierung des (höfischen) Sprechens von der Liebe dienen. Diese Beobachtung fügt sich zu dem Befund der jüngeren Forschung, der „der *Titurel* zunehmend zum Metatext"[88] wird. Anders als Schuhmann, der vor diesem Hintergrund die Reden der Figuren in dem Werk untersucht, konzentrieren sich viele Arbeiten, die sich den intradiegetischen Erzählungen des ‚Titurel' zuwenden, dabei auf die intradiegetische Erzählung, die Sigune in Form einer Inschrift auf einer Hundeleine realisiert findet. Haug[89] etwa sieht mithilfe der Leinenepisode den Vorrang der Lebenserfahrung vor der narrativen Erfahrung – d.h. der Rezeption von Erzählungen – demonstriert; Brackert[90] wertet sie als Reflexion der Unmöglichkeit, im Rahmen höfischen Erzählens die in einer Erzählung vorhandene „Unzahl von Sinnmomenten [...] zu einem Sinnganzen"[91] zusammenzuschließen. Insgesamt belegen die Untersuchungen zum ‚Titurel', dass Wolfram von Eschenbach das reflexive Potential der durch Figuren vorgebrachten Äußerungen durchaus erkannt und genutzt hat. Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage, inwiefern dieses Potential auch im ‚Parzival' ausgeschöpft wird, geradezu auf.

---

[86] Ebd., S. 230.
[87] Ebd.
[88] Ebd., S. 147. Vgl. auch die dort aufgeführten Literaturhinweise.
[89] Haug, Lesen oder Lieben?
[90] Brackert, Sinnspuren.
[91] Ebd., S. 175.

Die Selbstreflexivität des ‚Titurel' steht dabei nicht isoliert: In wie vielfältiger Weise mittelalterliche Dichter das diesbezügliche Potential intradiegetischer Erzählungen aufgreifen, zeigt ein von Haferland und Mecklenburg herausgegebener Sammelband[92]. Bereits in der Einleitung betonen die Herausgeber des Bandes im Anschluss an eine Betrachtung der antiken Tradition intradiegetischen Erzählens, dass sich auch in mittelalterlichen Werken Bilddarstellungen bzw. Figurenerzählungen beispielsweise „durch Spiegelung oder Kontrast auf die Haupthandlung beziehen"[93] können, obgleich dies „die lateinischen Poetiken nicht an[regen]"[94]. Dies wird durch die Beiträge des Bandes veranschaulicht: Fromm[95] etwa beschäftigt sich mit dem Eneasroman Heinrichs von Veldeke. Er arbeitet dabei den Gegensatz zwischen dem Erzählerbericht vom Untergang Trojas, der auf Fakten konzentriert ist, und der durch Betroffenheit und dramatische Spannungsmomente gekennzeichneten Schilderung durch den Augenzeugen Eneas heraus. Kugler[96] hingegen nimmt die Erzählung vom Raub Ginovers im ‚Iwein' Hartmanns von Aue in den Blick und gelangt u.a. zu dem Ergebnis, dass die Erzählung ein negatives Licht auf die Abschiedsnahme Iweins von Laudine wirft, da sich Parallelen zwischen dem Protagonisten und dem Entführer der Königin ergeben. Während sich diese beiden Untersuchungen den durch Figuren hervorgebrachten Erzählungen zuwenden, widmet sich Kasten[97] den Bezügen zwischen intra- und extradiegetischen Erzählungen anhand des Pokals in Konrad Flecks ‚Flore und Blanscheflur', auf dem das Parisurteil sowie dessen Folgen abgebildet sind: Aufgrund der als lebensecht beschriebenen Abbildungen, die Flore sichtbar bewegen, reflektiert der Pokal die gewünschte Wirkung der extradiegetischen Erzählung. „Darüber hinaus steht er als Programm für ein spezifisches Liebeskonzept. Die Geschichte der Parisliebe [...] fungiert als Leit- und Gegenbild zur Floreliebe"[98].

Inwiefern aber werden auch im ‚Parzival' Figurenreden zur Reflexion des extradiegetischen Erzählens bzw. des (höfischen) Erzählens allgemein herangezogen? Diese Frage wurde nicht nur durch Schuhmann, sondern auch – mit sehr unterschiedlicher Akzentsetzung – durch Lieb und Miedema aufgegriffen: Lieb[99] nutzt die intradiegetischen Erzählungen, um auf die Bedingungen zurückzuschließen, die eine Situation erfüllen muss, um Erzählen zuzulassen. Dabei arbeitet er verschiedene solcher Bedingungen – etwa

[92] Haferland/Mecklenburg (Hrsg.), Erzählungen in Erzählungen.
[93] Haferland/Mecklenburg, Einleitung, S. 13.
[94] Ebd.
[95] Fromm, Die mittelalterlichen Eneasromane und die Poetik des *ordo narrandi*.
[96] Kugler, Fenster zum Hof.
[97] Kasten, Der Pokal in ‚Flore und Blanscheflur'.
[98] Ebd., S. 198.
[99] Lieb, Erzählen am Hof.

Voraussetzungen zeitlicher und räumlicher Natur sowie den Grad der Isolation der am Erzählvorgang beteiligten Figuren – heraus. Abschließend betont er die Aussagekraft der intradiegetischen Erzählungen bezüglich „kulturelle[r] Selbstverständlichkeiten, mit denen die Erzähler von Romanen [...] wie auch immer umgehen mußten.“[100] Miedema[101] hingegen widmet sich den Reden Trevrizents, um zu prüfen, ob die Figurenäußerungen zur Reflexion der poetologischen Prinzipien des Werks eingespannt werden. Sie weist dabei auf die Parallelen hin, die sich zwischen dem Informationen zurückhaltenden Erzählen des extradiegetischen Erzählers und der oftmals durch Retardierungen geprägten Redeweise des Einsiedlers ergeben. Diese Redeweise wertet sie als Zeichen einer souveränen kommunikativen Strategie der Figur, die an das Verhalten angelehnt ist, das von Priestern gegenüber Beichtwilligen gefordert wurde. Miedema hält fest, dass sich der ‚Parzival‘ durch „ein ausgeprägtes Bewusstsein von narratologischen Grundprinzipien und vom Spiel mit den verschiedenen Ebenen des Erzählens“[102] auszeichnet, „für dessen Verständnis nicht nur die Erzähler-, sondern auch die Figurenrede zu analysieren ist.“[103]

Die vorliegende Arbeit setzt an dieser Stelle bzw. an dem Umstand an, dass trotz dieses Befundes Miedemas den möglichen Bezügen zwischen intradiegetischem und extradiegetischem Erzählen im ‚Parzival‘ in Untersuchungen zu Figurenreden insgesamt bisher kaum Aufmerksamkeit zuteilwird. „Wie wichtig den mittelalterlichen Autoren selbst die sorgfältige Gestaltung ihrer Figurendialoge offensichtlich war und welch hohes narratives wie narratologisches Potenzial sie den Redeszenen zusprachen, wird in der Forschung noch zu wenig zur Kenntnis genommen.“[104] Selbst Studien, die auf Parallelen zwischen den auf unterschiedlichen Ebenen realisierten Erzählungen hinweisen, konzentrieren sich hierbei auf eine sehr eingeschränkte Zahl von Passagen: Im Fokus stehen die Gespräche Parzivals mit Trevrizent. Zudem gilt das Interesse bisher nur selten der Aussagekraft der Parallelen zwischen extradiegetischem und intradiegetischem Erzählen mit Blick auf das poetologische Konzept des ‚Parzival‘. Gerade dieser Aspekt jedoch, der im Zentrum dieser Untersuchung stehen soll, verspricht gewinnbringende Einsichten in das poetologische Gesamtkonzept des Romans. Dies wird auch durch das Fazit nahegelegt, zu dem Scheffel im Anschluss an die Darstellung seiner Theorie zur Selbstreflexivität von Dichtung gelangt: „Nicht die Tatsache, daß [...] Erzählungen von ihren eigenen poetologischen Grundlagen handeln, sondern welche Poetik sie reflektieren und gestalten, bestimmt die Unterschiede und Besonderheiten der

[100] Ebd., S. 125.
[101] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse.
[102] Ebd., S. 67.
[103] Ebd.
[104] Ebd.

einzelnen Texte. Unter dieser Voraussetzung [...] läßt sich die [...] Typologie der Formen narrativer Selbstreflexion als ein hermeneutischer Schlüssel nutzen, der es ermöglicht, die in und mit den Erzählungen formulierte Poetik genau zu erschließen.“[105]

Durch die Anwendung der erzähltheoretischen Überlegungen Scheffels, Webers und Genettes[106] wirkt die vorliegende Arbeit dabei auch als „Historisierungsprobe“[107] mit Blick auf narratologische, v.a. an neuzeitlichen Texten entwickelte Beschreibungsinstrumente. Haferland und Meyer betonen die Relevanz der Suche nach frühen Belegen narratologischer Phänomene für die Konkretisierung einer historischen Narratologie[108] und halten zudem fest: „Wichtig ist auch zu beobachten, in welchen Zusammenhängen narrative Verfahren [...] auftreten, auf welche thematischen, mimetischen oder gattungstechnischen Probleme bestimmte Verfahren eine offenkundig probate Antwort liefern“[109]. Gerade ein Werk wie der ‚Parzival‘, in welchem das poetologische Konzept sich derart einflussreich auf so viele Elemente der Erzählung zeigt, scheint für eine solche Fragestellung prädestiniert und verspricht damit fruchtbare Analysemöglichkeiten.

Die Untersuchung möglicher Parallelen zwischen intra- und extradiegetischem Erzählen soll sich dabei zunächst auf die Figurenreden Sigunes konzentrieren,[110] da diese Figur immer wieder an zentralen Handlungspunkten als Instanz auftritt, die Wissen an Parzival weitergibt. Im Rahmen der Analyse wird entsprechend dem Konzept des analytischen Erzählens insbesondere darauf zu achten sein, ob Sigune von Rätseln erzählt, inwiefern sie in ihren Erzählungen von der Chronologie der Ereignisse abweicht und was die Dame Parzival in den jeweiligen Reden im Sinne einer Verrätselungstechnik gerade nicht bzw. erst mit Verzögerung mitteilt. Diese Phänomene analytischen Erzählens gilt es dann in einem zweiten Schritt vor dem Hintergrund der wirkungsästhetischen Begründung des analytischen Erzählens durch den extradiegetischen Erzähler auf ihre Funktion hin zu prüfen. Grundlegend erscheint in diesem Kontext zunächst einmal die Frage, auf welcher Ebene sich diese Funktion erfüllt: Ist sie auf die intradiegetische Handlung ausgerichtet, beispielsweise indem sich das analytische Erzählen als bedeutsam für den Weg Parzivals erweist? Oder zielt

---

[105] Scheffel, Formen selbstreflexiven Erzählens, S. 239.
[106] Die Frage, inwiefern es legitim ist, diese narratologischen Theorien, die vorrangig an neuzeitlichen Texten erarbeitet wurden, zur Analyse mittelalterlicher Literatur heranzuziehen, soll im folgenden Kapitel diskutiert werden.
[107] Haferland/Meyer, Einleitung, S. 8.
[108] Ebd. Zu aktuellen Forschungsbeiträgen auf dem Feld der historischen Narratologie vgl. Kapitel 1.4.
[109] Haferland/Meyer, Einleitung, S. 8.
[110] Im Rahmen der diesbezüglichen Analysen wird teilweise auf die Ergebnisse einer gemeinsam mit Katrin Schumacher konzipierten und verfassten Hausarbeit zurückgegriffen werden. Diese entstand in Verbindung mit dem Seminar „Historische Narratologie“, das im Sommersemester 2009 durch Herrn Prof. Dr. Martin Baisch als Teil des European Master-Programms „Deutsche Literatur des Mittelalters im europäischen Kontext“ angeboten wurde.

sie, etwa dem Aufbau eines Spannungsbogens dienend, (mittelbar) auf den Rezipienten des ‚Parzival'? Diese Unterscheidung soll u.a. erste Hinweise darauf geben, ob bzw. in welcher Weise das Erzählverhalten Sigunes intradiegetisch motiviert ist: Zieht dieses lediglich eine Wirkung aufseiten des Publikums nach sich, so erscheint die Figur als Sprachrohr bzw. Marionette des extradiegetischen Erzählers. Nimmt ihr analytisches Erzählen hingegen auch auf der Ebene der intradiegetischen Handlung Einfluss, so gilt es, ins Auge zu fassen, inwiefern das analytische Erzählen der Figur auf intradiegetischer Ebene begründet wird. Finden sich Hinweise auf eine „bewusste", „motivierte" Umsetzung des analytischen Konzepts bzw. eventuell gar explizite Betrachtungen durch die Figur? – In diesem Zusammenhang rückt die Frage in den Fokus, ob sich anhand der Figurenreden nicht allein das Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers, sondern möglicherweise auch der kommunikative Kontext der extradiegetischen Erzählung – insbesondere die Wirkabsicht – spiegelt. Entsprechend wird es nicht zuletzt darum gehen, auf der intradiegetischen Ebene sich entfaltende Begründungen des analytischen Erzählens im Vergleich mit jener ausführlichen Erläuterung des Konzepts zu betrachten, welche der extradiegetische Erzähler gibt. So gilt es beispielsweise festzustellen, inwiefern sich das Verhalten der Figur Sigune in das oben beschriebene Konzept einer durch das analytische Erzählen geprüften und geförderten Mitleidensfähigkeit einbettet, der ein positives Potential mit Blick auf das Seelenheil innewohnt.

Im Anschluss an die Untersuchung der Reden Sigunes sollen die gewonnenen Ergebnisse anhand des Erzählverhaltens weiterer Figuren des ‚Parzival' überprüft und ergänzt werden. Die Figuren lassen sich dabei zwei verschiedenen Gemeinschaften zuordnen: der Gralsgesellschaft und der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft. Diese differieren teilweise mit Blick auf ihre gesellschaftlichen Konventionen. Deshalb soll u.a. betrachtet werden, ob ein Zusammenhang zwischen dem Erzählverhalten einzelner Figuren und ihrer Zugehörigkeit zu einer der Gemeinschaften nachweisbar ist, d.h., inwiefern das intradiegetische Erzählen und dessen Verhältnis zum poetologischen Konzept des ‚Parzival' durch (kommunikative) Normen dieser Gemeinschaften bestimmt ist. Auf diese Weise sollen die Phänomene der Spiegelung und Betrachtung des Erzählkonzepts auf intradiegetischer Ebene detailliert nachgezeichnet werden.[111]

[111] Bei den entsprechenden Analysen gilt es zu berücksichtigen, dass der Status der auf verschiedenen Ebenen realisierten Erzählungen sich hinsichtlich der Pragmatik insofern (oftmals) zumindest graduell unterscheidet, als die intradiegetischen Erzählungen stärker in dialogische, konversationelle Rahmen eingebunden sind und damit möglicherweise eine weniger artifiziell-stilisierte Gestaltung zeigen. So weist Kartschoke mit Blick auf die Erzählung Kalogrenants im ‚Iwein' Hartmanns von Aue darauf hin, dass der Ritter dieser Erzählung erst im Anschluss an das Hinzutreten der Königin, welches die alltägliche Konversation im Kreis der Ritter zu einer

Die Ergebnisse dieser Untersuchung sollen herangezogen werden, um zu einem tieferen Verständnis des poetologischen Konzepts des ‚Parzival' insgesamt zu gelangen: Anhand analytisch geprägter Figurenerzählungen wird das poetologische Konzept potentiell in seiner Umsetzung und in verschiedenen Kontexten beobachtbar. Vor allem besteht die Möglichkeit, dass auf dieser Ebene sowohl die Intention als auch die Wirkung des analytischen Erzählens anschaulich und erlebbar gemacht werden. Nicht zuletzt erlaubt die auf intradiegetischer Ebene dargestellte Wirkung des analytischen Erzählens möglicherweise auch Rückschlüsse auf die Ernsthaftigkeit jener Passagen, in denen der extradiegetische Erzähler den Anspruch formuliert, mit seinem spezifischen Erzählverhalten eine Tugend aufseiten des Publikums zu prüfen, der ein besonderer Wert mit Blick auf das Seelenheil zukommt. Der zuweilen ironische Ton der diesbezüglichen Betrachtungen erscheint geeignet, diesen Anspruch zu untergraben: „Interpreten des ‚Parzival' haben sich immer wieder daran gestoßen [...], daß komische Elemente insbesondere die Erzählpartien in ein befremdendes Licht rücken, die von religiösem Ernst getragen sind."[112] Während somit die Frage, ob der Zuhörer durch die Rezeption des ‚Parzival' tatsächlich in einer potentiell heilsbringenden Fähigkeit gestärkt werden soll, durchaus unterschiedlich beantwortet werden kann, wird durch Erzähler- und Figurenkommentare vergleichsweise deutlich die Annahme nahegelegt, dass etwa Parzival einen Weg zum eigenen Heil beschreitet und vollendet.[113] Es ist deshalb zu prüfen, inwiefern dieser intradiegetische Heilsweg durch analytische Erzählungen der Figuren geprägt wird und welche Folgerungen dies bezüglich der Wirkintention des ‚Parzival' gestattet.[114]

---

höfischen Szenerie wandelt, eine höfisch-literarisch stilisierte Form gibt (Kartschoke, Erzählen im Alltag, S. 33), und stellt fest, dass „die veränderte Pragmatik [...] einen neuen Text" (ebd.) hervorbringt. Es ist entsprechend zu prüfen, inwiefern diese Differenz bezüglich der Pragmatik eventuell einer Ausprägung des durch den extradiegetischen Erzähler umgesetzten analytischen Erzählkonzepts in den Reden der Figuren im Wege steht bzw. diese beeinflusst.

[112] Ridder, Narrheit und Heiligkeit, S. 139. Dass Komik durchaus mit einem ernsthaften, religiösen Anspruch verbindbar ist, darauf weist Ridder ausdrücklich hin: „Das Lachen ist [...] Reaktion auf etwas, das nicht zu bewältigen ist. [...] In den liturgischen Feiern der Auferstehung bricht sich [...] schon sehr früh ein inszeniertes Lachen Bahn, der *risus paschalis*. Auch zum Kerygma steht das Lachen nicht nur in Opposition. Die von Christus verheißene Freude findet im Neuen Testament beispielsweise in grotesken Bildern Ausdruck: Man denke etwa an das Kamel, das eher durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme (Mk 10,25). Dieses ‚eschatologische Lachen' ist ebenso Zeichen der Weltüberwindung wie der Gewißheit künftigen Heils." (Ebd., S. 137-138.) Entsprechend urteilt auch Knapp: „Man tut schwerlich gut daran, Wolframs humoristischen Bemerkungen stets kritische Distanz zu unterstellen." (Knapp, Der Gral zwischen Märchen und Legende, S. 66.)

[113] Vgl. hierzu Kapitel 3.3., S. 164-165.

[114] Um dem Facettenreichtum intradiegetischen analytischen Erzählens im ‚Parzival' gerecht zu werden, erscheint eine Konzentration auf dieses eine Werk sinnvoll, obwohl ein Blick auf weitere Werke reizvoll wäre. Die Fragestellung der Untersuchung lädt etwa ein, die französische Vorlage des ‚Parzival' einzubeziehen: Bereits in den Werken Chrétiens de Troyes wird die Notwendigkeit reflektiert, Informationen temporär zurückzuhalten (Kern, *ich sage die senewen âne bogen*, S. 59-60), und viele der rätselhaften Geschehnisse des ‚Parzival', die mit analytischem Erzählen verbunden werden, finden sich schon in der Vorlage. Im ‚Parzival'

1.4. Diskussion der Methode

Da das Beschreibungsinventar der Narratologie primär an Texten der Neuzeit entwickelt wurde, stellt sich die Frage, inwiefern es legitim ist, dieses zur Analyse mittelalterlicher Texte heranzuziehen, schließlich wird in Hinsicht auf diese teilweise auf einen Grad an Alterität verwiesen, der eine solche Nutzbarmachung der modernen Theorie möglicherweise problematisch erscheinen lässt.[115] Tatsächlich sind „Versuche einer konsequenten Anwendung eines narratologischen Begriffes [...] in der germanistischen Mediävistik bisher selten“[116]. Die Historisierung des narratologischen Beschreibungsinventars ist in jüngerer Zeit jedoch zunehmend in den Fokus der Forschung gerückt. Entsprechend erscheinen zunehmend Arbeiten, die sich der Frage der Anwendbarkeit der modernen Theorie auf vormoderne Texte widmen bzw. – wie die vorliegende Studie – einzelne narratologische Kategorien probeweise zur Untersuchung mittelalterlicher Werke heranziehen, um Kontinuitäten und Diskontinuitäten des Erzählens sichtbar zu machen und damit einer systematischen historischen Narratologie zuzuarbeiten. Hervorzuheben sind an dieser Stelle insbesondere die Arbeit Hübners[117], welcher der Fokalisierung in höfischen Romanen nachspürt, sowie ein durch Haferland und Meyer herausgegebener Sammelband[118], dessen Beiträge sich unter verschiedenen Perspektiven der Historisierung der Narratologie widmen. Nachgestellt ist diesen Beiträgen ein Streitgespräch der Herausgeber, das das Spannungsfeld der Debatte bezüglich der Vergleichbarkeit mittelalterlichen und neuzeitlichen Erzählens markiert: „Der Hauptdissens liegt [...] in einer dogmatischen Vorentscheidung, es geht um den Satz: Es gilt, die Diskontinuitäten/Kontinuitäten herauszuarbeiten.“[119] Mit Blick auf mögliche Diskontinuitäten verweisen Haferland und Meyer in der Einleitung des Bandes u.a. auf die

---

rückt diese spezifische Erzähltechnik jedoch – etwa in den Betrachtungen im Rahmen des Bogengleichnisses – in den Vordergrund und auch in den Figurenreden lässt sich eine Tendenz zur stärkeren Retardierung feststellen, wie Miedema anhand der Reden Trevrizents zeigt (Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 54-67). Hier ließe sich fragen, in welcher Weise Anregungen aus dem Werk Chrétiens aufgegriffen und wie diese verarbeitet werden. Dabei könnte beispielsweise an einer Beobachtung Pérennecs angeknüpft werden: Er sieht die Bearbeitung der französischen Vorlage durch Wolfram durch „das Umbiegen von Chrétiens Verrätselungstaktik in eine Verhüllungs- und Enthüllungstechnik“ (Pérennec, Fiktionales Erzählen im Transferprozeß, S. 192) gekennzeichnet (vgl. zudem Bussmann/Bussmann, Die Fortsetzung als Bewältigung des Rätsels). Darüber hinaus böte es sich an, auch den ‚Titurel‘ für eine Untersuchung intradiegetischen analytischen Erzählens heranzuziehen und zu prüfen, inwiefern die diesbezüglichen Resultate an die Ergebnisse der jüngeren Forschung anschließbar sind, die den ‚Titurel‘ in hohem Maße durch die Reflexion des Erzählens geprägt sieht (vgl. hierzu etwa die im Rahmen der Beschreibung des Forschungsstands aufgeführte Literatur).

[115] Hinweise auf entsprechende Forschungsliteratur finden sich etwa in der knappen Skizze der Debatte bei Baisch, Vorausdeutungen, S. 206-208, sowie in der Darstellung der Diskussion bei Hübner, Erzählform im höfischen Roman, S. 93-103.

[116] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 36.

[117] Hübner, Erzählform im höfischen Roman.

[118] Haferland/Meyer (Hrsg.), Historische Narratologie.

[119] Haferland/Meyer, Streitgespräch, S. 444.

historischen Veränderungen hinsichtlich der Produktions- und Rezeptionsbedingungen literarischer Werke.[120]

So ist etwa die Übertragbarkeit des für die Narratologie grundlegenden Modells der klaren Trennung zwischen Autor und in sich geschlossener Erzählergestalt vor dem Hintergrund der Praxis des öffentlichen Vortrags mittelalterlicher Dichtung umstritten: Lienert unterstreicht mit Blick auf die Kommentare der Sprechinstanz im ‚Wigalois', die auf den Autor zurückführbar scheinen, die Schwierigkeit, Erzähler und Autor voneinander zu trennen.[121] Der Frage, wie sich die Sprechinstanz mittelalterlicher Romane kategorisieren lässt, hat sich auch Unzeitig gewidmet. Sie hält fest: „Ohne die grundsätzliche Differenzierung von ‚realem' Autor und Erzähler in Frage zu stellen, ist sie dahingehend zu ergänzen, daß es neben dem Autor des Textes, gerade in mittelhochdeutschen epischen Texten, auch den ‚Autor im Text' gibt. Der ‚Autor im Text' ist aber nicht als biographischer Verweis auf den ‚realen' Autor zu interpretieren, sondern Repräsentation des Autors und seiner Autorschaft. Gemeint ist damit die Vorstellung, die der ‚reale' Autor von sich und seiner Autorschaft im Text etabliert, also ein sprachlich realisiertes Autorbild, das sich mit dem Autornamen verbindet. [...] Wenn ein mittelalterlicher Autor seinen Namen im Text und nur dort plaziert, dann wird durch diese Namensnennung der Status des Textes als autorzugeschrieben festgelegt. Der Autorname soll also primär eine Zuordnung des Werkes zu einem Verfasser leisten und nicht primär eine namentliche Identifizierung des Erzählers. Diese Besonderheit ist aber zu beschreiben."[122] Zudem ist einerseits erwogen worden, ob die Vortragssituation möglicherweise einer Ausgestaltung der Erzählerrolle, die in wesentlichen Punkten von dem (vortragenden) Autor abweicht, entgegenwirkt.[123] Andererseits ist angesichts der Vortragssituation allerdings auch gerade ein Spiel des Autors mit verschiedenen (Erzähler-)Rollen denkbar.[124]

Die Anwendung mancher erzähltheoretischer Modelle auf mittelalterliche Werke wird zudem dadurch erschwert, dass sich einige Kategorien des narratologischen Beschreibungswerkzeugs, indem sie unterschiedliche Textphänomene zusammenfassen und als notwendig miteinander kombiniert auftretend definieren, zu stark durch die poetologischen Ideale des historischen Kontextes ihrer Entwicklung geprägt zeigen, als dass sie

[120] Haferland/Meyer, Einleitung, S. 4-6.
[121] Lienert, Zur Pragmatik höfischen Erzählens, S. 265-266. Vgl. auch Ridder, Autorbilder und Werkbewußtsein im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, S. 170, sowie Unzeitig, Autorname und Autorschaft, S. 256-257, 262.
[122] Unzeitig, Von der Schwierigkeit, zwischen Autor und Erzähler zu unterscheiden, S. 60-62. Vgl. auch Unzeitig, Autorname und Autorschaft, S. 202-204.
[123] Nellmann, Wolframs Erzähltechnik, S. 17-18.
[124] Lienert, Zur Pragmatik höfischen Erzählens, S. 266-267, sowie Curschmann, Das Abenteuer des Erzählens, S. 628-629.

Dichtungsmerkmale anderer Epochen angemessen erfassen könnten.[125] Als Beispiel erläutert Hübner die Problematik, die der Kategorie des personalen Erzählens innewohnt: „Das narrative Arrangement, auf das sich der Begriff ‚fokalisiertes Erzählen' (im Sinn des Erzählens aus Figurenperspektive) prototypisch bezieht, wurde in Gestalt des personalen Erzählens um 1900 *als Mimesiskonvention* eingeführt, nämlich als Technik realistischen Erzählens. [...] Insofern das personale Erzählen von vornherein das Ziel verfolgte, den ‚auktorialen' Erzähler und seine Kommentare abzuschaffen, ist es in der Moderne eine Selbstverständlichkeit, daß es dabei keine kommentierende Erzählerstimme gibt. Das beruht jedoch auf einer ästhetischen Norm, nicht unbedingt auf einer narratologischen Notwendigkeit. Es ist nämlich durchaus vorstellbar, daß die narrative Repräsentation des Geschehens der Perspektive einer Figur folgt und daß zugleich anhand von Erzählerkommentaren eine das Geschehen bewertende Erzählerstimme [...] profiliert wird. Diese Konstellation – sie ist für manche Episoden höfischer Romane charakteristisch – würde wegen der Perspektivierung nicht der des modernen ‚auktorialen' Erzählens entsprechen und wegen der ‚auktorialen' Erzählerstimme nicht der des modernen ‚personalen' Erzählens"[126]; sie ist mit dieser Systematik nicht zu bestimmen.

Es ist im Zuge einer Anwendung narratologischer Modelle auf mittelalterliche Texte entsprechend notwendig, auf möglichst kleinräumige, frei kombinierbare Analysekategorien zurückzugreifen[127] und diese kritisch auf ihre Anwendbarkeit auf mittelalterliche Werke zu prüfen. Auf diese Weise können Besonderheiten der vormodernen Literatur in den Blick gerückt werden.[128] Zugleich bietet die moderne Beschreibungssprache die Chance, epochenübergreifende Traditionen offenzulegen,[129] indem sie einen systematischen Zugriff auf narratologische Phänomene erlaubt, die mittelalterliche Texte prägen, obgleich die Dichter von diesen Phänomenen möglicherweise keinen Begriff „in abstrakter, reflektierter Gestalt hatten [...]. Es gibt eine Art von praktischem Begriff, der darin besteht, daß man weiß, was man tut, ohne daß man über eine explizite Theorie verfügte."[130]

Auch die Ausgestaltung unterschiedlicher narrativer Ebenen und Spiegelungen einer primären durch eine intradiegetische Erzählung finden sich, obgleich die lateinischen

[125] Hübner, Fokalisierung im höfischen Roman, S. 131-134.
[126] Ebd., S. 132-133.
[127] Ebd., S. 133-134.
[128] Ebd., S. 134. Vgl. beispielsweise zur Alterität mittelalterlicher Texte mit Blick auf die Kohärenzbildung Schulz, Fremde Kohärenz, und Schulz, Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, S. 333-342, sowie zum Ich-Erzähler in vormoderner Literatur Glauch, Ich-Erzähler ohne Stimme.
[129] Hübner, Fokalisierung im höfischen Roman, S. 134.
[130] Hübner, Erzählform im höfischen Roman, S. 82.

Poetiken diese Phänomene weitgehend aussparen, in der Literatur des Mittelalters wieder.[131] Dies belegen etwa die Beiträge des oben besprochenen, einschlägigen Sammelbandes[132], den Haferland und Mecklenburg herausgegeben haben. Beide Phänomene vermögen auf eine derart lange Tradition zu verweisen, dass Genette und Scheffel den Blick in die historische Tiefe richten und ihr Modell der Schachtelung von Erzählungen bzw. der Selbstreflexivität von Dichtung nicht allein an neuzeitlichen Texten, sondern auch an Beispielen der Antike entwickeln.[133]

Diese historische Dimension wohnt auch der Technik des analytischen Erzählens inne: Weber stellt fest, das analytische Erzählen lasse sich „überall beobachten [...], wo überhaupt erzählt wird"[134]. So beschreibt Ernst die „in der Antike ausgebildete Theorie zweier *ordines narrandi*: des *ordo naturalis*, der sich an der zeitlichen Reihenfolge der Begebenheiten orientiert [...], und des *ordo artificialis*, der die chronologische Sequenz der Ereignisse umstellt und [...] der analytischen Erzählform korreliert."[135] Dass die Unterscheidung zwischen chronologischem und achronologischem Erzählen eine „Gemeinsamkeit zwischen rhetorischer *narratio*-Lehre und Narratologie"[136] darstellt, betont auch Hübner. Ernst weist in diesem Kontext darauf hin, dass bereits Horaz eine Erzählweise lobt, in der zunächst nur die notwendigsten Informationen preisgegeben, alle weiteren jedoch einstweilen zurückgehalten werden. In der römischen Antike wird die Frage der Erzählordnung zudem sowohl in der ‚Rhetorica ad Herennium' als auch durch Macrobius aufgegriffen und der *ordo artificialis* als Erzählweise beschrieben, die jener der Historiker entgegensteht und die bisweilen günstiger erscheint als eine Orientierung an der Chronologie der Ereignisse. Und auch mittelalterliche Werke bzw. Dichter sprechen, wie Ernst aufzeigt, die Thematik der Erzählordnung an: Neben Otfrid von Weißenburg nimmt etwa Hugo von St. Viktor hierauf Bezug. In seinem Werk ‚Didascalion de studio legendi' bietet dieser nicht allein eine Definition des *ordo artificialis*,[137] sondern kennzeichnet darüber hinaus die Heilige Schrift als durch diese

---

[131] Haferland/Mecklenburg, Einleitung, S. 13.
[132] Haferland/Mecklenburg (Hrsg.), Erzählungen in Erzählungen.
[133] Genette, Die Erzählung, S. 165; Scheffel, Metaisierung in der literarischen Narration, S. 159-164. Lediglich die Extremformen einer Selbstreflexivität, wie die ‚mise en abyme', die durch eine unendliche, unmittelbare Spiegelung der Erzählung gekennzeichnet ist – die wörtliche Wiederholung der primären als intradiegetische Erzählung bzw. eine primäre und intradiegetische Erzählung, die sich wechselseitig enthalten (Scheffel, Formen selbstreflexiven Erzählens, S. 71-76) –, oder eine Metalepse, in deren Rahmen eine Figur die primäre Erzählung unmittelbar betrachtet, wertet Scheffel als Phänomene, die sich ausschließlich in Texten der Moderne finden lassen. (Scheffel, Metaisierung in der literarischen Narration, S. 167-168.)
[134] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 10.
[135] Ernst, Die natürliche und die künstliche Ordnung des Erzählens, S. 179.
[136] Hübner, Erzählform im höfischen Roman, S. 81.
[137] Ernst, Die natürliche und die künstliche Ordnung des Erzählens, S. 181-187. Vgl. zu antiken und mittelalterlichen Erörterungen des *ordo artificialis* auch Groos, Wolfram von Eschenbach's „Bow Metaphor" and the Narrative Technique of *Parzival*, S. 393-395, 402-404.

Erzählweise geprägt.[138] Eine besondere Wertschätzung des *ordo artificialis* macht zudem Galfred von Vinsauf in seiner hochmittelalterlichen ‚Poetria Nova' ebenso explizit wie die Herausforderungen, die durch Rezipienten überwunden werden müssen, und die Wirkung, die erzielt werden kann:[139]

> *Ordo bifurcat iter: tum limite nititur artis, / Tum sequitur stratam naturae. Linea stratae / Est ibi dux, ubi res et verba sequuntur eumdem / Cursum nec sermo declinat ab ordine rerum. / Limite currit opus, si praelocet aptior ordo / Posteriora prius, vel detrahat ipsa priora / Posterius; sed in hoc, nec posteriora priori, / Ordine transposito, nec posteriore priora / Dedecus incurrunt, immo sine lite licenter / Alternas sedes capiunt et more faceto / Sponte sibi cedunt: ars callida res ita vertit, / Ut non pervertat; transponit ut hoc tamen ipso / Rem melius ponat. Civilior ordine recto / Et longe prior est, quamvis praeposterus ordo.* (87-100)[140]
>
> *Circiter hanc artem fortasse videtur et aer / Nubilus, et limes salebrosus, et ostia clausa, / Et res nodosa. Quocirca sequentia verba / Sunt hujus morbi medici: speculeris in illis; / Invenietur ibi qua purges luce tenebras, / Quo pede transcurras salebras, qua clave recludas / Ostia, quo digito solvas nodosa. Patentem / Ecce viam! Ratione viae rege mentis habenas.* (104-111)[141]

Eine Ordnung, in der die Reihenfolge des Erzählens jener der Begebenheiten nicht folgt, und die doch keine Verdrehung, keine Perversion darstellt; die dem Rezipienten einen steinigen,

---

[138] *De ordine narrationis illud maxime hoc loco considerandum est, quod divinae paginae textus nec naturalem semper nec continuum loquendi ordinem servat, quia et saepe posteriora prioribus anteponit*. („Bezüglich der Reihenfolge der Erzählung ist an dieser Stelle vor allem zu beachten, daß der Text der Heiligen Schrift weder der natürlichen noch der kontinuierlichen Reihenfolge durchgängig folgt. Es werden nämlich oft die späteren Ereignisse vor den vorherigen aufgeführt". [‚Didascalion de studio legendi' 6,7; Text und Übersetzung zitiert nach: Hugo von Sankt Viktor: Didascalion de studio legendi. Studienbuch. Übersetzt u. eingeleitet von T. Offergeld, S. 388-391.])

[139] Ernst, Die natürliche und die künstliche Ordnung des Erzählens, S. 186-189.

[140] Text zitiert nach: Faral, Les Arts poétiques du XIIE et du XIIIE siècle, S. 200. („Die Erzählordnung nimmt zwei Wege: Bald benutzt sie den Pfad der Kunst, bald folgt sie der Straße der Natur. Die Richtung der Straße ist dort Führer, wo Begebenheiten und sprachliche Darstellung denselben Lauf nehmen und die Erzählung von der Reihenfolge der Begebenheiten nicht abweicht. Das erzählerische Werk eilt auf dem Pfad der Kunst dahin, wenn eine angemessenere Erzählordnung das Spätere dem Früheren voranstellt bzw. das Frühere hinter das Spätere zieht. Bei dieser umgekehrten Ordnung bringen weder das Spätere dem Früheren noch das Frühere dem Späteren Schande, sondern ohne Streit nehmen sie in erlaubter Weise nur verschiedene Positionen ein und räumen einander auf kunstvolle Weise freiwillig ihre Plätze. Die elaborierte Kunst wendet auf diese Weise die Begebenheiten um, aber so, daß sie sie nicht verdreht. Sie verändert sie vielmehr so, daß sie dadurch die Begebenheiten besser setzt. Sie ist kultivierter als der ordo rectus und auch bei weitem vorzüglicher, wie sehr sie auch eine zeitlich umgekehrte Ordnung ist." [Übersetzung zitiert nach Ernst, Die natürliche und die künstliche Ordnung des Erzählens, S. 187-188, Anm. 36.])

[141] Text zitiert nach: Faral, Les Arts poétiques du XIIE et du XIIIE siècle, S. 200. („Es scheint, daß diese Art der Kunst so etwas ist wie trübe Luft, ein holpriger Pfad, eine verschlossene Pforte und ein verwickeltes Problem. Demzufolge sind die aufeinanderfolgenden Worte am Ende Ärzte dieser Krankheit, hältst du nur in jenen gehörig Ausschau. Dann wird dort gefunden: das Licht, mit dem du die Finsternis erhellen, der Fuß, mit dem du die Unebenheiten überwinden, der Schlüssel, mit dem du die Tür aufschließen und der Fingerzeig, mit dem du den Knoten lösen kannst. Siehe, der Weg liegt offen vor dir, lenke die Zügel deines Geistes gemäß der Art des Weges." [Übersetzung zitiert nach Ernst, Die natürliche und die künstliche Ordnung des Erzählens, S. 188, Anm. 38.])

unebenen, dunklen Weg zumutet, um ihn am Ende einen umso größeren Gewinn zu gewähren – hier berühren sich die theoretischen Überlegungen Galfreds mit dem poetologischen Konzept des ‚Parzival'.[142] Dies gilt auch für eine weitere Passage der ‚Poetria Nova':

> *Ante fores operis thematis pars ordine prima / Expectet: finis, praesursor idoneus, intret / Primus et anticipet sedem, quasi dignior hospes / Et tanquam dominus. Finem natura locavit / Ordine postremum, sed ei veneratio defert / Artis et assumens humilem supportat in altum. / Primus apex operis non solum fulget ab ipso / Fine, sed ipsuis duplex est gloria: finis / Thematis et medium. Trahit ars ab utroque facetum / Principium, ludit quasi quaedam praestigiatrix, / Et facit ut fiat res postera prima, futura / Praesens, transversa directa, remota propinqua; / Rustica sic fiunt urbana, vetusta novella, / Publica privata, nigra candida, vilia cara.* (112-125)[143]

Auch Galfred verbindet den *ordo artificialis* mit der Verknüpfung von Gegensätzen. Eine Aussage sticht dabei hervor: Die Erzählweise lässt alles Quere zum Geraden werden – eine Beschreibung, die an die Begrifflichkeiten des Bogengleichnisses erinnert.[144] Galfred und der Erzähler des ‚Parzival' stimmen zudem in ihrer Wertschätzung des *ordo artificialis* überein. Entsprechend urteilt Ernst: „Es scheint kein Zufall zu sein, daß zeitlich konform mit Galfreds dezidierter Aufwertung artifizieller Ordnungsstrukturen bei der Vertextungsstrategie bei Wolfram von Eschenbach im *Parzival* [...] ein komplexes Erzählgefüge begegnet, für das [...] Spielarten analytischen Erzählens charakteristisch sind."[145] Nicht allein die lateinischen Poetiken und Rhetoriken jedoch hielten potentiell Anregungen für die Realisierung eines analytischen Erzählens bereit; vielmehr finden sich auch in einigen höfischen Romanen, die dem ‚Parzival' vorangehen, Ansätze einer entsprechenden Erzählweise. Kern streicht heraus, dass in verschiedenen Werken Chrétiens de Troyes die einstweilige Zurückhaltung von Informationen thematisiert und umgesetzt wird, die erst an späterer, geeigneterer Stelle ihr Ende findet. Von größerer Bedeutung noch erscheint ihm allerdings die ‚Joie de la curt'-Episode im ‚Erec' Hartmanns von Aue, in welcher der Erzähler ausdrücklich die Aufklärung

---

[142] Auch das Bild der Erzählung als verschlossener Tür, deren Öffnung in der Macht des Erzählers liegt, klingt in den Worten des Erzählers wider: *ich in dem munde trage / daz slôz dirre âventiure* (734,7-734,8).

[143] Text zitiert nach: Faral, Les Arts poétiques du XIIE et du XIIIE siècle, S. 200-201. („Let that part of the material which is first in the order of nature wait outside the gates of the work. Let the end, as a worthy precursor, be first to enter and take up its place in advance, as a guest of more honourable rank, or even as master. Nature has placed the end last in order, but art respectfully defers to it, leads it from its humble position and accords it the place of honour. The place of honour at the beginning of a work does not reserve its lustre for the end of the material only; rather, two parts share the glory: the end of the material and the middle. Art draws from either of these a graceful beginning. Art plays, as it were, the conjurer: causes the last to be first, the future to be present, the oblique to be straight, the remote to be near; what is rustic becomes urbane, what is old becomes new, public things are made private, black things white, and worthless things are made precious." [Übersetzung zitiert nach: Geoffrey of Vinsauf: Poetria Nova. Translated by M. F. Nims, S. 19-20.])

[144] So auch Groos, Wolfram von Eschenbach's „Bow Metaphor" and the Narrative Technique of *Parzival*, S. 395.

[145] Ernst, Die natürliche und die künstliche Ordnung des Erzählens, S. 189.

seines Publikums hinsichtlich der geheimnisvollen Burg, vor der Guivreiz zurückschreckt, verweigert und dieses Verhalten mit dem Hinweis rechtfertigt, die Zeit für die Informationsgabe sei noch nicht gekommen (V. 7826-7828).[146]

Festzustellen ist des Weiteren, dass nicht nur das analytische Erzählen über eine solche historische Dimension verfügt, sondern dass auch der anhand neuzeitlicher Texte herausgearbeitete Befund Webers, dass das analytische Prinzip neben Erzählungen ebenso nicht-narrative Reden bzw. jede Form der Kommunikation prägen kann, in lateinischen Rhetoriken zumindest partiell seine Entsprechung findet. Der Begriff *ordo artificialis* bezieht sich hier schließlich zunächst einmal auf ein Prinzip der Anordnung des Stoffes – der dispositio –, d.h. auf die Ordnung der Elemente einer Rede.[147] Es handelt „sich im allgemeinen um die schulmäßige oder aus Gründen der Zweckmäßigkeit abgewandelte Folge von *narratio*, *partitio*, *propositio*, *argumentatio*, *conclusio* und *epilogus* [...]; wo vom *ordo* einer Dichtung die Rede ist, bezeichnet dieser Terminus, verengt, nur die zeitliche Abfolge der erzählten Ereignisse, die bei den Rhetorikern nur einen Teilaspekt bildet.“[148]

Vor diesem Hintergrund erscheint die Anwendung der Theorie Webers – ebenso wie jene Genettes und Scheffels – auf mittelalterliche Texte als potentiell fruchtbare Herangehensweise für eine Untersuchung möglicher Bezüge zwischen dem so explizit vertretenen poetologischen Konzept des extradiegetischen Erzählers des ‚Parzival‘ und dem Erzählverhalten der auf intradiegetischer Ebene angesiedelten Figuren.

---

[146] Kern, *ich sage die senewen âne bogen*, S. 59-60. Kern geht davon aus, dass „Wolframs poetologische Erzählerreflexion [...] vom ‚Erec‘ inspiriert worden“ (ebd., S. 60) ist. Vgl. auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 183-184, Anm. 169.

[147] Hinweise auf Thematisierungen dieses Prinzips durch antike Rhetoriker bieten Klopsch, Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters, S. 130, und Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 245-247. Lausberg weist in diesem Kontext darauf hin, dass die Definitionen von *ordo artificialis* und *ordo naturalis* durchaus unterschiedlich ausfallen: „Als *ordo naturalis* gilt die von Natur gegebene oder durch Gewöhnung als von Natur gegeben angesehene Ordnung. So gilt die den Geboten der *ars* entsprechende Abfolge *exordium-narratio-argumentatio-peroratio* [...] bei manchen Theoretikern als *ordo naturalis*[,] während die Abweichung von ihr als *ordo artificiosus* bezeichnet wird [...]. [Andere] dagegen nenn[en] die gleiche Abfolge der Teile der Rede, da sie den Geboten der *ars* entspricht, *ordo artificiosus*, weswegen dann die Abweichung von dieser Abfolge anders benannt werden muß“ (ebd., S. 245).

[148] Klopsch, Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters, S. 130.

2. Die Reden Sigunes

Parzivals Weg kreuzt sich in Wolframs Dichtung viermal mit jenem Sigunes. Durch diese Vielzahl an Begegnungen begleitet die Dame den Werdegang Parzivals: Ihre Auftritte markieren „wichtige Wendepunkte in Parzivals Leben“[149]. Immer wieder tritt Sigune dabei in der Rolle der wissend Überlegenen auf, die Parzival sowohl mithilfe von Informationen bezüglich seiner familiären Herkunft als auch durch die Bewertung seiner Taten eine wichtige Orientierung bietet. Auf diese Weise kommt ihr die Position einer zentralen intradiegetischen Erzählinstanz zu, die sich für eine Betrachtung intradiegetischen Erzählens besonders anbietet und deshalb zunächst im Fokus der Untersuchung stehen soll.

2.1. Reflexionen des analytischen Erzählens

Ausgehend von der oben skizzierten Fragestellung wird es in einem ersten Schritt darum gehen, Phänomene analytischer Kommunikation in den Reden Sigunes aufzuzeigen, die das Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers auf der intradiegetischen Ebene spiegeln.

2.1.1. Die erste Begegnung Sigunes mit Parzival

Nachdem Parzival sich Sigune nicht mit seinem Namen, sondern lediglich vage als *‚bon fîz, scher fîz, bêâ fîz‘* (140,6) vorgestellt hat, enthüllt die Dame den Namen des Helden:

> *Dô diu rede was getân,*
> *si erkant in bî dem namen sân.*
> [...] *ir rôter munt sprach sunder twâl*
> *‚deiswâr du heizest Parzivâl.‘* (140,9-140,16)

Bereits in diesen Worten scheint sich eine Vertrautheit der Dame mit analytischer Kommunikation anzudeuten: Im Gegensatz zu den Rittern des Fürsten Karnahkarnanz, denen Parzival im Wald von Soltane begegnet und die mit Gelächter und Zorn (123,20; 121,3) auf den *tœrsche*[n] (121,5) jungen Mann reagieren, zeigt sich Sigune nicht im Geringsten irritiert angesichts der Unkenntnis des Protagonisten, dem seine Mutter nicht allein eine angemessene höfische Erziehung verweigert, sondern auch das Wissen um die Abstammung und den Namen vorenthalten hat. Stattdessen löst die Dame wie selbstverständlich den durch Herzeloyde analytisch angelegten Informationsmangel bezüglich des Namens auf und fährt fort:

> *‚ichn gihe dirs niht zu ruome,*

[149] Braunagel, Wolframs Sigune, S. 24.

dîn muoter ist mîn muome,
und sag dir sunder valschen list,
die rehten wârheit, wer du bist.
dîn vater was ein Anschevîn:
ein Wâleis von der muoter dîn
bistu geborn von Kanvoleiz.
die rehten wârheit ich des weiz.
du bist och künec zu Norgâls:
in der houbetstat ze Kingrivâls
sol dîn houbet krône tragen.' (140,21-141,1)

So bietet sie dem Cousin eine erste, grundlegende Einsicht in seine Herkunft und weist ergänzend darauf hin, dass Herzeloyde ihr nicht nur als Tante nahesteht, sondern darüber hinaus als ihre Erzieherin gewirkt hat (141,13).

Neben dieser verwandtschaftlichen Einordnung steht die Klage über Schionatulanders Schicksal im Zentrum der Reden Sigunes, die ihren toten Geliebten im Arm hält. Dieser hat, so erzählt sie, nicht allein ihr, sondern auch Parzival gedient, indem er die Erbländer des Protagonisten verteidigte. *,in unser zweier dienste den tôt / hât er bejagt'* (141,17-141,18), resümiert die Dame. Auch mit diesen Ausführungen schließt Sigune – allerdings ohne es zu wissen – eine Informationslücke, die eine andere Figur gelassen hat: Kurz zuvor hat bereits Orilus, jener Ritter, der Schionatulander besiegt hat, in Abwesenheit Parzivals und damit einzig für die anwesende Jeschute sowie den Rezipienten wahrnehmbar, von dem bestandenen Kampf berichtet. Dabei hat er sich des Sieges gerühmt, die Hintergründe der Auseinandersetzung jedoch ebenso wenig benannt wie den Namen seines Gegners. Zu beachten gilt es dabei, dass es keinen Hinweis darauf gibt, dass Orilus die Informationen aktiv zurückhält; vielmehr wird nahegelegt, dass er sie nicht angibt, da sie für ihn nicht relevant sind: Mit Blick auf seinen Gegner interessiert ihn lediglich dessen Status als *fürst*[] (135,22), den er zur Sprache bringt, um seinen eigenen Ansehensgewinn zu bezeugen – es bleibt die einzige Aussage über den Getöteten in der Rede des Siegers. Obwohl Orilus seine Rede nicht intentional verrätselt, ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass das Publikum seine Äußerung als lückenhaft und damit als analytisch wahrnimmt. Grundlegend für diese potentielle Verständnismöglichkeit ist, dass Orilus den Namen seiner Gegner, sofern er diese nicht summarisch benennt, sondern auf die einzelne Tjost zu sprechen kommt, üblicherweise erwähnt: So rühmt er sich, u.a. Erec, Galoes und zahlreiche Tafelritter besiegt zu haben (134,5-135,12). Dass er es mit Blick auf die soeben ausgefochtene Auseinandersetzung unterlässt, den Gegner zu identifizieren, fällt entsprechend ins Auge. Zudem dürfte der

Umstand, dass die meisten der benannten Gegner ausgesprochen prominente und zum Teil eng mit Parzival verwandte Ritter sind, die Neugier des Publikums auf die Identität seines letzten Opfers lenken.

Sigune erweist sich damit insgesamt als Instanz, die sowohl Parzival als auch (indirekt)[150] das Publikum durch die Darbietung wichtiger Informationen auf dem Weg der Erkenntnis zu unterstützen vermag, indem sie Wissenslücken füllt, die durch eine analytische Kommunikationsweise begründet worden sind.

Zugleich zeigt sich jedoch auch Sigunes Erzählverhalten durch das analytische Konzept geprägt: Obgleich sie auf das Schicksal ihres Geliebten eingeht, bleibt die Bedeutung des Brackenseils, welches als Ursache seines Todes benannt wird, ungeklärt und rätselhaft. Dies sticht umso mehr ins Auge, als zunächst explizit eine Aufklärung hinsichtlich des Todes Schionatulanders in Aussicht gestellt wird: *‚nu hœr waz disiu mære sîn.‘* (141,15) Dieser Ankündigung leistet die Dame nur unzureichend Folge.

Zudem erscheint auch die enthüllende Äußerung hinsichtlich der Abstammung Parzivals lückenhaft, d.h. analytisch. Auf die Ankündigung, Parzival darzulegen, wer er ist, folgt zwar eine Beschreibung seiner Herkunft und der damit verknüpften Erbschafts- bzw. Herrschaftsansprüche, Sigune verschweigt jedoch einen Aspekt, der in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung ist und somit an dieser Stelle eigentlich nicht unerwähnt bleiben dürfte: den Umstand, dass Parzival als der einzige männliche Nachfahre Titurels seiner Generation potentieller Erbe des Gralskönigtums ist. Diesen Status des Helden enthüllt – zu einem späteren Zeitpunkt – der extradiegetische Erzähler seinem Publikum, wenn er anmerkt, dass Parzival *was ouch ganerbe dar* (333,30). Und auch Parzival selbst ordnet dieses Erbe später in die Reihe der elterlichen Vermächtnisse ein, wenn er mit Blick auf einen seiner Söhne festhält:

> *‚Wâls unde Norgâls,*
> *Kanvoleiz unt Kyngrivâls*
> *der selbe sol mit rehte hân,*
> *Anschouwe und Bêlzenân.* [...]
> *Gahmuret mîn vater hiez,*
> *der mirz mit rehtem erbe liez:*
> *mit sælde ich gerbet hân den grâl‘* (803,5-803,13).

[150] Aufgrund der narrativen Schwelle vermag sich eine Figur nur an Adressaten innerhalb der Diegese, nicht jedoch an das Publikum des extradiegetischen Erzählers zu richten. Gleichwohl kann die Information, die eine Figur enthüllt, selbstverständlich auch für die Rezipienten neu sein, so dass die Figur diese indirekt mit informiert.

Der Verweis Parzivals auf die *sælde*, die ihm den Antritt des Gralserbes ermöglicht hat, macht zwar deutlich, dass die Übernahme der Herrschergewalt auf Munsalvæsche wesentlich von der Gnade Gottes abhängt, doch ist die verwandtschaftliche Beziehung grundlegend. Folgerichtig begreift Parzival den Gral am Ende seines Weges als Erbe.

Sigune jedoch verzichtet im Rahmen der ersten Begegnung mit dem Cousin darauf, diesen bezüglich der familiären Bande zu Titurel und Anfortas und bezüglich des sich daraus potentiell ergebenden Erbes der Gralskrone aufzuklären. Entsprechend verliert sie auch über die Erlösungsbedürftigkeit des Gralskönigs, der aufgrund einer schweren Verwundung dahinsiecht, nur durch die Kraft des Grals am Leben erhalten wird und der Ankunft eines ihm verheißenen Retters harrt, kein Wort. Dies gilt ebenso für die Bedingungen, unter denen Anfortas erlöst werden könnte. Dass Sigune diese Informationen nicht aus Unwissenheit unerwähnt lässt, wird deutlich, wenn später enthüllt wird, dass sie durch ihre Abstammung der Gralsgemeinschaft zugehörig ist und nur allzu genau um das Leiden des Anfortas weiß. Wie ihre Schilderungen im Rahmen des zweiten Treffens mit Parzival bezeugen, hat sie eine genaue Kenntnis vom Zustand des Gralskönigs (251,16-252,4; 255,17-255,19). Im Rückblick ist ihr diesbezügliches Schweigen gegenüber dem Helden ausgesprochen auffällig, zumal im Zuge der zweiten Begegnung deutlich wird, dass die Dame das Unglück des Gralskönigs sehr belastet:

> *diu sprach ‚sol mich iht gevröun,*
> *daz tuot ein dinc, ob in sîn töun*
> *læzet, den vil trûrgen man.‘* (253,19-253,22)

Das Redeverhalten, das Sigune an den Tag legt, als sie Parzival zum ersten Mal begegnet, zeigt sich somit ebenso analytisch geprägt wie jenes des extradiegetischen Erzählers. Darüber hinaus läuft es diesem mit Blick auf die konkrete zurückgehaltene Information parallel, schließlich verschweigt auch der extradiegetische Erzähler seinen Zuhörern zunächst, dass Parzival Anwärter auf die Gralskrone ist.

2.1.2. Die zweite Begegnung Sigunes mit Parzival

Während die Informationen zurückhaltende Rede Sigunes anlässlich der ersten Begegnung mit Parzival zwar das Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers spiegelt, jedoch kein expliziter Bezug zu dem poetologischen Konzept des ‚Parzival‘ hergestellt wird, findet sich ein solcher in der Beschreibung des zweiten Aufeinandertreffens der Figuren. Hier werden die Reden Sigunes durch die Wortwahl des extradiegetischen Erzählers in den Kontext des analytischen Erzählkonzepts eingeordnet: Kurz zuvor hat der Erzähler zu Beginn des

Bogengleichnisses festgestellt, dass es noch nicht an der Zeit sei, das Geheimnis um Titurel, den Hausherrn Munsalvæsches, dessen Burg sowie dessen Land zu lüften:

> *Wer der selbe wære,*
> *des freischet her nâch mære.*
> *der wirt, sîn burc, sîn lant,*
> *diu werdent iu von mir genant,*
> *her nâch sô des wirdet zît* (241,1-241,5).

Diese Wortwahl und damit auch das im Bogengleichnis entfaltete Konzept analytischen Erzählens greift er wieder auf, als Parzival direkt im Anschluss an sein Versagen auf Munsalvæsche zum zweiten Mal auf Sigune trifft: *mær vriesch dô der junge man* (249,9).

Der Erzähler macht deutlich, dass es für Parzival an der Zeit ist, einige ihm bisher verborgene Informationen zu erhalten, und es ist Sigune, der es zukommt, diese dem Protagonisten zu enthüllen. In kryptischer Weise ist Parzival soeben durch einen Gralsknappen verflucht worden: Dieser hat den Helden mit dem Hinweis verdammt, dass dieser es versäumt habe, dem Gralskönig eine Frage zu stellen (247,26-247,30). Die konkrete Frage benennt der Gralsknappe allerdings ebenso wenig wie die Hintergründe ihrer Notwendigkeit. Die an dieser Stelle fehlenden Informationen liefert nun Sigune nach, indem sie, die ihrem Cousin bei ihrem ersten Treffen das Leiden sowie die Möglichkeit einer Erlösung des Anfortas verschwiegen hat, dem Helden nun die Art seines Fehlverhaltens auf der Gralsburg erläutert:

> *‚iuch solt iur wirt erbarmet hân,*
> *an dem got wunder hât getân,*
> *und het gevrâget sîner nôt.‘* (255,17-255,19)

Des Weiteren benennt sie Munsalvæsche, Terre de Salvæsche und den Gralskönig Anfortas. Damit enthüllt sie jene Namen, die nicht allein Parzival bisher vorenthalten worden sind, sondern die darüber hinaus der extradiegetische Erzähler dem Rezipienten im Bogengleichnis mit Verweis auf eine spätere Enthüllung programmatisch verwehrt hat.

Weiterhin verborgen bleibt hingegen sowohl die Information, dass es sich bei dem Greis, den Parzival auf Munsalvæsche flüchtig zu Gesicht bekommen hat, um Titurel handelt, als auch die verwandtschaftliche Beziehung Parzivals zu Anfortas. Da Sigune *vier werdiu kint* (251,11) Frimutels anspricht, zu denen, wie später enthüllt wird, neben Anfortas auch die Mutter Parzivals gehört,[151] fällt es rückblickend ins Auge, dass sie die Verbindung des Helden

[151] Sigune scheint ihre eigene Mutter, die bereits gestorben ist, nicht mitzuzählen und stattdessen lediglich Anfortas, Trevrizent, Repanse de schoye und Herzeloyde – von deren Tod sie augenscheinlich keine Kenntnis hat – im Sinn zu haben.

zum Gralsgeschlecht auch dann nicht anspricht, als sie in Parzival ihren Cousin wiedererkannt hat. Zudem stellt sich die Frage, warum die Dame im Rahmen der Verfluchung Parzivals nicht erwähnt, dass dieser die Chance vertan hat, seinen eigenen Onkel – Anfortas – zu heilen.

Dies bleibt allerdings nicht das einzige Phänomen analytischer Kommunikation in den Reden Sigunes. Stattdessen lässt sich auch die Klage der Dame über Parzivals Scheitern, welche ihre Reden beschließt, hier einordnen. Einerseits zeigt sich diese Klage zurückgewandt und damit auflösend, indem sie Parzival das von ihm erwartete Verhalten und sein diesbezügliches Versagen benennt. Andererseits bildet sie jedoch den Ausgangspunkt für eine erneute Wissenszurückhaltung im Sinne des analytischen Prinzips, denn die Klage wirft zugleich die Frage nach einer Information auf. Diese fordert Parzival selbst in folgerichtiger Konsequenz ein: die Information, wie sein Versagen wiedergutzumachen ist. *‚ich wandel, hân ich iht getân.‘* (255, 23) Sigune erklärt eine solche Wiedergutmachung jedoch für unmöglich:

> *‚ir sult wandels sîn erlân,‘*
> *sprach diu maget. ‚mirst wol bekant,*
> *ze Munsalvæsche an iu verswant*
> *êre und rîterlîcher prîs.‘* (255,24-255,27)

Sie verflucht Parzival (255,12-255,20) und wendet sich von ihm ab: *‚iren vindet nu decheinen wîs / decheine geinrede an mir.‘* (255,28-255,29) Doch gerade diese nachdrückliche Ankündigung, von nun an zu schweigen, deutet zugleich an, dass sie Parzival möglicherweise noch nicht alle Informationen, die ihr zur Verfügung stehen, gegeben hat, d.h., dass es mehr zu erzählen gäbe. Besonders deutlich markiert wird dies dabei für den Rezipienten, indem Sigune an dieser Stelle unwissentlich jenen Begriff wiederholt, mit welchem der extradiegetische Erzähler kurz zuvor das Verhalten des Gralsknappen beschrieben hat. Als Parzival sich mit der Verfluchung durch den Knappen konfrontiert sieht, ringt er um eine Erklärung. Der Gefolgsmann des Anfortas verweigert jedoch eine Antwort. In diesem Rahmen heißt es: *Nâch den mæren schrei der gast: / gegenrede im gar gebrast.* (248,1-248,2) Kurz darauf ist es Sigune, die jede *geinrede* ablehnt.[152]

Es stellt sich nun die Frage, was Sigune an dieser Stelle verschweigt. Der Argumentationszusammenhang, in welchem sich die explizite Verweigerung einer weiteren Auskunft findet, scheint geeignet, um diesbezügliche Hinweise zu liefern: Ihre Äußerung folgt, wie bereits beschrieben, auf die Frage nach der Möglichkeit einer Wiedergutmachung. Ihre Aussage lässt sich entsprechend als Andeutung verstehen, dass es für Parzival durchaus

[152] Zum sparsamen und gezielten Gebrauch des Begriffs der *gegenrede* im ‚Parzival‘ vgl. Kapitel 2.2.2.1.1., S. 61.

einen Weg aus der Verdammung gäbe. – Und tatsächlich gibt es diesen Weg, wie sich später zeigen wird: Die Gnade Gottes, die dem reuigen Sünder zuteilwerden kann, ist es, die Parzival potentiell zu erlösen vermag.[153] In der dritten Begegnung Sigunes mit Parzival wird deutlich, dass Sigune die Gnade nicht nur als Faktor betrachtet, der Parzival einen Ausweg aus dem Zustand fern der *sælde* (255,20) eröffnen könnte, sondern dass die Dame auch nicht ausschließt, dass der Held mithilfe des göttlichen Erbarmens noch einmal zum Gral gelangen und die Gralskrone gewinnen kann.[154] Diese Möglichkeit jedoch verschweigt Sigune. Ihr kommunikatives Verhalten entspricht dabei nicht nur im Sinne einer Spiegelung dem analytischen Erzählkonzept, welches vom extradiegetischen Erzähler umgesetzt wird. Die Reflexion geht vielmehr darüber hinaus, indem Sigune dieses spezifische kommunikative Verhalten in Form einer einfachen, das eigene Tun benennenden Betrachtung andeutungsweise thematisiert.

2.1.3. Die dritte Begegnung Sigunes mit Parzival

‚sagt an, wie stêtz iu umben grâl? / Habt ir geprüevet noch sîn art?‘ (440,30-441,1), fragt Sigune im Rahmen ihrer dritten Begegnung mit Parzival. Es ist die erste Frage, die sie an den Cousin richtet, nachdem sie ihn erkannt hat, so dass eine besondere Relevanz und Dringlichkeit offenbar wird: Explizit forscht die Dame nach, ob der Held mittlerweile eine Wissenslücke zu schließen vermochte. Damit weist sie ihn zugleich nochmals darauf hin, dass es für ihn etwas zu erkennen gibt. Das Wissen um die Natur des Grals ist es, die es Sigune zufolge für den Helden zu entdecken gilt. Doch obwohl Parzival bereits seit Jahren auf der Suche nach dem Wunderstein ist, ist er nicht in der Lage, ihre Frage positiv zu beantworten: Der Gral präsentiert sich ihm nicht nur als unauffindbar, sondern auch als ausgesprochen rätselhaft. Der Held weiß so gut wie nichts über das Objekt seiner quälenden Sehnsucht.

Sigune empfindet Mitleid mit dem verzweifelten Cousin, verzichtet allerdings darauf, die Wissenslücke Parzivals durch die Bereitstellung von Informationen zu schließen. Um diesen Akt analytischer Kommunikation genauer zu erfassen, erscheint dabei die Art der zurückgehaltenen Information wesentlich: Was verschweigt sie? Was ist die Natur des Grals? Und wie lässt sich das in dieser Szene realisierte analytische Gebaren mit Blick auf die bisherige Kommunikationsweise der Figur einordnen?

Da Sigune in der vorherigen Begegnung die Gnade als möglichen Ausweg für Parzival verschwiegen hat, liegt es nahe, dass sie sich nun erkundigt, ob er die entsprechende

[153] Vgl. hierzu insbesondere Kapitel 2.2.2.2. und 3.3.
[154] Vgl. Kapitel 2.2.2.2.2., S. 89.

Wissenslücke mittlerweile zu schließen vermochte. Diese Annahme wird durch den Umstand gestützt, dass die Verbindung des Grals zur Gnade Gottes eine wesentliche Bedeutungskomponente des Wundersteins darstellt. Gnade bezeichnet dabei „als eine Art Kurzformel die unverfügbar-freie, heilvolle Zuwendung Gottes z[um] Menschen, die in Jesus Christus [...] ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat.“[155] Dass sich die Gnade Gottes besonders eindringlich in seiner Menschwerdung und der Opferung Christi zeigt, hebt auch Trevrizent hervor (462,16-462,24). Er betont, dass die Menschen in der Schuld Gottes stehen, da dieser seinen Sohn für ihre Sünden hingab (448,15-448,18). Mit diesem Gnadenakt, d.h. mit der Passion Christi, zeigt sich der Gral in vieler Hinsicht verbunden. Bedeutungsvoll ist in diesem Kontext insbesondere die Hostie, die eine Taube – als Sinnbild des Heiligen Geistes – [156] jeden Karfreitag vom Himmel herab zum Gral trägt: Die karfreitägliche, göttliche Spende der Hostie, die den Leib Christi bedeutet, erinnert an die Opferung des Gottessohns. Erst durch diese Hostie wird der Gral wirkungsmächtig. Wie bereits Wessels darlegt, weckt die Darstellung des Wundersteins zudem Assoziationen zu mittelalterlichen eucharistischen Legenden. Wessels verweist in diesem Kontext etwa auf eine Legende des 11. Jahrhunderts, in der beschrieben wird, dass ein verschütteter Mensch durch einen taubenartigen Vogel gespeist und am Leben gehalten wird: Der Vogel bringt ihm an jedem Tag, an dem seine Frau eine Messe für ihn lesen lässt, ein Stückchen weißen Brotes. Es finden sich folglich in dieser Erzählung „drei wichtige Elemente der Gralsymbolik [...], nämlich Taube, Hostie und die

[155] Greshake/Faber, Gnade, Sp. 772. Zu der konkreten Form, in der sich das göttliche Gnadenwirken realisiert, und dem Verhältnis zur Entscheidungsfreiheit des Menschen gibt es unterschiedliche Theorien. Von grundlegender Bedeutung war insbesondere die diesbezügliche Debatte zwischen Pelagius und Augustin: „Die Gnade besteht für Pelagius einmal in der Vernunftbegabtheit des Menschen, zum anderen in der Gabe des Gesetzes. Es ist Gnade, daß der Mensch schöpfungsmäßig in der Lage ist, Gottes Gesetz zu erfüllen. Pelagius betont also die Schöpfungsgnade, während Augustin die Erlösungsgnade hervorhebt.“ (Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, S. 113.) Augustin tritt für die Vorstellung der Erbsünde ein: Er geht davon aus, dass aufgrund der in Hochmut wurzelnden Tat Adams die gesamte Menschheit in Sünde gefangen ist, aus der sich der Einzelne nicht selbständig befreien kann. Bereits der Wille zu einer solchen Befreiung und die daraus resultierenden Verdienste des Einzelnen gehen auf die Gnade Gottes zurück, die dem Menschen eingegossen wird. Diese Gnade wird dem (erwählten) Menschen aus Liebe geschenkt; konstitutiv ist damit, dass sie sich nicht verdienen lässt. Augustins Konzepte setzten sich schließlich weitestgehend durch und prägten auch das Mittelalter (ebd., S. 116-121, 130). Der Frage, inwiefern sie sich im ‚Parzival‘ wiederfinden, ist insbesondere Wapnewski nachgegangen (Wapnewski, Wolframs ‚Parzival‘, S. 74-150). Bei entsprechenden Analysen sind dabei allerdings, wie Knaeble betont, „das literarische Spiel, die Brechungen und Perspektivierungen erzählender Texte mit in den Blick zu nehmen“ (Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 9): „Unter dem Fokus einer Laienkultur kann legitimerweise kaum mehr danach gefragt werden, welche theologischen Texte der Autor des *Parzival* gelesen haben könnte, er ist kein bloßer Übermittler von Theologie, sondern er wird als mit religiösem Gedankengut arbeitender Dichter verstanden. Religiöse Vorstellungen in der laikalen Literatur können dementsprechend, oder müssen sogar, jenseits eindeutiger direkter Einflussnahme gedacht werden.“ (Ebd., S. 17.)

[156] Loomis zufolge spiegelt sich in dieser Darstellung „a eucharistic doctrine which can be traced back to the fourth century, namely that it is the Third Member of the Trinity who descends on the bread and wine at the celebration of the mass and changes them into the body and blood of the Second Member.“ (Loomis, The Grail, S. 214.)

Kraft, körperlich zu nähren. [...] Aus dem Messbesuch der Frau ergibt sich, daß mit dem weißen Brot die Eucharistie gemeint ist.“[157] Andere Erzählungen schildern, dass die Hostie sich – wie der Gral des ‚Parzival‘ – nur von bestimmten Personen tragen lässt. Zudem existierte im Mittelalter die Vorstellung, dass die Eucharistie bzw. der Anblick der Hostie die Teilnehmer der Messe vor einem plötzlichen Tod bewahren und vor dem Altern schützen könne.[158] Entsprechend lässt sich der Gral u.a. als „Symbol der Eucharistie“[159] verstehen.

Auf die Passion Christi lässt sich auch der Phönix beziehen, der durch die Kraft des Grals zu Asche wird: Die Selbstverbrennung und Wiedergeburt des Vogels wurde im Mittelalter als Zeichen verstanden, das auf den Tod und die Auferstehung Christi verweist.[160] Es ist jedoch nicht allein der Bezug zur Opferung des Gottessohnes, der für die Verknüpfung des Grals mit der Gnade Gottes grundlegend wirkt: Auch der Zugang zum Gral wird durch diese ermöglicht, da die zukünftigen Diener durch eine Inschrift berufen werden müssen. Insbesondere die Gralsbotin Cundrie, die trotz einer besonderen Erbschuld ihres Geschlechts als Repräsentantin des Grals dienen darf, tritt vor diesem Hintergrund geradezu als lebender Beweis der Gnade Gottes auf.[161] Auch die Tischlein-Deck-Dich-Funktion des Wundersteins lässt sich u.a. als Zeichen göttlicher Gnade verstehen.[162] Der Gral ist zudem für niemandes *ougn âns toufes kraft* (813,19) sichtbar und die Burg Munsalvæsche lässt sich nicht durch eine gezielte Suche finden. Stattdessen muss sie unwissend gefunden, ihr Anblick entsprechend gnadenhaft gewährt werden (250,26-250,30). Und auch das Erringen der Gralskrone ist an das göttliche Erbarmen gebunden, wie Trevrizent betont (468,11-46814; 786,2-786,12).[163] Als der Gral Parzival zu sich beruft, wertet Cundrie dies entsprechend als Gnadenakt Gottes (781,3-781,4). Es ist somit festzuhalten, dass, wie auch Fuchs-Jolie betont, der Gral für Parzival „den Status der Huld Gottes [...] unmittelbar repräsentiert“[164].

„Der Gnade [...] entspricht als Korrespondens im Menschen die Demut, *humilitas*. Verharren in *hôchvart*, *superbia*, trennt von Gottes Gnade.“[165] Folgerichtig verlangt auch der Gral – als Medium der göttlichen Huld – von seinen Dienern insbesondere diese Tugend.[166]

---

[157] Wessels, Wolfram zwischen Dogma und Legende, S. 251.
[158] Ebd., S. 250-255; Ranke, Zur Symbolik des Grals bei Wolfram von Eschenbach, S. 39. Vgl. zudem Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 33; Schirok, Themen und Motive, S. 393; Ernst, Neue Perspektiven zum ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach, S. 89.
[159] Wessels, Wolfram zwischen Dogma und Legende, S. 252. Vgl. auch Barber, Der Heilige Gral, S. 212.
[160] Vgl. Haferland, Parzivals Pfingsten, S. 277; Tax, *Felix culpa* und *lapsit exillis*, S. 462.
[161] Vgl. hierzu Kapitel 3.2.
[162] Blank, Mittelalterliche Dichtung oder Theologie?, S. 142.
[163] Vgl. Kapitel 3.3.
[164] Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, S. 442.
[165] Wapnewski, Wolframs ‚Parzival‘, S. 139.
[166] Dies zeigt sich eindringlich am Schicksal des Anfortas, dessen Verstoß gegen die Gebote des Grals als Zeichen des Hochmuts bewertet (478,30-479,2) und schwer bestraft wird. Die Demut wird aber auch an anderen

Diese Bedeutungskomponente des wunderbaren Gegenstandes wird durch einige der Assoziationen, die mit der Steinform einhergehen, unterstrichen. So führt Wisniewski die im ‚Parzival' vorliegende Gestaltung des Grals auf Erzählungen zurück, die von Edelsteinen berichten, die Luzifer im Zuge seines durch Hochmut verursachten Sturzes verlorengingen und die im Anschluss hieran in den Besitz der Menschen bzw. Marias – die die Steine durch ihre besondere Demut verdiente – gelangten.[167] Ranke hingegen plädiert für eine andere Inspirationsquelle für die Steingestalt und die Verknüpfung des Grals mit der Demut: den Paradiesstein Alexanders des Großen.[168] Diesen beschreibt etwa der ‚Straßburger Alexander' als Mahnung an den Herrscher, von Hochmut und Unersättlichkeit abzulassen und sich einem gottgefälligen Leben in Demut zuzuwenden, um der Gnade teilhaftig zu werden (V. 6423-6498, 6646-6798).

Vor dem Hintergrund der beschriebenen christlichen Assoziationen, die der Gral evoziert, ist festzuhalten, dass der Wunderstein im ‚Parzival' sowohl als Medium der Gnade wie auch als Mahnung zur Demut fungiert; beide Funktionen sind gleich den zwei Seiten einer Medaille miteinander verbunden. Obgleich die Verknüpfung mit der Gnade somit als ein zentrales Charakteristikum des Grals erscheint, ist es allerdings für den wunderbaren Gegenstand im ‚Parzival' kennzeichnend, dass sich seine Bedeutung darin nicht erschöpft: Der Gral wirkt als Medium der Kommunikation Gottes mit den Menschen auf Munsalvæsche bzw. als „Lenkungsinstrument des göttlichen Willens"[169] und als Prüfstein, da er sich nur von der vollkommen reinen Gralskönigin tragen lässt. Zudem weist der Stein auch eine kosmologische Dimension[170] sowie Bezüge zum Orient[171] auf; darüber hinaus wird er in

---

Stellen als eine wesentliche Forderung des Grals präsentiert. So berichtet Trevrizent, dass die Getreuen des Anfortas eines Tages auf dem Gral die Nachricht gelesen haben, dass ein Ritter kommen und den kranken König heilen werde. Bedeutungsvoll ist hierbei, dass diese Trost versprechende Botschaft nicht während der zahlreichen Heilungsversuche erscheint, die die Getreuen des Anfortas unternehmen. Stattdessen zeigt sie sich erst, als die Gemeinschaft in der Anerkennung der Vergeblichkeit ihrer Bemühungen demütig vor dem Gral in die Knie gegangen ist (483,19-483,23): Der Gral zeigt sich eng verbunden mit der Demut. (So auch Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 142. Vgl. des Weiteren Johnson, Doing his own Thing, S. 92-93.)

[167] Wisniewski, Wolframs Gralstein und eine Legende von Lucifer und den Edelsteinen, S. 44-48, 66.

[168] Ranke, Zur Symbolik des Grals bei Wolfram von Eschenbach, S. 43-48. Vgl. zudem Loomis, The Grail, S. 209, 213-214, 216. Beide nehmen dabei einen lateinischen Text in den Blick, da der Paradiesstein hierin als unscheinbar (*exilis*) bezeichnet wird (Ranke, Zur Symbolik des Grals bei Wolfram von Eschenbach, S. 43). Bumke weist hingegen darauf hin, dass eine Orientierung an dem ‚Straßburger Alexander' wahrscheinlicher ist (Bumke, Die Wolfram-von-Eschenbach-Forschung seit 1945, S. 257).

[169] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 142.

[170] Vgl. ebd., S. 118, 141. Flegetanis hat den Namen des Grals in den Sternen gelesen (454,17-454,23). Zudem fallen zentrale, durch Botschaften des Grals geprägte Geschehnisse – wie die Berufung Parzivals und der erste Besuch des Helden auf Munsalvæsche – mit besonderen Planetenkonstellationen zeitlich zusammen (492,23-493,8; 782,1-782,17).

[171] Die Schrift des Flegetanis wird durch Kyot in Toledo entdeckt, einem Ort, der als Zentrum der Übersetzung arabischer gelehrter Schriften ins Lateinische fungierte (ebd., S. 243; Ernst, Wolframs Gral und der Schatz der Templer, S. 196). Darüber hinaus stellt Bumke fest, dass das Gralsreich auf Munsalvæsche an die

seiner Bedeutung durch die Darstellung der Gralsgemeinschaft geprägt, die sich in vieler Hinsicht an Beschreibungen des Templerordens anzulehnen scheint.[172] Diese Dimensionen des Grals lassen sich zwar an die Bedeutung des Grals als Stein der Gnade anschließen,[173] doch weisen sie zugleich darüber hinaus. Dies gilt auch für die zahlreichen Kräfte und Eigenschaften des Grals, denen nicht nur eine Verbindung zur Gnade innewohnt, sondern die darauf ausgelegt sind, vielfältige Assoziationsmöglichkeiten zu eröffnen. Dies trifft in besonderem Maße auf die Gestaltung als Stein,[174] den Namen *lapsit exillîs*[175] und die Tischlein-Deck-Dich-Funktion[176] zu. Im ‚Parzival' wird der Gral von Anfang an als Rätsel in

---

mittelalterlichen Beschreibungen des sagenhaften christlichen Reiches erinnert, über das – so die Annahme im Mittelalter – der Priesterkönig Johannes in Indien herrschte (Bumke, Parzival und Feirefiz, S. 250-254).

[172] Bumke, Die Utopie des Grals, S. 73; Ernst, Wolframs Gral und der Schatz der Templer, S. 204-209. Zur These einer globalen politischen Bedeutung bzw. Herrschaftsmacht des Grals vgl. Bumke, Die Utopie des Grals, S. 72-73; Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 182; Green, Über die Kunst des Erkennens in Wolframs ‚Parzival', S. 59; Deinert, Ritter und Kosmos im ‚Parzival', S. 59; Ernst, Wolframs Gral und der Schatz der Templer, S. 202, 209; Blank, Die positive Utopie des Grals, S. 344; Hasty, Bounds of Imagination, S. 58. Kritisch dazu: Pratelidis, Tafelrunde und Gral, S. 51.

[173] Dass die Verknüpfung mit der Himmelskunde, in der sich im Roman vorrangig (ursprünglich) nicht-christliche Figuren auskennen, einer christlichen Bedeutung des Grals nicht entgegensteht, legt Deinert dar. (Deinert, Ritter und Kosmos im ‚Parzival', S. 32-33, 121, 138-139.) Er führt an, dass die Überlegenheit der arabischen Himmelskunde im Mittelalter nicht infrage gestellt wurde. Zugleich herrschte jedoch die Vorstellung vor, dass erst die Taufe Einsicht in die wahre Bedeutung der sternkundlichen Erkenntnisse ermöglicht. (Ebd., S. 87.) Zudem erfuhr die Astrologie eine christliche Umprägung: Die Sterne sind aus dieser Perspektive „Gottes Schöpfung und somit keine selbständigen Schicksalsmächte. [...] Mit den Kräften und Bewegungen, die Gott ihnen verliehen hat, jedem Gestirn nach seiner Art, führen sie seinen Willen aus. Da der ganze Bereich der irdischen Natur ihrem lenkenden Einfluß unterliegt, sind sie Vermittler der göttlichen Kräfte, die als Gnadenwirkung auf die Erde einströmen." (Ebd., S. 139. Vgl. zudem ebd., S. 15, 32-34, 42.) Und auch die Parallelen zwischen der Gralsgemeinschaft und den Templern stehen einer Interpretation des Grals als Medium göttlicher Huld nicht entgegen, wie anhand der Deutung Ernsts offenbar wird: „Angesichts der teilweise ‚schlechten Presse' der Templer [...] erklären sich [...] Wolframs Versuche einer politisch-apologetischen Mythenbildung in fiktionalem Gewand, nach der etwa der Reichtum der Templer nicht von geldgierigen Rittern zusammengerafft, sondern von Gott gnadenhaft durch den Gral beschert wird." (Ernst, Wolframs Gral und der Schatz der Templer, S. 209.)

[174] Die Thesen zu möglichen Quellen bzw. Bezugspunkten Wolframs sind so zahlreich wie unterschiedlich (vgl. etwa Barber, Der Heilige Gral, S. 210-211; Johnson, Doing his own Thing, S. 80-81, 90-91; Ranke, Zur Symbolik des Grals bei Wolfram von Eschenbach, S. 43-48; Loomis, The Grail, S. 209, 213-214, 216; Wisniewsi, Wolframs Gralstein und eine Legende von Lucifer und den Edelsteinen, S. 44-66; Bumke, Die Wolfram-von-Eschenbach-Forschung seit 1945, S. 204, 217; Mertens, Der Stoff, S. 270-271, 282; Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 138; Schäfer, Der Templerorden und seine Bedeutung im ‚Parzival' Wolframs und im ‚Jüngeren Titurel', S. 59; Hendrichs, Das Geheimnis des Grals, S. 57-58; Mertens, Der Gral, S. 72). Die Vielfalt und Vielzahl der Hypothesen bezeugt dabei insgesamt, dass Wolfram es gerade nicht darauf abgesehen hat, seinen Gral mit einem konkreten Stein zu identifizieren. (So auch Bumke, Die Wolfram-von-Eschenbach-Forschung seit 1945, S. 257. Vgl. zudem Groos, Romancing the Grail, S. 120.)

[175] Die lateinisch klingende Bezeichnung ist unverständlich bzw. lässt sich in verschiedenster Weise deuten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Wolfram bewusst eine rätselhafte Bezeichnung gewählt hat. (Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 139-140.)

[176] Sie weckt verschiedene Assoziationen, ohne dass eine Festlegung auf eine Bedeutung möglich wäre. (Vgl. hierzu Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 126-127; Hendrichs, Das Geheimnis des Grals, S. 41-42; Falk, Der Gral, die Sünde und die Gnade bei Wolfram von Eschenbach, S. 165; Blank, Mittelalterliche Dichtung oder Theologie?, S. 142; Ernst, Wolframs Gral und der Schatz der Templer, S. 200; Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 176, 180, 188-189, 212.)

Szene gesetzt: Hier „wird die Unbestimmtheit des Gegenstandes zu dessen wesentlichstem Merkmal“[177].

Die Schwierigkeit, den Gral eindeutig zu greifen, spiegelt dabei in gewisser Weise die Unmöglichkeit, die Größe und Rätselhaftigkeit der göttlichen Gnade zu erfassen: Diese entzieht sich – ebenso wie der Gral – letztlich dem menschlichen Verstand, wie der Roman eindringlich vor Augen führt (797,23-797,25). Die Bedeutungsoffenheit führt jedoch zugleich über jede eindeutige Lesart weit hinaus.

Zu beachten ist zudem, dass sich der Gral ungeachtet der christlichen Dimension einer Einordnung in kirchliche Zusammenhänge verweigert und eher in dem Kontext der Laienfrömmigkeit zu verorten ist, die den ‚Parzival‘ in vieler Hinsicht prägt.[178] Wesentlich ist in diesem Zusammenhang, dass der Wunderstein sowohl an der Transzendenz als auch an der Immanenz bzw. der adelig-höfischen Kultur teilhat und durch diese geprägt ist.[179] Dieser Befund spricht allerdings nicht gegen eine auf die Gnade ausgerichtete Interpretation des Grals, schließlich zeigt sich auch das Prinzip des Erbarmens anschlussfähig an die weltliche Adelskultur: So beschreibt Althoff die Huld als „Zentralbegriff der mittelalterlichen Herrschaftsordnung“[180], der im Rahmen herrschaftlicher Hierarchien und rechtlicher Strafmaßnahmen ebenso von Relevanz war wie im Kontext literarischer Minnekonzepte.[181]

Insgesamt ist festzuhalten, dass der Wunderstein als vielschichtiges, poetisches Gebilde einen Mehrwert besitzt, der eine eindimensionale Betrachtung verbietet. Dies gilt es stets mitzudenken, wenn im Folgenden insbesondere die Deutung des Grals als Stein der Gnade für die Untersuchung herangezogen wird.

Vor dem Hintergrund der beschriebenen, engen Verbindung des Wundersteins mit dem Prinzip der Gnade liegt es nahe, dass Sigunes Frage nach der Natur des Grals auf eben diese Bedeutungsdimension des wunderbaren Gegenstandes zielt, da sie damit direkt an den Schluss ihres vorhergehenden Gespräches mit Parzival anknüpft: Sie erkundigt sich, ob er die von ihr analytisch offengelassene Wissenslücke inzwischen geschlossen, d.h., ob er die Gnade Gottes als potentiellen Ausweg aus seiner Verdammung erkannt hat.

Die in der Frage implizite Konkretisierung des zurückgehaltenen, durch Parzival zu erwerbenden Wissens wird dabei durch indirekte, andeutende Thematisierungen dieses

---

[177] Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 113; vgl. zudem ebd., S. 17, 110-113, 217-218, sowie Barber, Der Heilige Gral, S. 201.
[178] Vgl. hierzu Bumke, Die Wolfram-von-Eschenbach-Forschung seit 1945, S. 166.
[179] Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 176, 180, 188-189; S. 212, Anm. 104.
[180] Althoff, Huld, S. 199. Vgl. auch Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, S. 435.
[181] Althoff, Huld, S. 201-202. Vgl. auch die Ausführungen Ehrismanns zum Gebrauch des Begriffs *genâde* in der höfischen Literatur (Ehrismann, Ehre und Mut, Âventiure und Minne, S. 80-82). Zur Analogie zwischen der Gnade Gottes und der Huld einer Dame vgl. zudem Kapitel 4.2.

Wissens weiter verstärkt. In diesem Rahmen erscheint u.a. die Vorbildrolle Sigunes zentral, lebt sie doch dem Protagonisten in ihrem Dasein als Klausnerin eine schuldbewusste, auf die Gnade Gottes ausgerichtete Haltung anschaulich vor.[182]

2.1.4. Die tote Sigune

Erst als Parzival ein viertes Mal auf Sigune trifft, weiß er um die ihm so lange fehlende Information, hat er die Gnade Gottes erfahren. Er, am Ziel seines Weges angelangt, findet Sigune tot und damit – wenn auch auf andere Weise – ebenfalls erlöst. Der enge Bezug zwischen Parzivals Schicksal und Sigune bzw. Sigunes Erzählen wird hierbei durch ihren Tod noch einmal verdeutlicht: Ihr Erzählen hat ein Ende gefunden; es ist nun, da Parzival zum Gralskönig geworden ist, nicht länger vonnöten.

Sigune hat den Weg des Cousins begleitet und als wesentliche intradiegetische Erzählinstanz gewirkt. Oftmals hat sie dabei, wie gezeigt wurde, zentrale Informationen nicht preisgegeben: Ihre Reden erweisen sich in vieler Hinsicht durch jenes Konzept des analytischen Erzählens geprägt, welches im Bogengleichnis erläutert wird. Dass das Verstummen Sigunes mit dem Moment zusammenfällt, in dem Parzival sein Heil[183] gefunden hat, deutet darauf hin, dass ihr Erzählen wirksam war, dass es auf ein Ziel hinläuft, welches nun, zum Zeitpunkt des letzten Aufeinandertreffens der beiden Figuren, erreicht ist. Dass es gerade die Wendungen und Haken – d.h. die analytisch geprägten Elemente – der Kommunikation Sigunes sind, die dazu beitragen, Parzival zu seinem Heil zu führen, soll im Folgenden im Rahmen einer Funktionsanalyse des intradiegetischen analytischen Erzählens der Dame gezeigt werden.

2.2. Funktionen des intradiegetischen analytischen Erzählens

Die Vermutung liegt nahe, dass das analytische Erzählen auf intradiegetischer Ebene wie das spezifische Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers beispielsweise dazu dient, das Nachempfinden der Handlung durch den Rezipienten des ‚Parzival' zu fördern. Obgleich eine intradiegetische Erzählinstanz aufgrund der narrativen Schwelle nicht in der Lage ist, sich direkt an das Publikum zu wenden, vermag schließlich auch eine Informationslücke, die durch eine Figur der erzählten Welt geschaffen wird, eine Spannung und Unsicherheit aufseiten der Zuhörer zu bewirken. Die Figur, welche in diesem Fall gleichsam als Stellvertreter des extradiegetischen Erzählers fungiert, kann mit ihrem Erzählen entsprechend dazu beitragen,

[182] Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.2.2.
[183] Vgl. hierzu Kapitel 3.3., S. 164-165.

die Erfahrung, die das Publikum im Rezeptionsprozess macht, etwa an jene Parzivals anzunähern, der sich über weite Strecken in vielerlei Hinsicht unwissend zeigt. Zugleich wohnen Figurenreden jedoch auch Wirkungsmöglichkeiten inne, die spezifisch an intradiegetische Erzählinstanzen gebunden sind. So kann allein intradiegetisches Erzählen Folgen auf der Ebene der erzählten Welt nach sich ziehen, etwa, indem der Weg des Helden durch die spezifische Erzählweise beeinflusst wird. Insgesamt ergibt sich damit potentiell ein breites Funktionsspektrum intradiegetischer analytischer Erzählungen.[184]

2.2.1. Extradiegetische Funktionen

Als Beispiel für ein Phänomen schrittweise enthüllenden Erzählens auf intradiegetischer Ebene, das eine Wirkung aufseiten der Rezipienten des ‚Parzival' mit sich bringt, kann das bereits erwähnte Zusammenspiel jener Reden des Orilus und Sigunes gelten, die den Tod Schionatulanders thematisieren. Die Dame füllt eine Informationslücke, die Orilus kurz zuvor gelassen hat, da er in seinem Bericht über die vollbrachte Tötung eines Ritters den Namen des Gegners und die Umstände des Kampfes nicht benennt (135,19-135,24). Da Parzival dem Ort, an dem Orilus auftritt, zu diesem Zeitpunkt bereits den Rücken gekehrt hat, nimmt er die Rede des Herzogs nicht wahr. Aufseiten des Publikums allerdings wird potentiell eine Wissenslücke geschaffen, die erst in dem Moment geschlossen wird, wenn Sigune den Bericht des Orilus um die Identität des Getöteten und die Hintergründe der Tat ergänzt. Die Tat erhält in diesem Rahmen eine grundlegend neue Bedeutung. Zunächst wird sie durch Orilus als ruhmbringender Beweis für sein Ansehen herangezogen: *‚ich hân dicke prîs bezalt / und manegen ritter ab gevalt'* (135,3-135,4). Diese Worte schickt der Herzog der Schilderung seiner Bluttat voran. Kurz darauf jedoch wirft das Leid Sigunes ein neues, negatives Licht auf den siegreichen Ritter sowie die Geschehnisse. Hier treffen zwei Perspektiven aufeinander, die so gegensätzlich sind wie nur möglich: Auf der einen Seite steht der Täter, der einzig den Ruhmerwerb, nicht jedoch das Opfer sieht. Auf der anderen Seite findet sich die trauernde Dame, die das Opfer in ihren Armen hält. Durch diese Gegenüberstellung der Perspektiven wird die Ambivalenz des ritterlichen Kampfes eindringlich herausgestrichen. Die stufenweise enthüllenden Reden der Figuren veranschaulichen zudem die Perspektivenvielfalt bzw. die Relativität einzelner Perspektiven. Vor dem Hintergrund, dass das analytische Erzählen des

[184] Wie bereits angedeutet, kann es sich eine Untersuchung der Funktionen bzw. Wirkungen eines mittelalterlichen Textes aufgrund fehlender Belege hinsichtlich der Reaktionen der zeitgenössischen Rezipienten nicht zum Ziel setzen, diese Reaktionen bzw. Wirkungen zu rekonstruieren. Jedoch lässt sich analysieren, welche Wirkungen im Text selbst angelegt sind. Der Umstand, dass jede im Folgenden angenommene Wirkung entsprechend lediglich als potentielle Wirkung anzusehen ist, ist auch dort, wo nicht noch einmal explizit hierauf hingewiesen wird, stets mitzudenken.

Orilus jenes des extradiegetischen Erzählers spiegelt, fällt die Verknüpfung zwischen der Erzählweise und der Relativität der Perspektive des jeweiligen Erzählers potentiell auch auf den extradiegetischen Erzähler zurück. Der Hinweis auf diese Relativität der extradiegetischen Erzählerperspektive mithilfe einer intradiegetischen Spiegelung würde dann andere, ebenfalls auf eine solche Wirkung ausgerichtete Erzählelemente ergänzen. Bumke weist in diesem Zusammenhang etwa auf den teilweise zum Widerspruch auffordernden Humor des extradiegetischen Erzählers hin: „Die Simplizität mancher Kalauer und die Abgeschmacktheit mancher Witze könnten ein Indiz dafür sein, daß der Erzähler es geradezu darauf angelegt hat, einen Widerspruch besonders seiner Zuhörerinnen zu provozieren. In diesem Sinn zielt die Komik auch auf die Relativierung der Erzählerperspektive.“[185] Demselben Zweck dürfte der Rückgriff auf Sentenzen, die im Kontext unpassend erscheinen, dienen.[186] So wird die absolute Gültigkeit einzelner Perspektiven sowohl auf intradiegetischer wie auf extradiegetischer Ebene mithilfe unterschiedlicher Strategien infrage gestellt. Damit werden die Rezipienten im Sinne des u.a. im Prolog reflektierten Erzählkonzepts dazu angeleitet, zu einer eigenen Perspektive zu finden.

Daneben wohnt dem Bericht Sigunes noch eine zweite Funktion auf extradiegetischer Ebene inne: Indem sie Orilus als Bruder Lähelins, des Usurpators zweier Erbreiche des Protagonisten, kennzeichnet, bezeugt sie eine Verbindung zwischen Parzival und jenem Mann, dessen Gattin der Protagonist soeben Gewalt angetan hat. Dem Rezipienten wird auf diese Weise in kleinen, nachvollziehbaren Schritten Einsicht in das weitgespannte Beziehungsnetz gegeben, das entscheidend dazu beiträgt, die Einheit des episch breiten Werkes zu bewahren.

An einigen Stellen werden die Äußerungen Sigunes durch den extradiegetischen Erzähler ganz explizit in Hinsicht auf die Wirkung aufseiten seines Publikums betrachtet:

> *nu hœrt in rehter nennen,*
> *daz ir wol müget erkennen*
> *wer dirre âventiur hêrre sî* (140,11-140,13).

---

[185] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 228. Vgl. auch Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 206, sowie Dimpel, *er solts et hân gediuhet nider*, S. 265-268: Dimpel nimmt den Kommentar des Erzählers, Gawan hätte Orgeluse auch einfach überwältigen können, anstatt ihr zu dienen (601,17-601,19), in den Blick: Diese Bemerkung „ist [...] zu den übrigen Ausprägungen der Erzählerperspektive und zu nahezu allen Figurenperspektiven, soweit sie zu diesem Thema profiliert sind, ‚kontradiktorisch‘ ausgerichtet – sie läßt sich nur mit den impliziten Perspektiven der diskreditierten Figuren Meljakanz und Urjans koordinieren. [...] Zudem geht der [...] Passage die Verurteilung von Urjans voraus, die breit ausgestaltet ist.“ (Ebd., S. 267.) Dimpel wertet den Kommentar deshalb als unzuverlässig (ebd., S. 265-268).

[186] Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 159.

Mit diesen Worten richtet sich der extradiegetische Erzähler, kurz bevor Sigune Parzival seinen Namen entdeckt, an seine Zuhörer. Er überträgt der Cousine des Protagonisten damit explizit die Aufgabe, Informationen zu benennen, die er dem Publikum bis zu diesem Zeitpunkt vorenthalten hat, indem er den Helden unbezeichnet gelassen bzw. den Namen nicht als jenen des Protagonisten enthüllt hat (39,26). Die Auskunft bezüglich des Namens erhält der Rezipient nun zeitgleich mit Parzival selbst; die Erfahrung, die der Rezeptionsprozess für den Rezipienten bedeutet, wird jener der Figur angenähert.[187] Auf diese Weise werden der Nachvollzug der Handlung und das Mitleiden durch den Zuhörer, das eine zentrale Stellung im Konzept des Romans einnimmt, gefördert. Unabdingbar hierfür ist die intradiegetische Erzählinstanz, schließlich vermag allein sie dem innerhalb der erzählten Welt angesiedelten Protagonisten Informationen bereitzustellen. Wie im Rahmen der Darstellung der Perspektivenvielfalt und -relativität stellen die in das analytische Erzählen des extradiegetischen Erzählers eingebundenen Figurenreden dabei ein Mittel unter anderen dar, die auf eine emotionale Einbindung bzw. eine Annäherung der Erfahrung des Publikums an die Erfahrung des Helden ausgerichtet sind. So nutzt der extradiegetische Erzähler das Stilmittel der Beschreibung – welches im höfischen Roman üblicherweise vorrangig der Illustration adeliger Sachkultur dient – um Effekte der Komik und der Verwunderung zu erzielen und mit diesen eine affektive Einbeziehung des Publikums zu erreichen. Diesem Zweck, und weniger der anschaulichen Darstellung, arbeiten auch die ausgefallenen, nicht selten befremdlichen sprachlichen Bilder zu.[188] Zu nennen ist außerdem die Bezugnahme auf die Lebenswelt der Zuhörer, die der Erzähler beispielsweise realisiert, indem er auf lokale kulinarische Spezialitäten verweist (184,24-184,25), die Anger und Kamine der Gralsburg ausführlich würdigt und mit zeitgenössischen Beispielen vergleicht (227,9-227,13; 230,12-230,14), die Turnierfahrt des jungen Trevrizent geographisch präzise nachvollzieht (497,21-499,10) und in seiner Figurendarstellung an reale Personen anknüpft.[189] „Er inszeniert

[187] So auch Green, Über die Kunst des Erkennens in Wolframs ‚Parzival', S. 51. Green hält fest, dass diese Wirkung sich in der Rezeption moderner Editionen des Werkes nicht entfalten kann: „When we pick up a modern edition of Wolfram's romance we know its title and hence that its hero is called Parzival, whereas in the narrative itself this detail is released only at 140,16" (Green, The Art of Recognition in Wolfram's *Parzival*, S. 15). Lediglich ein außergewöhnlich aufmerksamer mittelalterlicher Zuhörer konnte möglicherweise aufgrund der Vorausdeutung des Erzählers auf die Geburt der als herausragend schön beschriebenen Helden Beacurs und Parzival (39,22-39,28) anlässlich der späteren Schilderung der unübertroffenen Schönheit, die den ungenannten Sohn Herzeloydes auszeichnet (122,13), zu der Vermutung gelangen, dass es sich bei diesem um den zuvor erwähnten Parzival handeln könnte. (Ebd., S. 17-19.)

[188] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 222-223. Bumke veranschaulicht dies u.a. anhand der Darstellung Antikonies, die aufgrund ihrer zierlichen Taille mit einem Hasen am Spieß verglichen wird (409,26-409,30), sowie der Beschreibung einer Burg (564,27-564,12), in der das Bauwerk zu einem pfauenähnlichen Wesen wird (ebd.).

[189] Mertens, Geschichte und Geschichten um den Gral, S. 239-245. Vgl. zudem Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CXXVII.

sozusagen Schattenspiele der Gegenwart. Darunter verstehe ich das Spiel mit realen Figuren und Institutionen, wie den Anjou, dem walisischen Herrscherhaus, den Templern, Lohengrin und den Brabantern sowie Priester Johannes.“[190] Zudem greift der Erzähler des ‚Parzival‘ mithilfe von Sentenzen das Weltwissen und die Erfahrung des Publikums auf. Beispielsweise unterstreicht der Erzähler mit einem Sprichwort die Unbeständigkeit menschlichen Glücks (103,23-103,24), bevor er auf die Nachricht vom Tod Gahmurets zu sprechen kommt.[191]

Das besondere Potential erzählender Figuren, die in der Lage sind, (indirekt) parallel als informierende Instanz für Adressaten auf beiden narrativen Ebenen zu fungieren, wird auch in anderen Reden Sigunes ausgeschöpft. Dies gilt etwa für ihre Äußerungen anlässlich der zweiten Begegnung mit ihrem Cousin: Zu deren Beginn wird die trauernde Dame ausdrücklich als Instanz eingeführt, die Parzival Informationen bieten wird (249,9). Die informierende Funktion bezieht sich damit primär auf den Protagonisten. Allerdings wird zugleich durch die Wortwahl ein Bezug zum kurz zuvor eingefügten Bogengleichnis herstellt, in dessen Rahmen der extradiegetische Erzähler seinem Publikum explizit eine Auskunft verweigert hat. Dadurch wird potentiell die Aufmerksamkeit der Rezipienten geschärft: Durch die Wortwahl wird eine baldige Aufklärung nahegelegt, die Sigune dann tatsächlich leistet. Die Dame gibt – mit Ausnahme der Identität des geheimnisvollen Greises im Nebenzimmer des Festsaals Munsalvæsches, welche erst Trevrizent Parzival in Verbindung mit der Enthüllung der familiären Beziehung zur Gralsgemeinschaft offenbart –[192] jene Informationen preis, die der extradiegetische Erzähler im Zuge seiner Reflexion des Erzählkonzepts zurückgehalten hat. Die Aufklärung erfolgt jedoch erst spät: Zunächst wird das Publikum gezwungen, die rätselhaften Szenen auf Munsalvæsche in ebensolcher Ahnungslosigkeit mitzuerleben wie der Held selbst. Zugleich wird den Rezipienten durch die Kommentare des extradiegetischen Erzählers vermittelt, dass Parzival ein folgenreicher Fehler unterlaufen ist. – Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung der Unwissenheit und Orientierungslosigkeit einerseits sowie der expliziten Thematisierung des analytischen Erzählkonzepts andererseits dürfte der Zuhörer nun umso gespannter der Auflösung harren und die endlich durch Sigune gegebenen Informationen demgemäß mit sehr viel größerer Aufmerksamkeit aufnehmen als *ein ulmiger stoc* (241,30). Zugleich dürfte die Enthüllung einiger der kurz zuvor zurückgehaltenen Informationen die Rezipienten darin bestärken, auch mit Blick auf andere rätselhafte

[190] Mertens, Geschichte und Geschichten um den Gral, S. 245.
[191] Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 159.
[192] Zur Funktion des erneuten Verschweigens der Verwandtschaftsverhältnisse durch Sigune im Rahmen der zweiten Begegung mit Parzival vgl. Kapitel 3.3.

Geschehnisse und Reden auf eine Auflösung zu hoffen und sich entsprechend auf das analytische Erzählen einzulassen.

Erneut wird hier, wie beschrieben, die einzig der intradiegetischen Erzählinstanz inhärente Möglichkeit genutzt, (indirekt) Zuhörer beider narrativer Ebenen gleichzeitig zu informieren und auf diese Weise eine Annäherung des Erlebens der Rezipienten an jenes Parzivals zu erreichen. Die Parallelsetzung zeigt sich dabei gerade in dieser Szene ausgesprochen eng. So ist nicht mit Gewissheit zu entscheiden, auf welcher Ebene der extradiegetische Erzähler jene Prüflinge ausmacht, die angesichts des Leides Sigunes ihre *triuwe* beweisen müssen, d.h., ob er an dieser Stelle die intradiegetische Figur Parzival oder den eigenen Rezipienten ins Auge fasst:

> *swenz niht wolt erbarmen,*
> *der si sô sitzen sæhe,*
> *untriwen ich im jæhe.* (249,18-249,20)

Da das Erzählkonzept des Romans jedoch nicht auf eine vollständige Parallelsetzung des Rezipienten mit dem Helden abzielt, sondern das Publikum zugleich zu einer reflektierenden (und damit bisweilen distanzierten) Haltung finden soll (2,15-2,16), wird diesem an einigen Stellen ein Wissensvorsprung gewährt. Dies geschieht etwa, indem den Zuhörern das analytische Erzählkonzept – insbesondere mithilfe des Bogengleichnisses – vorgestellt bzw. bewusstgemacht wird. Das resultierende Wissen des Publikums bezüglich des analytischen Erzählens eröffnet dem extradiegetischen Erzähler besondere Möglichkeiten: So erlaubt es ihm u.a. ein Spiel mit den Mechanismen des Erzählkonzepts, wie er es beispielsweise realisiert, wenn er zu verstummen erwägt und damit eine Spannung aufseiten der Rezipienten evoziert (401,26-401,29).

Darüber hinaus erweist sich dieser Wissensvorsprung, der auf den Betrachtungen des Erzählkonzepts durch den extradiegetischen Erzähler basiert, auch für die Wirkung der Reden Sigunes als bedeutsam. Allein der Wissensvorsprung ermöglicht es dem Publikum, zeitweilig die Perspektive des Helden, die ihm aufgedrängt wird, und damit den rein mitleidenden Rezeptionsakt zu durchbrechen. An diesen Stellen vermag das Publikum potentiell eine – gegenüber jener durch den Helden erlebten – differente Wirkung der intradiegetischen Erzählungen wahrzunehmen.

Das Wissen des Publikums um die Prinzipien des analytischen Erzählens verleiht etwa dem Bericht Sigunes über die Besonderheiten des Schwertes, das einst Anfortas gehört hat, potentiell eine besondere Wirkung: So bedeutsam die ausführlichen Schilderungen zunächst scheinen, kommen sie doch in der Handlung kaum zum Tragen. Schuhmann stellt

entsprechend fest, dass hier „eine Erzählung angedeutet wird, die niemals in Handlung umgesetzt wird und immer nur im Status einer potentiell hoch interessanten, potentiell hoch bedeutsamen Geschichte verbleibt. Jedoch könnte gerade in dieser Potenzialität der Schlüssel zu einer möglichen Deutung liegen“[193]. Zunächst einmal handelt es sich bei dem Schwert lediglich um ein aus der französischen Vorlage übernommenes, „(fast) blindes Motiv“[194]. Vor dem Hintergrund des kurz zuvor erläuterten und ins Bewusstsein der Rezipienten gerückten analytischen Erzählkonzepts erhält dieses Motiv allerdings eventuell eine zusätzliche Dimension, ohne dass zu sagen ist, ob der extradiegetische Erzähler dies intendiert hat. Die Information, die zunächst fälschlicherweise hoch bedeutsam scheint und direkt im Anschluss an die analytisch präsentierten, rätselhaften Geschehnisse auf Munsalvæsche folgt, wird von den um eine Erklärung ringenden Rezipienten potentiell mit großer Aufmerksamkeit aufgenommen. Sie werden damit möglicherweise zu der Vermutung geführt, die Informationen könnten in der Folge zur Erhellung mit Blick auf die Hintergründe der rätselhaften Geschehnisse beitragen bzw. für das weitere Geschick des Helden von Relevanz sein. Auf diese Weise wirken die Ausführungen Sigunes potentiell als eine Form des Erzählens, das „dem Leser vorübergehend gerade solche Deutungen zuspiel[t], die sich später als Missverständnis erweisen. [...] Die falsche Fährte oder falsche Spur („red herring“) [...] ist [...] eine spezielle Ausprägung analytischen Erzählens“[195], die insbesondere zur Erzeugung von Mehrdeutigkeit beiträgt.[196]

Als ein auf den Rezipienten ausgerichtetes und damit besonders deutlich auf den extradiegetischen Erzähler zurückführbares Spiel mit dem Ver- bzw. Enthüllen von Informationen lässt sich auch die Klage Sigunes über den Tod des Geliebten lesen. Die Bemerkung, ein Brackenseil habe Schionatulander den Tod gebracht, bleibt für sich genommen unverständlich. Entsprechend legt sie eine Auflösung nahe, die dem analytischen Konzept zufolge zu einem späteren Zeitpunkt zu erwarten ist. Diese wird jedoch innerhalb des ‚Parzival‘ verwehrt und stattdessen erst im ‚Titurel‘ Wolframs gegeben. Die Siguneszenen deuten die Geschichte der Cousine Parzivals lediglich an, bleiben „Fragmente einer Geschichte“[197].

Sowohl mithilfe der Thematisierung des Gralsschwerts als auch im Zuge der Andeutung hinsichtlich des Brackenseils werden scheinbare Gesetzmäßigkeiten des analytischen Erzählkonzepts wirkungsvoll infrage gestellt: Enthüllungen, die mit Blick auf ein

[193] Schuhmann, Reden und Erzählen, S. 134.
[194] Nellmann, Stellenkommentar, S. 594.
[195] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 126.
[196] Ebd.
[197] Müller, Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 296.

rätselhaftes Geschehnis erfolgen, können durchaus in die Irre führen; die endgültige Auflösung einer Informationszurückhaltung ist zudem zwar in der Regel zu erwarten, muss aber nicht zwingend erfolgen. Das analytische Erzählen bleibt letztlich unvorhersehbar und spannungsvoll.

Wie bedeutsam die Darlegung des analytischen Erzählkonzepts durch den extradiegetischen Erzähler für die Wirkung der Reden Sigunes teilweise ist, lässt sich darüber hinaus anhand der Rede nachvollziehen, in der sie im Rahmen ihres zweiten Auftritts ihre analytische Kommunikationsweise andeutungsweise thematisiert. Die Erläuterungen des poetologischen Konzepts durch den extradiegetischen Erzähler dürften dem analytischen Verhalten des Gralsknappen, der dem um Antworten ringenden Parzival jede *gegenrede* verweigert, die besondere Aufmerksamkeit des Rezipienten sichern. Wenn dann wenig später Sigune dem Helden ebenfalls eine *geinrede* (255,29) abschlägt, setzt die Wortwahl der Dame ihr Redeverhalten jenem des Knappen parallel. Dies erleichtert es dem Publikum zu erkennen, dass die Figur Informationen hinsichtlich eines möglichen Auswegs aus der Verdammung, in die Parzival aufgrund seines Versagens gestürzt worden ist, zurückhält; Spannung entsteht. Zugleich wird der Zuhörer in eine gegenüber dem Protagonisten privilegierte Position gehoben: Er ahnt potentiell, dass ein Ausweg existiert, und kann aufbauend auf seinem Weltwissen – im Gegensatz zu Parzival ist er mit dem Konzept der Gnade vertraut – möglicherweise auch die Natur dieses Auswegs erahnen. Dem Rezipienten wird folglich ein Wissensvorsprung gewährt, der unabdingbar für die Ausbildung einer eigenen Perspektive ist, die neben dem beständigen Mitleiden als zentrale Forderung des extradiegetischen Erzählers an den Rezipienten benannt wird.

In ähnlicher Weise wird auch im Rahmen der dritten Begegnung der beiden Figuren eine Spannung aufseiten des Publikums evoziert, die auf dessen Wissensvorsprung aufbaut. Die Szene schließt durch die Wortwahl an das vorherige Treffen an, das in Sigunes Verweigerung einer *geinrede* ihren jähen Abschluss gefunden hat. Diese Formulierung greift der extradiegetische Erzähler im Vorfeld der dritten Begegnung auf und beschreibt die Annäherung Parzivals an die Klause der Dame mit folgenden Worten: *Parzivâl fürz venster reit* [...]. */ Er gerte der gegenrede aldâ* (436,27-437,1). Der extradiegetische Erzähler schafft auf diese Weise eine Verbindung zwischen den Auftritten Sigunes und verknüpft ihre Reden zu einem geschlossenen Strang.[198] Der Bezug zwischen der zweiten und dritten Begegnung

[198] Ähnliches lässt sich bereits mit Blick auf die ersten beiden Begegnungen Parzivals mit seiner Cousine feststellen. Diese werden aneinander angeschlossen, indem die sie jeweils einleitende Situation auffallend parallel gestaltet ist: *sus kom unser tœrscher knabe / geriten eine halden abe. / wîbes stimme er hôrte / vor eines velses orte. / ein frouwe ûz rehtem jâmer schrei* (138,9-138,13), so heißt es zu Beginn der ersten Begegnung;

trägt dazu bei, Sigune erneut als Figur zu präsentieren, die dem orientierungslosen Helden *gegenrede* zu geben, d.h. analytisch geschaffene Wissenslücken zu schließen vermag. Zugleich wird die unbeantwortet gebliebene Frage nach einem Weg Parzivals aus der Verdammnis erneut in den Raum gestellt und die hiermit verbundene Spannung aufseiten des Publikums wieder aufgerufen.

Zusätzlich erhöht wird diese Spannung dadurch, dass die Dame den Helden *mit süezen worten* (437,30) empfängt. Mit dieser freundlichen, gesprächsbereiten Begrüßung scheint sie Parzival die Chance zu bieten, Wissen zu erlangen und möglicherweise den Weg zur Erlösung zu finden. Diese Chance wirkt umso größer, als Sigune später mit der Erkundigung, ob Parzival mittlerweile den Gral – und damit die Gnade – erkannt hat, den potentiellen Ausweg aus der Verdammung andeutet.[199] Diese Andeutung und der Hinweis auf die Besuche der Gralsbotin Cundrie rücken das Ziel Parzivals in greifbare Nähe. Beides ist damit geeignet, aufseiten des Rezipienten Spannung zu erzeugen. Diese wird durch die Reaktion des Protagonisten gedämpft, da dieser dem Hinweis bzw. der sich daraus ergebenden Möglichkeit, den Weg zum Gral zu finden, nicht nachgeht. Gänzlich aufgehoben wird die Spannung dadurch aber vermutlich nicht. Am Ende der Begegnung wird sie dann wieder angefeuert: Die Dame schlägt vor, Parzival solle versuchen, Cundries Spur zu folgen. Sie stellt das Geschick des Helden dabei ausdrücklich der Gnade Gottes anheim:

> *‚nu helfe dir des hant*
> *dem aller kumber ist bekant;*
> *ob dir sô wol gelinge,*
> *daz dich ein slâ dar bringe,*
> *aldâ du Munsalvæsche sihst,*
> *dâ du mir dîner freuden gihst.‘* (442,9-442,14)

Hier wird die – unbeantwortet gebliebene – Frage, ob der Protagonist in der Zwischenzeit die analytisch offengelassene Wissenslücke um die Natur des Grals bzw. der Gnade geschlossen hat, erneut spannungsvoll aufgerufen: Die diesbezügliche Erkenntnis erscheint als Voraussetzung dafür, dass der Wunsch der Dame sich erfüllt und sich Gott des Ritters helfend annimmt. Diese Hilfe jedoch bleibt aus; die Spur Cundries verliert sich. Dies kann als Indiz gelesen werden, dass Parzival die Voraussetzungen (noch) nicht erfüllt.

Wiederholt wird damit insgesamt im Rahmen der dritten Begegnung Sigunes mit Parzival die Frage aufgeworfen, inwiefern Parzival nun in der Lage ist, seinem Versagen bzw.

---

eine Szenerie, die sich anlässlich des zweiten Treffens erneut aufgerufen findet: *do erhôrte der degen ellens rîch / einer frouwen stimme jæmerlîch* (249,11-249,12).

[199] Vgl. hierzu Kapitel 2.1.3.

der sich daraus ergebenden Verfluchung zu entkommen. Bemerkenswerterweise wird diese Fragestellung nach Beendigung der Rede Sigunes durch den extradiegetischen Erzähler – ein wenig anders akzentuiert – aufgegriffen und aktualisiert:

> *ich wæne er het gevrâget baz,*
> *wær er ze Munsalvæsche komn,*
> *denne als ir ê hât vernomn.* (443,2-443,4).

Nachdem Sigune die Spannung durch die Bezugnahme auf die zu schließende Wissenslücke evoziert hat, facht der extradiegetische Erzähler diese Spannung erneut an, indem er kommentiert, dass der Protagonist nun wohl in der Lage wäre, Anfortas die entscheidende Frage zu stellen. Umso dramatischer muss das darauf folgende Scheitern Parzivals wirken, der den Gralsritter, dem er begegnet, bekämpft, statt mit dessen Hilfe Munsalvæsche zu finden. Umso klarer wird zugleich vor Augen gestellt, dass Parzival, auch wenn er nun um die Mitleidsfrage weiß, doch die grundlegende Voraussetzung für einen Erfolg nicht erfüllt: Er hat den Gral bzw. die ihm analytisch vorenthaltene Bedeutung der Gnade Gottes noch nicht erkannt. Dieses Defizit wird – ohne dass dies durch Sigune absehbar wäre – durch ein wirkungsvolles Zusammenspiel der Erzählinstanzen, die auf unterschiedlichen Ebenen agieren, herausgestrichen, das sich ausgehend von den analytisch geprägten Reden Sigunes entwickelt.

2.2.2. Intradiegetische Funktionen und Begründungen des analytischen Erzählens Sigunes

Wie oben beschrieben, lassen sich vielfältige potentielle Wirkungen des Erzählens Sigunes auf der Ebene des Publikums des ‚Parzival' erschließen. Die analytische Erzählweise der Dame zieht jedoch auch konkrete Konsequenzen in der erzählten Welt nach sich. Diesen Wirkungen analytischen Erzählens sowie der Frage, inwiefern die Intentionen, die mit diesem spezifischen Erzählverhalten verbunden sind, explizit gemacht werden, soll im Folgenden eine nähere Betrachtung zuteilwerden.

2.2.2.1. Das Schweigen der Gralsgemeinschaft: die Prüfung Parzivals auf Munsalvæsche

Sigune selbst erläutert die Hintergründe sowie mögliche intendierte Wirkungen ihres Erzählverhaltens nicht. Gleichwohl bieten sich ihre Reden durchaus für eine diesbezügliche Untersuchung an. Einen Ansatzpunkt bildet hierbei die Parallele, die sich zwischen den Äußerungen Sigunes und dem Verhalten des Gralsknappen anlässlich der Verfluchung Parzivals ergibt. Diese Parallele bezeugt, dass das analytische Erzählen der Dame auch auf

intradiegetischer Ebene nicht isoliert steht. Stattdessen fügt es sich in das kommunikative Verhalten jener Gemeinschaft ein, der Sigune entstammt und in deren Namen der Knappe im Anschluss an die Verdammung des Protagonisten jegliche Erklärung verweigert und sich schweigend von Parzival abwendet. Es gilt darum, das Erzählen bzw. Schweigen dieser Gemeinschaft – der Gralsgesellschaft – einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Das Ziel ist dabei entsprechend der Ausgangsfrage dieser Arbeit, weitere intradiegetische Erzählungen, die als Spiegelungen des analytischen Erzählens des extradiegetischen Erzählers verstanden werden können, ins Blickfeld zu rücken. Die Untersuchung dieser Erzählungen und eventueller intradiegetischer Begründungen ihrer spezifischen Ausgestaltung soll genutzt werden, um einerseits ein tieferes Verständnis des analytischen Erzählens Sigunes zu gewinnen und andererseits Rückschlüsse auf das poetologische Konzept des ‚Parzival' ingesamt zu ziehen.

2.2.2.1.1. Das Gebot des Grals und die Konventionen höfischer Kommunikation

Bereits vor seiner Ankunft auf der Burg der Gralsgemeinschaft sieht sich Parzival mit deren analytischer Kommunikationsweise konfrontiert: Von dem Ufer eines Sees aus erkundigt er sich bei Fischern, die mit ihren Booten auf dem Wasser vor Anker liegen, nach einer Herberge für die Nacht. Doch obgleich es Anfortas selbst ist, der ihm antwortet, gibt sich dieser zunächst nicht als Hausherr Munsalvæsches zu erkennen. Einzig seine Kleidung deutet auf seine Stellung hin, denn er

> *het an im alsolch gewant,*
> *ob im dienden elliu lant,*
> *daz ez niht bezzer möhte sîn.* (225,9-225,11)

Der Gralskönig verweist seinen Neffen kryptisch an *ein hûs* (225,22), welches in der Nähe liege, und verabschiedet ihn mit dem vagen Hinweis, er selbst werde sich auf der Burg um ihn kümmern.

Die Informationszurückhaltung durch den Gralskönig spiegelt dabei die Erzählweise des extradiegetischen Erzählers, welcher dem Rezipienten sowohl die Bezeichnung des Schauplatzes als auch die Identität des Hausherrn vorenthält. Dies sticht umso mehr hervor, als der extradiegetische Erzähler an dieser Stelle von dem Erzählverhalten abweicht, welches er in anderen, analogen Passagen außerhalb der Gralssphäre zeigt: *Gurnemanz de Grâharz hiez der wirt / ûf dirre burc* (162,6-162,7), so stellt der Erzähler etwa jenen Fürsten bereitwillig vor, welchen der Protagonist ebenso wie Anfortas vor einer Burg antrifft. Und

auch als Gawan sich dem vereinbarten Gerichtskampf nähert, wird sichergestellt, dass das Publikum über die genaue Verortung des Helden im Bilde ist:

> *mit sehn gewan er küende*
> *erbûwens lands, hiez Ascalûn.*
> *dâ frâgter gegen Schanpfanzûn*
> *swaz im volkes widerfuor.* (398,22-398,25)

Sobald Gawan des Landesherrn ansichtig wird, der mit der Jagd an einem See beschäftigt und damit in eine ganz ähnliche Szenerie eingebettet ist wie der Gralskönig, nennt der Erzähler dann nicht nur den Namen Vergulahts, sondern geht darüber hinaus auf dessen Herkunft ein (400,4-400,9).

Die Spiegelung des Informationen zurückhaltenden Erzählens des extradiegetischen Erzählers auf intradiegetischer Ebene wird dabei nicht allein in den analytischen Reden des Gralskönigs realisiert. Stattdessen findet dieses spezifische kommunikative Verhalten seine Fortsetzung in der Begrüßung Parzivals durch einen Gralsknappen. Dieser bezeichnet Anfortas nicht als seinen Herrn, sondern lediglich als *vischære* (227,3). Darüber hinaus zeigt sich das Gebaren der Gralsritter, die den Protagonisten empfangen, analytisch geprägt: Gleich dem extradiegetischen Erzähler, der Anfortas als *trûric man* (225,18) beschreibt, ohne eine Erklärung für dessen Leid anzubieten,[200] erwähnen die Gralsritter zwar knapp, wie *trûrc* (229,17) sie sind, deuten jedoch mit keiner Silbe die Hintergründe an. Auch verschweigen sie potentielle Mittel und Handlungen, die ihnen Erleichterung zu bringen vermöchten, bzw. die hiermit verbundenen Erwartungen an Parzival, welcher mithilfe der Mitleidsfrage seinen Onkel nicht nur erlösen, sondern auch als Gralskönig beerben soll. Anstelle verbal dargereichter Informationen, die Parzival zu der entscheidenden Frage bewegen könnten, findet sich auf Munsalvæsche eine weitestgehend auf indirekte Hinweise und nonverbale Zeichen gestützte Kommunikation. Dabei ist es zunächst vor allem der dem Protagonisten überreichte königliche Mantel der Repanse de schoye, welcher der Hoffnung auf eine Herrschaftsübernahme durch den Helden Ausdruck verleiht. Verbal wird der Ritter hingegen in die Irre geführt. So stellt Schirok mit Blick auf den Kämmerer, der Parzival den Mantel mit dem Hinweis übergibt, es würden ihm noch Kleider geschneidert, fest: „Parzival könnte später daraus schließen, dass er die Frage, die er stellen möchte, aber unterdrückt, noch in Zukunft klären kann.“[201]

---

[200] *Ich wil iu doch paz bediuten / von disen jâmerbæren liuten* (242,1-242,2), kündigt der extradiegetische Erzähler eine solche Aufklärung scheinbar an. Er beschränkt sich in der Folge allerdings auf eine erneute Beschreibung des Ausmaßes, das das Leid der Gralsgemeinschaft angenommen hat.
[201] Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 51.

In entsprechender Weise wird auch das Leid dem Gast im Vorfeld des abendlichen Mahles sprachlich weitestgehend analytisch verschwiegen und stattdessen eindringlich und in Gestalt von zeichenhaften Gegenständen verdichtet vor Augen gestellt:

> *dâ saz manec ritter kluoc,*
> *dâ man jâmer für si truoc.*
> *ein knappe spranc zer tür dar în.*
> *der truog eine glævîn*
> *(der site was ze trûren guot):*
> *an der snîden huop sich pluot* [...].
> *dâ wart geweinet unt geschrît*
> *ûf dem palase wît* (231,15-231,24).

Der blutigen Lanze folgen die Prozession der Jungfrauen, die u.a. silberne Messer und den rätselhaften Gral tragen, sowie die Schenkung des Schwerts. Die Gegenstände stehen dabei zum großen Teil in einem direkten Zusammenhang mit dem Leid des Gralskönigs: Die Lanze wurde, wie Trevrizent später erläutert, kurz zuvor in die Wunde des Anfortas gestoßen, um den Frost aus dessen Körper zu ziehen, und repräsentiert deshalb besonders eindringlich die Pein des Verletzten.[202] Die Messer dienen dazu, das bei der Behandlung des Gralskönigs entstehende Eis von der Lanze zu schneiden. Das Schwert, das Anfortas nicht mehr zu führen vermag und das nun Parzival zum Geschenk gemacht wird, verweist zudem erneut auf die erhoffte Krönung Parzivals zum Gralskönig. Allerdings wird diese Bedeutung einmal mehr durch verbale Hinweise verschleiert, indem Anfortas das Schwert als Entschädigung für eine eventuell zu wenig gastfreundliche Aufnahme Parzivals bezeichnet.[203]

Das Abendmahl ist insgesamt geprägt durch den rätselhaften Kontrast zwischen höfischer Prachtentfaltung und Leid sowie durch die Präsentation des Grals, auf dessen Erscheinen die Prozession spannungsvoll ausgerichtet ist, der jedoch schließlich als undefiniertes *dinc* (235,23) bzw. als mysteriöse Leerstelle eingeführt wird.[204] Im Rahmen dieser geheimnisvollen Szenerie wird Parzival eine ganze Reihe an Zeichen, Handlungen und

---

[202] Mertens Fleury, Leiden lesen, S. 142. Die blutige Lanze ist Kolb zufolge „der Longinuslanze nachgebildet" (Kolb, Munsalvæsche, S. 87; vgl. auch die Hinweise auf die Forschungsdebatte [ebd., S. 79]), welche dem ans Kreuz genagelten Sohn Gottes in den Leib gestoßen wurde. Die Assoziation zur Passion Christi scheint geeignet, den Appell an Parzival, Mitleid zu zeigen, zu bestärken, auch wenn, wie die neuere Forschung betont, die auf Munsalvæsche präsentierte Waffe nicht mit der Longinuslanze identisch ist (vgl. hierzu Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 72-77).
[203] Schirok, Rezension, S. 103.
[204] Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 109-113, 137, 217-218. Vgl. zudem Barber, Der Heilige Gral, S. 201.

Rätseln ohne Erläuterung präsentiert, um ihn, wie der Erzähler mit Blick auf das Schwert festhält, zu der Erlösung versprechenden Frage an seinen Onkel zu bewegen:[205]

ôwê daz er niht vrâgte dô!
des pin ich für in noch unvrô.
wan do erz enphienc in sîne hant,
dô was er vrâgens mit ermant. (240,3-240,6)

Zudem gibt ihm die Gralsgemeinschaft das geforderte Verhalten vor, indem sie es im Angesicht der blutigen Lanze selbst zeigt: Die Ritter klagen und weinen. Das Geschehen kann folglich „als Inszenierung affektiven Mitleidens verstanden werden, die zum Nachvollzug des Vorgeführten aufruft.“[206]

Wie Groos und Deinert betonen, ist in diesem Zusammenhang festzustellen, dass „Parzival is prompted not only by the inhabitants of Munsalvaesche but also by God's direction of the universe, which ordains the position of Saturn so that its influence on Anfortas's wound is strongest – and hence his suffering and need of assistance are most obvious at this precise moment.“[207]

Das kommunikative Verhalten der Gralsgemeinschaft, die auf gleichsam erzählende Handlungen setzt und explizite Informationen zurückhält, spiegelt jenes des extradiegetischen Erzählers, der keine detaillierten Erläuterungen hinsichtlich der mysteriösen Vorgänge bietet. Nicht nur der Erzähler thematisiert dabei die Kommunikationsweise, die die Getreuen des Anfortas zeigen, in Form von Betrachtungen (240,3-240,6; 807,19-807,23), vielmehr findet sich eine solche an späterer Stelle auch auf intradiegetischer Ebene. Hier ist es u.a. die Gralsbotin Cundrie, die Parzival aufgrund des Unverständnisses verflucht, das dieser angesichts der besonderen Kommunikationsweise und der zeichenhaft dargebotenen Aufforderung, die Mitleidsfrage zu stellen, gezeigt hat:[208]

‚Er truog iu für den jâmers last. [...]
sîn nôt iuch solt erbarmet hân. [...]
iu gap iedoch der wirt ein swert, [...]
da erwarb iu swîgen sünden zil. [...]
gunêrter lîp, hêr Parzivâl!
ir sâht ouch für iuch tragen den grâl,

[205] Vgl. 807,19-807,23: *durch daz si trôstes wânden, / dô si sich freuden ânden / des âbents umb daz pluotec sper, / dô wart der grâl durch helfe ger / für getragen an der selben zît*.
[206] Mertens Fleury, Leiden lesen, S. 142; vgl. außerdem Schwietering, Parzivals Schuld, S. 62-63.
[207] Groos, Romancing the Grail, S. 133-134. Vgl. Deinert, Ritter und Kosmos im ‚Parzival‘, S. 12-15.
[208] Vgl. auch Trevrizents Äußerung über das Schweigen Parzivals im Angesicht des leidenden Anfortas: *‚unprîs er dâ bejagte, / sît er den rehten kumber sach, / daz er niht zuo dem wirte sprach / ‚hêrre, wie stêt iwer nôt?‘‘* (484,24-484,27)

und snîdnde silbr und bluotic sper.
ir freuden letze, ir trûrens wer!' (316,1-316,28)

Wie konsequent die Gralsgemeinschaft Informationen zurückhält, belegt nicht zuletzt die Rede, mit welcher Anfortas den Protagonisten in die Nachtruhe verabschiedet: Sie enthält keinen Hinweis auf die Parzival fehlenden Informationen (242,13-242,15), obgleich die Zeichen ihre Wirkung verfehlt haben und die Wirkungsmacht der Mitleidsfrage dem Gral zufolge auf den ersten Abend, den der Ankömmling auf Munsalvæsche verbringt, beschränkt ist. Da der Hausherr sich das Wissen um die Verfehlung des Helden nicht anmerken lässt, bleibt dieser diesbezüglich ahnungslos. Derweil tritt auf extradiegetischer Ebene der Erzähler, welcher sich bis zu diesem Zeitpunkt zurückgehalten und sich in analytischer Weise weitestgehend[209] auf die Beschreibung des durch Parzival Wahrgenommenen konzentriert hat, kommentierend hervor. Spannung erzeugend weist er den Rezipienten auf die fatalen Konsequenzen der Geschehnisse hin:

nu solt ich schrîen wâfen
umb ir scheiden daz si tuont:
es wirt grôz schade in beiden kuont. (242,16-242,18)

Das extradiegetische analytische Erzählen ist darauf ausgerichtet, den Rezipienten die Orientierungslosigkeit des Helden teilen zu lassen. Zudem zielt es, so ist anzunehmen, auf eine Verrätselung des Grals bzw. Munsalvæsches und damit auf die Evozierung von Spannung aufseiten des Publikums. Grundlegend für diese Verrätselung und Spannung wirkt die analytische Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft; um die entsprechende Wirkung, die sich zunächst einmal aufseiten des intradiegetischen Adressaten Parzival entfaltet, auch für das eigene Publikum wirksam werden zu lassen, muss der extradiegetische Erzähler lediglich darauf verzichten, seinerseits eine Erklärung der Geschehnisse zu liefern. Die spezifische Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft lässt sich jedoch nicht nur auf die Wirkung, die der Erzähler mit seiner Erzählung zu erzielen hofft, zurückführen. Stattdessen wird sie auf intradiegetischer Ebene explizit begründet, indem Trevrizent die auf Munsalvæsche realisierte Zurückhaltung der eigentlich naheliegenden Informationen gegenüber Parzival als Gebot des Grals kennzeichnet:

,unser venje viel wir für den grâl.
dar an gesâh wir zeinem mâl

[209] Im Detail gehen die Auskünfte, die der Erzähler seinen Zuhörern gibt, über den Kenntnisstand des Protagonisten hinaus. So wird beispielsweise die Not Munsalvæsches durch Kommentare des extradiegetischen Erzählers dem Rezipienten mit besonderem Nachdruck vermittelt und auch mit Blick auf den Gral werden dem Publikum Informationen gewährt, die dem Helden nicht zugänglich sind. (Green, The Art of Recognition in Wolfram's *Parzival*, S. 6-7, 92,110-112.)

geschriben, dar solde ein rîter komn:
wurd des frâge aldâ vernomn,
sô solde der kumber ende hân:
ez wære kint magt ode man,
daz in der frâge warnet iht,
sone solt diu frâge helfen niht,
wan daz der schade stüende als ê
und herzelîcher tæte wê.
diu schrift sprach ‚habt ir daz vernomn?
iwer warnen mac ze schaden komn.‘‘ (483,19-483,30)

Der Gral fordert eine Auskunft zurückhaltende Kommunikationsweise und droht bei Zuwiderhandlung mit der Unwirksamkeit der Erlösungsfrage.[210]

Im Rahmen der Untersuchung intradiegetischen analytischen Erzählens erscheint dabei bemerkenswert, dass das Gebot des Grals die Getreuen des Anfortas vor eine besondere Herausforderung stellt, indem es sie zwingt, in vieler Hinsicht mit höfischen kommunikativen Konventionen zu brechen.

Wie außergewöhnlich die analytische Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft mit Blick auf die Regeln der erzählten Welt ist, zeigt sich deutlich bei einem Vergleich mit ähnlich angelegten Szenen. Geeignet erscheint in diesem Rahmen vor allem das Verhalten der Ritter und Damen in Pelrapeire: Die Szenerie ist zu jener Munsalvæsches analog, da auch in Pelrapeire eine leidende Gemeinschaft einer Hilfstat harrt; zudem besteht eine handlungschronologische Nähe, indem die Rettung Pelrapeires durch Parzival seinem Gralsbesuch unmittelbar vorausgeht. Daher vermögen die dortigen Ereignisse in besonderer Weise als Kontrastfolie für die Geschehnisse auf Munsalvæsche zu dienen.

Tatsächlich erweist sich die Kommunikationsweise der Gemeinschaft Pelrapeires in vieler Hinsicht als zu jener der Gralsgesellschaft gegensätzlich. Anders als auf Munsalvæsche

[210] Wie vorsichtig die Gralsgemeinschaft konsequenterweise mit Hinweisen auf die zu stellende Frage umgeht, bezeugen die sprachlichen Kommentare, die die Übergabe des Mantels und des Schwerts begleiten, schließlich scheinen sie, wie beschrieben, dem Bemühen, Parzival zur Frage zu bewegen, eher entgegenzustehen. Dieses Verhalten kann als Ausdruck der Furcht der Gralsgemeinschaft vor einem zu direkten Hinweis auf die erforderliche Frage – und damit vor einem Übertreten des Gralsgebots – interpretiert werden. (Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 51; Schirok, Rezension, S. 103.) Aus demselben Grund dürfte Anfortas sich zum Festmahl absetzen lassen, bevor Parzival erscheint (Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 55). Dies spricht ebenso wie der Befund, dass die Zeichen, die Parzival zur Frage bewegen sollen, durch das Wirken Saturns bzw. Gottes verstärkt werden (Groos, Romancing the Grail, S. 133-134; Deinert, Ritter und Kosmos im ‚Parzival‘, S. 12-15), gegen die These Steppichs, die Gralsgemeinschaft verstoße mit ihrem Bemühen, Parzival nonverbal die erlösende Frage nahezulegen, gegen die Gebote des Grals und trage damit die Schuld daran, dass Anfortas unerlöst bleibt (Steppich, ‚Hinweise geben wird euch schaden‘, S. 279-280). Und auch der Fokus des Erzählers liegt eindeutig auf dem Versagen Parzivals. Entsprechend urteilt Bumke hinsichtlich der Interpretation Steppichs: „Man würde doch erwarten, daß diese überraschende Deutung im Text selbst deutlichere Spuren hinterlassen hätte.“ (Bumke, Die Blutstropfen im Schnee, S. 70; vgl. auch Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 75, Anm. 140.)

wird die dortige Not verbal thematisiert: *‚ich wil iu unsern kumber klagen: / wir müezen strengen zadel tragen‘* (190,7-190,8), spricht Condwiramurs das Leid an. In der Folge wendet sie sich direkt an Parzival und bemüht sich aktiv um Hilfe: *si suochte helfe unt friundes rât.* [...] / *si gienc als si der kumber twanc.* (192,13-192,20) Dann erläutert sie ihm ausführlich ihre Situation, die bereits Gurnemanz im Zuge seiner Klage um den Sohn, der im Kampf für Condwiramurs gefallen ist, umrissen hat. Sie schildert dem Protagonisten die Not, in welche die Belagerung der Stadt durch Clamide sie und ihr Land gestürzt hat. Mit dieser bereitwilligen Gabe von Auskunft läuft auch hier das kommunikative Verhalten einer Figur jenem des extradiegetischen Erzählers parallel: Dieser belässt es an dieser Stelle – anders als im Rahmen des Aufenthalts Parzivals auf Munsalvæsche – nicht bei einer Thematisierung des Leides. Stattdessen gibt er anlässlich des Eintritts Parzivals in das Reich der Condwiramurs sogleich den Namen dieses Landes, der Stadt sowie des verstorbenen Vaters der Königin preis (180,15-180,28). Kurz darauf benennt er zudem den Feind, der der Dame gegenübersteht (181,18), und erläutert die Hintergründe der Not Pelrapeires (184,7-184,21).

Die Informationsbereitschaft Condwiramurs geht noch über die Schilderung der Situation hinaus. Indem sie den Wunsch äußert, jemand möge Kingrun, den kampferprobten Seneschall des Feindes, besiegen (195,14-195,15), zeichnet sie explizit den Weg vor, den es zu ihrer Rettung zu beschreiten gilt. Sie gibt Parzival auf diese Weise die erforderlichen Handlungsschritte vor, die er entsprechend erfolgreich zu meistern vermag.

Diese auf sprachliche Informationsgabe gestützte Kommunikations- bzw. Erzählweise kann dabei als typisch für die erzählte Welt des ‚Parzival‘ gelten, wie ein Blick auf das Verhalten der Figuren am Hof des Gurnemanz zeigt. Die Getreuen des Gurnemanz sprechen den Schmerz, welchen der Tod der Fürstensöhne Graharz bereitet, sowie die Zuversicht, Parzival möge als Bräutigam Liazes Trost spenden, ebenso aus (175,10-175,18) wie der Landesherr selbst. Dieser enthüllt dem Protagonisten das traurige Schicksal seiner Erben und bringt auch die Hoffnung, dass Parzival die Herrschaft über sein Reich übernehmen könnte, anders als die Gralsgemeinschaft nicht mithilfe zeichenhafter Handlungen, sondern verbal zum Ausdruck (177,14-178,26). Das beschriebene Verhaltensmuster der bereitwilligen Informationsgabe, der Bitte um Beistand in der Notsituation und der Benennung der notwendigen Hilfe lässt sich darüber hinaus an Lyppaut (366,7-366,18) und den Getreuen Belacanes (17,6-17,8; 24,30-25,1) beobachten.[211]

[211] Auch die ersten Worte, welche Belacane selbst an Gahmuret richtet, gelten ihrer schwierigen Situation. Sie setzt dabei darauf, dass ihr Gegenüber ihr Verhalten aufgrund seiner *zuht* wohlwollend aufnimmt: *diu wirtîn zir gaste sprach, / daz ir liep wær sîn komn. / ‚herre, ich hân von iu vernomn / vil rîterlîcher werdekeit. / durch*

Nicht nur mit Blick auf die Bewältigung von Notlagen erweist sich das Verfügen über lückenlose Informationen von zentraler Bedeutung. Bezeugt wird dies etwa durch das Vorgehen Gahmurets und Belacanes anlässlich der Ankunft des Helden in Patelamunt: Die erste Frage der Königin gilt der Identität des Angekommenen (21,9-21,10). Ihr Augenmerk liegt dabei insbesondere auf dessen Abstammung: *‚ist er mir dar zuo wol geborn, / daz mîn kus niht sî verlorn?‘* (22,15-22,16) Gahmuret seinerseits müht sich, die bezüglich der Stadt vorhandene Wissenslücke – *err künde nie gewan, / noch dehein sîn schifman* (17,2-17,3) – schnellstmöglich zu schließen (16,29-17,4). Im Anschluss hieran wird ihm die Situation der Belagerten und die Aufstellung des feindlichen Heeres detailliert beschrieben. Zudem informiert er sich selbst auf einem Rundgang über die Lage und die wichtigsten Streiter des Feindes. So wichtig es für die Dame ist, die ihr angemessene Herkunft des Helfers und potentiellen zukünftigen Ehegatten sicherzustellen, so grundlegend wirken lückenlose Informationen für die ritterliche Tat. Dementsprechend richtet sich auch im Vorfeld des Turniers vor Kanvoleis das Interesse Gahmurets zunächst auf die Feststellung der Identität der Gegner (65,23-65,24).

Die bereitwillige Gabe von Auskunft wird von einem wohlerzogenen Gegenüber erwartet. Ein diesbezügliches Zögern, wie es der Knappe zeigt, welchen Gawan hinsichtlich des an ihm vorüberziehenden Heeres des Meljanz befragt, wird entsprechend als Vergehen bewertet. Dies belegt die selbstkritische Beurteilung des eigenen Verhaltens durch den Knappen:

> *‚hêr, sô hân ich missetân:*
> *ich soltz iu ê hân gesagt.*
> *dô was mîn bezzer sin verzagt.*
> *nu rihtet mîne schulde*
> *nâch iwer selbes hulde.*
> *ich solz iu dar nâch gerne sagn:*
> *lât mich mîn unfuoge ê klagn.‘* (343,10-343,16)

Auf die Erwiderung des Artusritters – *‚junchêr, nu sagt mir wer si sîn, / durch iwern zuhtbæren pîn.‘* (343,17-343,18) – folgt dann eine Rede des Knappen, in der dieser die Hintergründe des kriegerischen Konfliktes ausführlich beschreibt. Entsprechend urteilt auch Schnyder: „Gehört es zur höfischen *zuht*, auch richtig und anständig zu antworten, kann die

---

iuwer zuht lât iu niht leit, / ob i’u mînen kumber klage, / den ich nâhe im herzen trage.‘ / ‚Mîn helfe iuch, frowe, niht irret.‘ (24,14-24,21)

Verweigerung der Antwort [...] zum offenen Gewaltakt werden. [...] Es gibt keine Möglichkeit, auf höfische Art eine Antwort zu verweigern.“[212]

Auch Gurnemanz geht in seinen Lehren, die Parzival die Grundlagen höfischen Verhaltens nahebringen, darauf ein, dass es sich gehört, auf Fragen eine *gegenrede* (171,19) zu geben. – Abgesehen von der Verweigerung durch Sigune und den Gralsknappen wird, wo immer der Begriff *gegenrede* im Kontext höfischer Kommunikation im ‚Parzival‘ Verwendung findet, die *gegenrede* stets gewährt. Dies zeigt sich etwa in der Begegnung zwischen Artus und Feirefiz:

> *Artûs zuo Feirefîze saz.*
> *ir deweder dô vergaz,*
> *sine tæten bêde ir vrâge reht*
> *mit süezer gegenrede sleht.* (766,19-766,22)

Die zugrundeliegende Konvention wird besonders deutlich herausgestrichen, indem der extradiegetische Erzähler den Begriff der *gegenrede* sehr sparsam und gezielt einsetzt.[213] Eine zusätzliche Signalwirkung erhält der Begriff zudem durch seine Seltenheit in literarischen Werken.[214]

Die beschriebenen kommunikativen Konventionen machen verständlich, dass es Figuren vielfach schwerfällt, Schweigen und Ungewissheiten auszuhalten. Dies zeigt sich etwa an der Fürstin von Brabant, der es nicht dauerhaft gelingt, das Gebot zu befolgen, Loherangrin nicht nach seiner Identität zu fragen. Fehlende Informationen werden daneben

---

[212] Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 187. Mit Blick auf den Knappen, der auf Befehl Gawans eine Botschaft an Ginover übermittelt und dabei zu größter Verschwiegenheit angehalten wird, stellt sie zudem fest, dass diese Verschwiegenheit mit wiederholten Hinweisen auf den geleisteten Eid einhergeht, mit denen der Knappe sein Verhalten legitimiert und entschuldigt (ebd., S. 189-190). Entsprechend zeigt sich das Gebaren des Knappen vor Bearosche ebenfalls besonderen Umständen geschuldet: Er hegt zunächst den Verdacht, Gawan würde ihn verspotten. (Ebd., S. 188.) Emmerling weist auf eine zweite mögliche Erklärung hin: Ihr erscheint das Verhalten des Knappen als Folge des Konfliktes zwischen Meljanz und Obie in Bearosche, da dieser Misstrauen evoziert und zu einer Störung der gesellschaftlichen Ordnung führt (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 9).

[213] Für den Begriff *gegenrede* bzw. *geinrede* gibt es im ‚Parzival‘ insgesamt sechs Belegstellen (Yeandle, Stellenbibliographie zum ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach, http://wolfram.lexcoll.net/conc/index.htm, Stand: 03.11.2012; Hall, A complete concordance to Wolfram von Eschenbach’s *Parzival*, S. 103-104). Neben den bereits angesprochenen Passagen findet er lediglich noch zweimal Verwendung: Parzival begehrt eine *gegenrede* von seiner Cousine, die sich in eine Klause zurückgezogen hat (437,1); Kingrimursel verlangt zudem eine solche von Gawan (418,9-418,11) – gemeint ist hier allerdings keine verbale, sondern eine kämpferische Antwort im Sinne eines Gerichtskampfs (vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.2.1.).

[214] Die konsultierten Wörterbücher führen mit Blick auf dichterische Werke einzig Belegstellen in den Dichtungen Wolframs an (Benecke/Müller/Zarncke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Band 2, S. 599; Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Band 1, Sp. 780). Die digitale Datenbank MHDBDB listet daneben drei Belegstellen im ‚Alexander‘ Ulrichs von Etzenbach und eine Belegstelle im ‚Jüngeren Titurel‘ auf (Pütz/Schmidt/Springeth, Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank, http://mhdbdb.sbg.ac.at:8000/index.html, Stand 05.11.2012). Bezeugt ist der Begriff der *gegenrede* zudem in einer Chronik (ebd.; Gärtner et al., Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz, S. 114) und in juristischen Kontexten (Martin, Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘ und ‚Titurel‘, S. 226).

auch für Artus zu einem Problem: So zeigt sich der König besorgt darüber, dass er den Standort Munsalvæsches nicht kennt und deshalb die Gefahr ungewollter Kämpfe droht (286,10-286,14). Der Artushof tritt Phänomenen, die aufgrund fehlender oder widersprüchlicher Informationen rätselhaft erscheinen, zudem oftmals mit Unverständnis gegenüber. So ist die Irritation groß, als der Hof Parzival bemerkt, der in Sichtweite des arthurischen Lagers unerkannt ausharrt: Der Held ist durch den Anblick dreier Blutstropfen im Schnee gefesselt, die ihn an seine geliebte Gattin erinnern; dies ist dem Hof jedoch nicht ersichtlich. Keie schlägt dem schweigenden Ritter schließlich auf den Kopf, um ihn aus der befremdlichen Starre zu lösen (294,13). Anstatt die Hintergründe des wortlosen Geschehens zu erforschen bzw. die Ungewissheit auszuhalten, versuchen sowohl der Seneschall als auch Segramors, der unklaren Situation mit Gewalt Herr zu werden. Auch Schnyder betont mit Blick auf diesen Konflikt die Differenz im kommunikativen Verhalten: Keie versucht „die höfischen Regeln gegen das Schweigen dieses Ritters zu schützen; er rennt ganz eigentlich gegen dieses für ihn in seiner Unverständlichkeit sowohl unhöfische wie bedrohliche Schweigen an. [...] Die vollkommene Wortlosigkeit Parzivals steht in auffallendem Kontrast zu dem Geschrei der Artusritter, die sowohl vor wie nach dem Kampf mit Worten nicht sparen.“[215]

Ebenso aggressiv gestaltet sich die Reaktion der arthurischen Gemeinschaft auf zwei weitere, analytisch geprägte Ereignisse: das lange Zeit zurückgehaltene Lachen Cunnewares sowie die Rede des bis dahin stummen Antanor. In den Augen des Artushofes besteht ein Widerspruch zwischen der Bedingung dieser Handlungen – dem Auftritt jenes Ritters, der *den hôhsten prîs / hete od solt erwerben* (151,14-151,15) – und dem tatsächlichen Anlass, d.h. dem Anblick des in Torenkleider gewandeten Parzival. Dieser scheinbare Widerspruch wird nicht hingenommen, die rätselhafte, analytische Ungewissheit und das spezifische kommunikative Verhalten Cunnewares und Antanors[216] nicht akzeptiert. Stattdessen wird den beiden mit Gewalt begegnet, indem Keie sie mit Schlägen bestraft. *‚ich tetz durch hoflîchen*

[215] Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 321. Und auch Kordt gelangt zu dem Urteil: „Schweigen stößt in der höfischen Gesellschaft auf Unverständnis.“ (Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 141.)

[216] Nicht allein die durch den Artushof als unpassend bewertete Markierung Parzivals als ruhmreichster Ritter trägt rätselhafte, analytische Züge, sondern auch das (kommunikative) Verhalten Cunnewares und Antanors selbst, schließlich besteht es darin, sich solange jeder sprachlichen bzw. lachenden Äußerung zu enthalten, bis der richtige Zeitpunkt gekommen ist, welchen Cunneware mit dem Herzen erkennt (305,30-306,1). Zumindest das Schweigen Antanors ruft dabei bereits vor den Schlägen Keies das Unverständnis der Gemeinschaft hervor; es wird als Merkmal eines Toren wahrgenommen (152,24). Wie die Trance Parzivals (vgl. hierzu Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 117; Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 305) erinnert die Art und Weise, in der Cunneware und Antanor zu ihrem Wissen gelangen, an eine mystische Erfahrung: „[S]o wie Cunnewâres Lachen ist [Antanors] Schweigen Zeichen und Ausdruck einer im Zirkel des arturischen Hofes und somit auch seiner Sprache nicht fassbaren Welt – ohne der Gralswelt zuzuordnen zu sein. Das Wissen, das sich darin ausdrückt, ist eigentlich mystisches Wissen.“ (Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 116, Anm. 74.)

site' (218,25), hält Keie später fest.[217] In ähnlicher Weise begründet er seine aggressive Antwort auf die vermeintliche Provokation des Artushofs durch den auf die Blutstropfen starrenden Parzival (294,1; 290,16-290,17). Wie stark das analytische Konzept den höfischen Konventionen entgegensteht, wird deutlich, indem es gerade Keies Rolle als Wächter der höfischen Sitten (297,6)[218] ist, die ihn treibt, den analytischen Phänomenen gewaltsam entgegenzutreten – ein Verhalten, für welches Keie durch den extradiegetischen Erzähler ebenso als *unwîse* (152,1) markiert wird wie jene Rezipienten des ‚Parzival', die dem wendungsreichen, analytischen Erzählen unverständig gegenüberstehen. Durch die arthurische Gesellschaft hingegen wird Keies Vorgehen solange nicht verurteilt, bis die Nachricht von den ritterlichen Taten Parzivals das Lachen der Cunneware als gerechtfertigt bezeugt (222,3-222,9). Die Autorität des Seneschalls hinsichtlich Fragen der höfischen Etikette jedoch bleibt unangefochten; selbst Cunneware folgt diesbezüglich weiterhin seinen Ratschlägen (218,29-219,2).

Die aggressiven Reaktionen, welche intradiegetische analytische Phänomene evozieren, erscheinen dabei angesichts der fatalen Konsequenzen, welche eine analytische Kommunikation bzw. fehlende Informationen potentiell mit sich bringen, nachvollziehbar. Eindringlich veranschaulicht werden diese Konsequenzen etwa durch das Motiv des Verwandtenkampfes, der – beispielsweise zwischen Gawan und Parzival – ausgefochten wird, da die Identität des Gegners den Beteiligten nicht bekannt ist. Ein solcher Kampf birgt die Gefahr, unwissend einen Angehörigen der eigenen Sippe zu töten. Die negativen Folgen, die eine analytische Kommunikation potentiell heraufbeschwört, werden zudem anhand des geheimniskrämerischen Handelns Gawans offenbar, das dieser im Vorfeld der geplanten Tjost gegen Gramoflanz zeigt. Er verschweigt den Artusrittern, die seiner Einladung zum Zweikampf mit Gramoflanz nachkommen, seinen genauen Aufenthaltsort sowie seine Beziehung zu Orgeluse. Sein Verhalten ist ursächlich dafür, dass die Artusritter die Streiter der Herzogin von Logroys nicht als einem verbündeten Heer angehörig erkennen. Dies führt

[217] Die Sitte des Hofes, die Keie an dieser Stelle verteidigt, „bestand wohl darin, Gruß und Lächeln strikt am Rang auszurichten." (Althoff, Wolfram von Eschenbach und die Spielregeln der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 118.) Der Artushof fungiert im Artusroman typischerweise als Instanz der erzählten Welt, die gesellschaftliches Ansehen zuspricht bzw. bestätigt. Diese Funktion sieht Keie möglicherweise durch die unpassend wirkende Wertschätzung des bäurisch gekleideten Parzival in Gefahr. Die Bestrafung der Dame steht darüber hinaus „im Zusammenhang [...] mit dem Diskurs der Frauenerziehungslehren [...]. Auf diesen Kontext verweist [...] Cunnewares lautes Lachen: [...] lautes Lachen von Frauen ist eo ipso ungehörig und [...] neben Zu-viel-Sprechen, wilden Blicken und ausgreifenden Bewegungen eine der weiblichen Körperäußerungen, die der Frauenlehre-Diskurs einzudämmen sucht." (Lienert, Zur Diskursivität der Gewalt in Wolframs ‚Parzival', S. 237.)

[218] Vgl. Haupt, Der Truchseß Keie im Artusroman, S. 73-76.

dazu, dass Kämpfe entbrennen, die auf beiden Seiten zu Gefangennahmen führen (664,29).[219] Darüber hinaus vergeht sich Gawan an der *triuwe*, indem er seinen mütterlichen Verwandten seine Identität und damit die Erkenntnis verschweigt, dass sich in dem geplanten Duell Bruder und Geliebter Itonjes gegenüberstehen werden und der Ausgang des Kampfes für diese damit in jedem Fall unsägliches Leid bedeuten wird (710,10-710,30).[220] Die Informationszurückhaltung durch den Ritter wird in Erzählerkommentaren ausdrücklich getadelt (636,6-636,11; 665,25-665,29). So wird intradiegetisches analytisches Kommunizieren nicht nur durch die Konsequenzen auf der Handlungsebene, sondern auch mithilfe expliziter Verurteilungen durch den extradiegetischen Erzähler als potentiell unheilvoll markiert.

Dennoch wird die Gralsgemeinschaft durch den Gral gezwungen, Parzival wesentliche Informationen vorzuenthalten. Um diese Herausforderung zu meistern, d.h. um die analytische Kommunikationsweise umzusetzen, greifen die Getreuen des Anfortas mit der zeichenhaften Kommunikation auf eine Möglichkeit des höfischen Handlungsrepertoires zurück. So betont Althoff, dass das Verhalten gerade der mittelalterlichen Herrscher durch einen „ausgesprochen demonstrativen Charakter, viele rituelle Elemente und symbolische Bedeutungen“[221] geprägt war. Insbesondere im Rahmen von Konfliktschürungen und -beilegungen, dem Bemühen um Verzeihung und der Demonstration von Zustimmung wurden dabei öffentlich inszenierte Emotionen zur zeichenhaft-demonstrativen Kommunikation instrumentalisiert.[222] Diese Konventionen finden sich auch in der höfischen Literatur widergespiegelt bzw. thematisiert.[223]

Auch im ‚Parzival‘ finden sich nicht nur auf Munsalvæsche Szenen kollektiver Trauer und Figuren, die erfahrenes Leid zur Schau stellen. Eindringlich geschildert wird so

---

[219] Die Problematik des Gebarens Gawans wird, wie Nellmann herausstreicht, auch dadurch veranschaulicht, dass mit Garherjet ein Vetter Gawans durch die Männer Orgeluses gefangengesetzt wird (Nellmann, Stellenkommentar, S. 744): „Dank Gawans Heimlichtuerei gerät jetzt also sein eigener Vetter in Bedrängnis! Auch Artus’ *neve* Jofreit (665,2) dürfte mit Gawan verwandt sein.“ (Ebd.)

[220] Die Forschung hat verschiedene Erklärungen für Gawans analytisch geprägtes Verhalten diskutiert: So geht Emmerling davon aus, dass die Sorge des Ritters, ein Bekanntwerden seiner Identität könnte den Kampf gegen Gramoflanz gefährden, den Hintergrund des Schweigens bildet. (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 127.) Emmerling weist zudem darauf hin, dass die Geheimniskrämerei daneben möglicherweise der Inszenierung des Wiedersehens bzw. Erkennens der Verwandten und der damit verbundenen „angemessene[n] Repräsentation seines neu erworbenen Hofes“ (ebd.) dient. Niesner hingegen wertet die Verschwiegenheit Gawans als Ausdruck politischen Feingefühls: Der Ritter wolle eine Bloßstellung des Königs Artus, dem es nicht gelungen ist, seine Verwandten zu schützen bzw. zu befreien, verhindern und zudem den Eindruck vermeiden, er bitte den König als Herrscher Schastel marveils zu sich und dränge Artus damit in eine Rolle, die Rangniedrigeren zukommt. (Niesner, *Swes got an mir gedâhte, daz biutet dienst sîner hant*, S. 42-65.)

[221] Althoff, Wolfram von Eschenbach und die Spielregeln der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 102.

[222] Althoff, Empörung, Tränen, Zerknirschung.

[223] Zu Wolframs ‚Parzival‘ vgl. Althoff, Wolfram von Eschenbach und die Spielregeln der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 105-106, 110-120. Vgl. auch Wandhoff, Der Epische Blick, S. 197-199.

beispielsweise das verzweifelte Gebaren der Getreuen Isenharts im Anschluss an dessen Tod: Erfahrenes Leid wird hier anhand der grenzenlos fließenden Tränen *offenlîch* (25,26) sichtbar. Möglicherweise ist das Verhalten der Gefolgsleute zudem nicht nur als Ausdruck des Schmerzes zu sehen, sondern auch als demonstrative Inszenierung und folglich als nonverbales Zeichen, mit dessen Hilfe die eigene *triuwe* dargestellt und das erfahrene Unrecht angeklagt wird. Im Unterschied zu der zeichenhaften und demonstrativen Darstellung des Leides auf Munsalvæsche ist jene der Getreuen Isenharts allerdings nicht mit einer analytischen Zurückhaltung expliziter verbaler Information verbunden; sie ist kein Ersatz für fehlende verbale Informationen, denn normalerweise werden Informationen nicht verwehrt. Stattdessen wird etwa das Verlangen nach Hilfe üblicherweise mit Worten ausgedrückt.

Eine Zurückhaltung betrifft den höfischen Konventionen gemäß nicht Informationen, sondern – wenn überhaupt – Affekte, wie die Beispiele des Gurnemanz und der Getreuen der Condwiramurs belegen, die ihren Kummer in ihrem Auftreten tendenziell verbergen (185,26), ihn jedoch verbal thematisieren. Diese Beobachtung fügt sich ein in den Befund, dass die gesellschaftlichen Konventionen im höfischen Roman prinzipiell stark auf eine Affektregulierung bzw. Eindämmung von ungezügelten Affektausbrüchen ausgerichtet sind: „[V]iele der höfischen Verhaltensregeln [zielen] darauf, vorbeugend solche Ausbrüche zu vermeiden, die Affekte im Rahmen der Sprache zu halten und sie zur – oft sprachlich definierten und begleiteten – Geste zu disziplinieren, oder sie dann aus dem öffentlichen Raum fernzuhalten.“[224] Aus der Selbstregulierung mit Blick auf Affekte ergibt sich dabei teilweise auch eine Zurückhaltung diesbezüglicher verbaler Äußerungen: Dies bezeugen etwa das Gebot des Gurnemanz, der vor unangemessenem, ungezügeltem Fragen warnt (171,17), oder die Scheu der Helden vor einem Eigenlob (12,27-12,8). Zudem stellt die Liebe ein Thema dar, über das öffentlich zu sprechen die Scham bisweilen verbietet. So bittet Itonje ihren Bruder mit Blick auf ihre Zuneigung zu Gramoflanz um Stillschweigen (634,28-634,30); als sie endlich mit dem Geliebten zusammentrifft, wird ihre *rede von nieman* [...] *vernomn* (725,12).[225] Wesentlich erscheint in diesem Kontext, dass es Affekte sind, die reguliert bzw. verschwiegen werden sollen. Informationen hingegen werden im Normalfall durch ein wohlerzogenes Mitglied der höfischen Gesellschaft nicht zurückgehalten.

Das höfische Ideal der Affektregulierung ist auch auf Munsalvæsche prinzipiell gültig, wie das Verhalten nahelegt, das die Getreuen des Anfortas anlässlich der Ankunft Parzivals zeigen:

[224] Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 120; vgl. zudem ebd., S. 163-164.
[225] Ebd., S. 155-215.

in was wol herzen jâmer kunt.
wênc er des gein in enkalt. (227,16-227,17)
man schancte im unde pflac sîn sô,
die trûregen wâren mit im vrô. (228,25-228,26)

Die Gralsgemeinschaft behandelt den Helden in höfischer Manier. Wiederholt betont der extradiegetische Erzähler die durch die dortigen Ritter und Damen an den Tag gelegte *zuht* (227,27; 232,8). Ihren Kummer, der den höfischen Empfang Parzivals trüben könnte, lassen sie sich zunächst in keiner Weise anmerken. Zwar unterscheidet sich die Gralsgemeinschaft mit Blick auf den Umgang mit der Liebe und das Verhalten im Kampf von der arthurisch-ritterlichen Gesellschaft, doch teilt sie hiervon abgesehen deren höfische Konventionen. Dies wird nicht zuletzt durch die Prachtentfaltung im Rahmen der Gralsprozession deutlich.[226] Auch mit Blick auf die kommunikativen Normen unterscheidet sich die Gralsgemeinschaft nicht grundsätzlich von der arthurisch-ritterlichen Sphäre, obwohl sie stellenweise eine analytische Kommunikationsweise zeigt, die den üblicherweise geltenden höfischen Verhaltensmustern zuwiderläuft: Wie die Notwendigkeit einer expliziten Anweisung durch den Gral deutlich macht, handelt es sich bei der spezifischen Kommunikationsweise anlässlich des Besuchs Parzivals auf Munsalvæsche um einen Ausnahmefall bzw. um einen durch den Gral angeordneten Bruch mit den höfischen Konventionen, die prinzipiell auch auf Munsalvæsche gültig sind.

Angesichts der ausführlichen Darlegung der höfischen kommunikativen Konventionen im Roman und insbesondere im Rahmen der Befreiung Pelrapeires durch Parzival, die als Vergleichsfolie für den Gralsbesuch nahegelegt wird, sticht diese Abweichung von den normalerweise geltenden Normen dem Rezipienten besonders deutlich ins Auge. Umso stärker wird die Aufmerksamkeit auf mögliche Begründungen bzw. Funktionen der analytischen Kommunikationsweise gelenkt, die die Figuren auf das Gebot des Grals hin realisieren.

Eine zentrale Wirkung des kommunikativen Verhaltens der Gralsgemeinschaft stellt dabei die Verrätselung des Grals und Munsalvæsches dar. Aufseiten der Rezipienten wird Spannung evoziert. Der Bruch mit den normalerweise geltenden gesellschaftlichen Konventionen, den die analytische Kommunikation der Getreuen des Anfortas bedeutet, hebt zudem die Besonderheit und Einmaligkeit der Situation auf Munsalvæsche eindringlich hervor. Darüber hinaus erscheint auf intradiegetischer Ebene die Gralsgemeinschaft, indem sie den Rahmen der üblichen gesellschaftlichen Regeln übertreten muss, in besonderem Maße

[226] So auch Pratelidis, Tafelrunde und Gral, S. 93, 97-103. Vgl. zudem (insbesondere zur höfischen Prägung der Gralsprozession) Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 85, 88-89, 102, 107.

gefordert und durch den Gral bzw. Gott in ihrer Demut – d.h. in jener Tugend, an der Anfortas sich vergangen hat – geprüft. Eine ähnliche Funktion lässt sich des Weiteren mit Blick auf Parzival festhalten: Mit seinem Gebot stellt der Gral sicher, dass nur derjenige die Gralskrone erlangt, welcher die analytische, zeichenhafte Kommunikation versteht und der entsprechend ohne eine verbal vermittelte Information bereit ist, die Bedingungen, unter denen Anfortas erlöst werden kann, zu erfüllen. – Die intradiegetische analytische Kommunikation erscheint als Prüfstein[227] und spiegelt auf diese Weise das extradiegetische Erzählen nicht allein in Hinblick auf dessen Gestaltung, sondern auch auf die intendierte Wirkung wider.

2.2.2.1.2. Das Erzählverhalten Sigunes

Wie bereits dargelegt wurde, finden sich zahlreiche Parallelen und Bezüge zwischen dem kommunikativen Verhalten der Gralsgemeinschaft und jenem der Dame Sigune, die dieser Gemeinschaft entstammt. Deshalb liegt die Annahme nahe, dass auch die Wissenszurückhaltung der Dame bei ihrem ersten Treffen mit Parzival auf das Gebot des Grals zurückzuführen ist.[228]

Dabei scheint Sigune nicht damit zu rechnen, dass Parzival auf Munsalvæsche scheitern könnte, äußert sie doch anlässlich der zweiten Begegnung mit ihrem Cousin die Hoffnung, Parzival habe den Gralskönig erlöst (253,22-253,23). Tatsächlich vermag sie bei ihrem ersten Treffen, soweit dies ihren Reden zu entnehmen ist, an dem Helden kein Zeichen dafür zu entdecken, dass er der Aufgabe auf Munsalvæsche nicht gewachsen ist. Sie preist ihn vielmehr in den höchsten Tönen, nachdem er sich nach dem Schicksal Schionatulanders erkundigt hat (139,25-140,5). Das Verhalten des Helden gibt ihr keinen Anlass, an seiner Eignung, Anfortas zu erlösen, zu zweifeln, schließlich beweist er der Dame gegenüber eben jene Fähigkeit, der Not anderer Menschen aus Mitleid fragend nachzugehen, die auf Munsalvæsche gefragt ist:[229]

---

[227] Damit erhält die Prüfsteinfunktion des Grals, die sich zunächst einmal ganz konkret darin ausdrückt, dass nur wenigen Menschen das Tragen des Steins möglich ist (235,27-235,30), eine weitere Dimension.

[228] Sigune bringt nicht zum Ausdruck, dass sie das Gebot des Grals, das es verbietet, den potentiellen Erlöser des Anfortas auf die erforderliche Tat hinzuweisen, kennt und dass sie an diese Vorgabe gebunden ist. Die Annahme, dass sie über die Warnung des Grals Bescheid weiß, wird allerdings nahegelegt, da die Äußerungen Sigunes im Rahmen der zweiten Begegnung mit Parzival bezeugen, dass die Dame über die Geschehnisse auf der Gralsburg genau im Bilde ist und die Bedingungen, unter denen der Gralskönig geheilt werden kann, kennt. Da der Gral die Auskunft bezüglich dieser Heilungsbedingungen mit dem Schweigegebot verbunden hat, erscheint es wahrscheinlich, dass Sigune auch über diese Voraussetzung der Erlösung des Gralskönigs informiert ist.

[229] So beispielsweise auch Spiewok, Wolframs von Eschenbach *Parzival*, S. 147; Eichholz, Kommentar zur Sigune- und Itherszene im 3. Buch von Wolframs ‚Parzival' (138,9-161,8), S. 26; Gibbs, Wîplîchez wîbes reht, S. 42, sowie Christoph, Wolfram's Sigune and the Question of Guilt, S. 63. Backes unterstreicht in diesem Kontext, dass Sigune sich anlässlich ihrer zweiten Begegnung an das Mitleid, das Parzival bei ihrem ersten

‚got halde iuch,‘ sprach des knappen munt.
‚ich hân hie jæmerlichen funt
in iwerm schôze funden.
wer gap iun ritter wunden?‘ (138,27-138,30)
dô sprach er ‚niftel, mir ist leit
dîn kumber‘ (141,25-141,26).

Auch im Anschluss an sein Scheitern auf der Gralsburg beweist Parzival gegenüber Sigune noch einmal, dass es ihm nicht an Mitleidsfähigkeit mangelt:[230]

Parzivâl si gruozte unde sprach
‚frouwe, mir ist vil leit
iwer senelîchiu arebeit.‘ (249,27-249,28)

Und dennoch hat der Held versagt, indem er die notwendige Frage nach dem Leiden des Gralskönigs unterlassen hat. Ausdrücklich führt er seine Entscheidung zu schweigen später auf die Lehre des Gurnemanz zurück (239,8-239,17). Dieser hatte ihm folgenden Rat gegeben: *‚irn sult niht vil gevrâgen‘* (171,17).

‚Sol ich durch mîner zuht gebot
hœren nu der werlte spot,
sô mac sîn râten niht sîn ganz:
mir riet der werde Gurnamanz
daz ich vrävellîche vrâge mite‘ (330,1-330,5),

so urteilt Parzival dann im Anschluss an die Verfluchung durch die Gralsbotin. – Doch hat er damit recht? Ist es tatsächlich dieser Rat, der den Ritter scheitern lässt? Steht auf Munsalvæsche die höfische Erziehung, die Gurnemanz vermittelt hat, auf dem Prüfstand? Wird mithilfe der analytischen Kommunikation eine Unzulänglichkeit dieser Erziehung herausgestellt? Um der Funktion der analytischen Kommunikation, die die Gralsgemeinschaft

---

Treffen gezeigt hat, erinnert und die Mitleidsfähigkeit als zentrales Charakteristikum des Helden beschreibt (Backes, Von Munsalvaesche zum Artushof, S. 30).

[230] So auch Backes, Von Munsalvaesche zum Artushof, S. 30, sowie Johnson, der urteilt: „It is not that Parzival has no compassion; he demonstrates that clearly in the case of Condwiramurs, Jeschute, and Sigune.“ (Johnson, Doing his own Thing, S. 89.) Dies hält auch Kraß fest (Kraß, Rezension, S. 36; vgl. zudem Wapnewski, Wolframs ‚Parzival‘, S. 76). Zugleich postuliert Kraß allerdings mit Blick u.a. auf die Tötung der Vögel Soltanes durch Parzival, die dieser ungeachtet seiner Trauer, die er angesichts ihres Verstummens verspürt, nicht unterlässt, eine Unfähigkeit des Helden, auf empfundenes Mitleid entsprechende Taten folgen zu lassen (Kraß, Rezension, S. 36). Bedenkenswert erscheint in diesem Kontext jedoch, dass Parzival in den Begegnungen etwa mit Sigune und Jeschute durchaus einen Antrieb zeigt, ihr Leid durch eigenes Handeln zu mildern: Der trauernden Cousine bietet er an, den Ritter, der ihren Geliebten erschlagen hat, im Kampf zu stellen bzw. den Leichnam Schionatulanders, an den sich Sigune in ihrem Leid klammert, zu begraben. Auch wenn diese Vorschläge Parzivals sich als ungeeignet erweisen, den Kummer der Dame zu beseitigen, ist der Wille des Helden zur helfenden, aus Mitleid motivierten Tat doch zu erkennen. Erfolgreich zeigt sich dieses Bestreben dann in der Begegnung mit Jeschute, deren Leiden er zu beenden vermag, indem er die Versöhnung der Dame mit ihrem Geliebten herbeiführt.

auf Geheiß des Grals zeigt, nachzugehen, sollen diese Fragen im Folgenden knapp erörtert werden.

Dass die Erziehung, welche Gurnemanz Parzival angedeihen lässt, insgesamt sinnvoll und den höfischen Sitten angemessen ist, wird während des Aufenthalts des Protagonisten in Pelrapeire offenbar.[231] So macht sich Parzival sogleich nach seiner Ankunft daran, die Gebote des Gurnemanz in die Tat umzusetzen, indem er sich den Rost der Rüstung von der Haut wäscht, und erringt hiermit das Wohlwollen der Untertanen Condwiramurs' (186,2-186,6). In der Folge strebt er auch die Ideale der Einheit von Mann und Frau (203,2-203,5) sowie der *milte* an, die ihm der Fürst nahegebracht hat, und tritt bezüglich dieser höfischen Tugend gar als Ratgeber der Königin auf (191,1-191,4). Explizit gemacht wird die prägende Bedeutung, die den Worten des Gurnemanz mit Blick auf das Verhalten Parzivals zukommt, als der Protagonist dem besiegten Clamide gegenübersteht:

> *dô dâhte der den sic hât*
> *sân an Gurnemanzes rât,*
> *daz ellenthafter manheit*
> *erbärme solte sîn bereit.*
> *sus volget er dem râte nâch* (213,29-214,3).

Parzival ist es dann auch, der die Bewohner Pelrapeires von ihrer blutigen Rache an den Rittern Clamides, die er im Kampf überwunden hat, abbringt und ihnen befiehlt, sie – wie es die höfischen Konventionen verlangen – zu verschonen und gefangen zu nehmen (207,21-207,23).

Die Ratschläge des Gurnemanz erweisen sich somit als geeignete Richtlinien für ein angemessenes Auftreten. Dies hält der extradiegetische Erzähler anlässlich des Abschieds des Helden von dem Fürsten explizit fest:

> *Dannen schiet sus Parzivâl.*
> *ritters site und ritters mâl*
> *sîn lîp mit zühten fuorte* (179,13-179,15).

Der Fürst von Graharz wird als idealer Lehrmeister markiert (356,22-356,23), dessen Anweisungen den Leitlinien höfischen Verhaltens entsprechen. Eine Ausnahme bildet dabei auch das Gebot zur Vermeidung überflüssiger Fragen nicht.[232] Ausdrücklich stellt der extradiegetische Erzähler heraus, dass es dieses Gebot ist, welches Parzival veranlasst, im Angesicht der Königin Condwiramurs zunächst stumm auszuharren (188,15-188,21). Dieses

[231] So auch Hennig, Die Gurnemanzlehren und die unterlassene Frage Parzivals, S. 323-326.
[232] Die Forderung, im Sinne der *mâze* Zurückhaltung zu üben, wenn es darum geht, Fragen zu stellen, findet sich wiederholt in mittelhochdeutscher Spruchdichtung thematisiert. (Ebd., S. 319-321.)

Verhalten wertet die Dame – wie im ‚Parzival' in deutlicher Umakzentuierung der französischen Vorlage hervorgehoben wird –[233] in Gedanken als wohlerzogen und den kommunikativen Konventionen entsprechend:[234]

‚er tuotz durch einen list:
er ist gast, ich pin wirtîn:
diu êrste rede wære mîn. [...]
er hât sich zuht gein mir enbart.
mîn rede ist alze vil gespart:
hie sol niht mêr geswigen sîn.'
zir gaste sprach diu künegîn
‚hêrre, ein wirtîn reden muoz.' (188,29-189,7)

In der analogen Situation auf der Gralsburg wiederholt Parzival dieses als erfolgreich erlebte Vorgehen:

wol gemarcte Parzivâl
die rîcheit unt daz wunder grôz:
durch zuht in vrâgens doch verdrôz.
er dâhte ‚mir riet Gurnamanz
mit grôzen triwen âne schranz
ich solte vil gevrâgen niht.
waz op mîn wesen hie geschiht
die mâze als dort pî im?
âne vrâge ich vernim
wiez dirre massenîe stêt.' (239,8-239,17)

Ohne zu fragen, dies glaubt Parzival, werde er die Information bezüglich der Situation der Gemeinschaft bzw. des Hausherrn erhalten.[235] Er bezieht sich dabei explizit auf seine Erlebnisse in Graharz: Dort sind ihm die Informationen bezüglich der Notlage bereitwillig

[233] In dem Roman Chrétiens de Troyes, der die Vorlage des ‚Parzival' darstellt, erregt das Schweigen Percevals im Angesicht Blanscheflors das Getuschel der anwesenden Ritter, die das Verhalten des Helden mit Blick auf dessen Schönheit bzw. Adel als unpassend und entsprechend als unhöfisch bewerten (V. 1852-1876). Die Dame sieht sich schließlich gezwungen, als erste das Wort zu ergreifen (V. 1877-1881).

[234] So auch Huby, Nochmals zu Parzivals ‚Entwicklung', S. 262, sowie Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 196. Mertens weist darauf hin, dass sich „die Regel, daß der Gastgeber das Gespräch eröffnen solle, in der Spruchdichtung" (Mertens, Parzivals doppelte Probe, S. 329, Anm. 20) finden lässt. (Vgl. auch Hennig, Die Gurnemanzlehren und die unterlassene Frage Parzivals, S. 326-329.)

[235] Schirok urteilt, dass Parzival auch im Falle, dass er seine Frage nicht verschwiegen hätte, Anfortas nicht erlöst hätte, da die Frage, die dem Ritter vorschwebt, auf das Ergehen der *massenîe* und nicht auf das Leiden des Königs ziele (Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 60). Der Text erlaubt allerdings auch eine alternative Lesart, schließlich sind der Kummer der Gralsgemeinschaft und die Qual des Königs kaum voneinander zu trennen. Entsprechend ist zu vermuten, dass Parzival, wenn er Anfortas gefragt hätte – dass er sich an ihn und nicht an einen der entfernter sitzenden Ritter wendet, scheint naheliegend – die Frage personalisiert hätte.

dargeboten worden: *der gast nams wirtes jâmer war, / wand erz im underschiet sô gar* (178,27-178,28). Dies hat sich in Pelrapeire wiederholt.

Ausgehend von den zuvor gemachten Erfahrungen vertraut Parzival dann in Munsalvæsche auf jenen Rat, der sich als angemessen und grundlegend für eine gelungene Kommunikation erwiesen hat.[236] Das kommunikative Gebaren, welches der Held deshalb zeigt, erweist sich jedoch als fatal, da es nur in Situationen erfolgreich sein kann, in denen der Gegenüber eine Kommunikationsweise pflegt, die kein aktives Einholen von Auskünften durch den Gast erfordert, sondern sich stattdessen auf eine Eröffnung des Gesprächs durch den Hausherrn und eine bereitwillige Preisgabe aller notwendigen Informationen stützt. So richtig der Rat des Gurnemanz demnach im Rahmen einer solchen – typisch höfischen – Kommunikationssituation ist, so unheilvoll wirkt dessen Umsetzung auf Munsalvæsche. Der Fehler des Protagonisten besteht folglich darin, sich an eine höfische Konvention zu klammern, die an diesem Ort zu diesem Zeitpunkt keine Gültigkeit besitzt. Obgleich das kommunikative Verhalten der Mitglieder der Gralsgemeinschaft ihm vor Augen steht, erfasst er die Andersartigkeit dieser Kommunikation nicht.[237] Er bezeugt stattdessen mit seinem Unverständnis der zeichenhaft-analytischen Kommunikation der Gralsgemeinschaft in einer die *tumben* Rezipienten des Romans spiegelnden Weise seine eigene *tumpheit*.

Bemerkenswert erscheint dabei, dass diese *tumpheit* des Helden vom extradiegetischen Erzähler nicht als solche benannt wird: Der Erzähler bezeichnet Parzival, als dieser ohne Wissen um die höfischen Konventionen aus der Einöde Soltanes in die Welt hinaus aufbricht, immer wieder als *tump*. Im Anschluss an die Belehrung des Helden durch Gurnemanz findet sich diese Wertung hingegen nicht mehr.[238]

sîn manlîch zuht was im sô ganz,

---

[236] So auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 270-271, sowie Mertens Fleury, Leiden lesen, S. 148. Auch der extradiegetische Erzähler setzt dabei die Szene auf Munsalvæsche zu jener in Pelrapeire in Bezug und deutet hierdurch – Spannung aufseiten des Rezipienten evozierend – eine mögliche Wiederholung der Erlösungstat Parzivals an. Zugleich macht er jedoch deutlich, dass die Not und damit auch die erforderliche Tat an dieser Stelle anderer Natur ist: *man schancte im unde pflac sîn* [...] */ dâ was râtes mêre / denne er ze Pelrapeire vant, / die dô von kumber schiet sîn hant* (228,25-228,30).

[237] Keller weist darauf hin, dass sich das Unverständnis, das Parzival der Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft gegenüber an den Tag legt, bereits in der Begegnung mit dem *redespæhe*[n] *man* (229,4) andeutet, dessen Scherz der Protagonist allzu ernst nimmt und mit Zorn beantwortet: „Der ganze Besuch steht [...] im Zeichen des Missverstehens. Parzival versteht weder den Spaß des Narren noch den im Leiden des Gralskönigs liegenden Appell, die Frage zu stellen." (Keller, Parzivals Sprachlosigkeit, S. 223; vgl. auch Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 54.) Anders deutet Schirok den Auftritt des Mannes: Er geht davon aus, dass nicht der *redespæhe*[] *man* einen zornigen Eindruck macht, sondern dass er den Eindruck erweckt, der *wirt* sei zornig. Dies stelle den Versuch dar, die Aufmerksamkeit Parzivals auf Anfortas zu lenken und ihn auf diese Weise zur Einsicht in dessen Leiden zu führen. Dieser Versuch wirke jedoch letztlich kontraproduktiv, da die Ermahnung Parzivals zur *zuht* durch die Getreuen des Anfortas den Protagonisten darin bestärken, im Folgenden die fatale Zurückhaltung zu zeigen, die sich im Schweigen vor dem Gral realisiert. (Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 52-54.)

[238] Huby, Nochmals zu Parzivals ‚Entwicklung', S. 261-262.

sît in der werde Gurnamanz
von sîner tumpheit geschiet (188,15-188,17),

hält der Erzähler fest.[239] Ungeachtet des Kenntniszuwachses erweist sich Parzival allerdings in der Gralswelt erneut als unwissend. Er scheitert an den spezifischen Ansprüchen der analytischen Kommunikationsweise. Während sich der Erzähler eines entsprechenden Urteils enthält, wird das Verhalten Parzivals auf Munsalvæsche durch Trevrizent als *tump* markiert:[240] *‚sîn tumpheit daz gebôt / daz er aldâ niht vrâgte‘* (484,28-484,29).[241] Da Trevrizents Perspektive beschränkt scheint,[242] ist wesentlich, dass er mit diesem Urteil nicht alleine bleibt. Stattdessen schließt sich Parzival ihm an und kommt selbst zu dem Schluss, dass sein Verhalten im Angesicht des kranken Gralskönigs als *tump* zu bewerten ist:

‚ir sult mit râtes triuwe
klagen mîne tumpheit.
der ûf Munsalvæsche reit,
unt der den rehten kumber sach,
unt der deheine vrâge sprach,
daz bin ich unsælec barn:
sus hân ich, hêrre, missevarn.‘ (488,14-488,20)

Anhand der Worte Parzivals wird deutlich, dass das Missverstehen der intradiegetischen analytischen Kommunikationsweise die *tumpheit* des Helden offenlegt: Obwohl er das Leid des Anfortas vor Augen hatte[243] und obwohl er mit einer Vielzahl nonverbaler Hinweise bedacht wurde, vermochte er, da jede explizite verbale Information zurückgehalten wurde, nicht zu verstehen, was von ihm erwartet wurde. Dass ihn dies als *tump* markiert, muss er allerdings selbst erkennen, wie auch der Zuhörer des ‚Parzival‘ diese Unverständigkeit des Helden eigenständig erfassen muss, da der extradiegetische Erzähler sich eines expliziten

[239] An zwei weiteren Stellen spricht der extradiegetische Erzähler von der Überwindung der *tumpheit* durch Parzival: Im Rahmen der Tötung Ithers erklärt er, dass Parzival damals noch von Dummheit beherrscht war (156,24) – ein Hinweis darauf, dass er sie später hinter sich zu lassen vermag. Im Anschluss an Parzivals Begegnung mit Gurnemanz heißt es zudem, dass der Held *tumpheit âne wart* (179,23).

[240] Auch andere Figuren bezeichnen Parzival im Anschluss an die Belehrung durch Gurnemanz weiterhin als töricht. Die Figuren beziehen sich dabei auf Taten, die der Unterweisung durch Gurnemanz vorausgehen – die Tötung Ithers bzw. den Raub der Waffen –, sowie auf sein Frageversäumnis auf der Gralsburg und den Versuch, den Gral zu gewinnen. (Huby, Nochmals zu Parzivals ‚Entwicklung‘, S. 261-262; vgl. auch Hall, A Complete Concordance to Wolfram von Eschenbach's *Parzival*, S. 367-368.) Der Vorwurf, die Gralssuche sei ein Ausdruck der *tumpheit* Parzivals, scheint allerdings der begrenzten Perspektive der urteilenden Figur Trevrizent geschuldet (vgl. Kapitel 3.3.).

[241] Vgl. zudem 473,12-473,16.

[242] Vgl. Kapitel 3.3.

[243] Die zitierte Aussage Parzivals belegt, dass er das Leid des Anfortas bemerkt hat. Schirok vertritt hingegen die Auffassung, der Protagonist übernehme an dieser Stelle blind die Formulierung Trevrizents, obwohl er das Leid nicht erkannt hat (Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 69). Der Text erlaubt jedoch auch eine andere Deutung, schließlich widerspricht Parzival seinem Onkel durchaus, wenn er mit dessen Interpretation von Geschehnissen nicht einverstanden ist (vgl. 500,19-500,22).

Urteils enthält. Erleichtert wird dem Rezipienten diese Einsicht dabei potentiell durch seine Kenntnisse bezüglich des analytischen Erzählens und dessen Prüfsteinfunktion.

Von grundlegender Bedeutung für die sich hier zeigende Prüfsteinfunktion der Informationen zurückhaltenden Kommunikation der Gralsgemeinschaft ist dabei das Verhalten Sigunes im Rahmen ihrer ersten Begegnung mit Parzival: Indem sie ihm die Informationen bezüglich des Zustands des Gralskönigs und die Bedingungen seiner Heilung vorenthält, trägt sie entscheidend zu Parzivals Scheitern auf der Gralsburg bei. Und auch ihr Schweigen hinsichtlich des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Parzival und Anfortas ordnet sich hier ein: Der Umstand, dass Parzival nicht ahnt, wie eng er verwandtschaftlich mit dem Hausherrn Munsalvæsches verbunden ist, wirkt, so ist anzunehmen, grundlegend dafür, dass der Ritter die Szenerie auf der Gralsburg als derart förmlich erlebt, dass er nicht nach dem Leiden des Hausherrn zu fragen wagt. Das Schweigen Sigunes hinsichtlich der Verwandtschaftsbeziehung verhindert, dass der Protagonist die entscheidende Frage einzig aufgrund der Kenntnis um diese Verwandtschaft stellt[244] und die Nachfolge des leidenden Gralskönigs antritt, ohne die durch den Gral installierte Prüfung bestanden zu haben. Obgleich Sigune selbst keinen Makel an Parzival zu entdecken vermag, gehorcht sie dem Schweigegebot des Grals. Die Bedeutung dieses kommunikativen Verhaltens für den Weg des Helden ist immens: Erst das Schweigen der Dame lässt die analytische Kommunikation der Gralsgemeinschaft als Prüfstein mit Blick auf die Eignung des Helden wirksam werden.

Dabei bleiben zunächst einmal einige Fragen offen: Parzival scheitert auf Munsalvæsche an der Prüfung, die der Gral ihm stellt, indem der Wunderstein die Gralsgemeinschaft zu einer analytischen Kommunikationsweise zwingt. Was aber bedeutet dies für den Helden? Was genau prüft der Gral? Warum ist Parzival an dieser Stelle gefordert, von den üblichen höfischen kommunikativen Konventionen abzulassen und sein Verständnis einer Kommunikation zu beweisen, die auf die Zurückhaltung expliziter Informationen setzt? Auf diese Fragen wird im folgenden Kapitel, in dem das kommunikative Verhalten Sigunes und der Gralsgemeinschaft im Anschluss an das Scheitern Parzivals in den Blick genommen wird, zurückzukommen sein.

[244] Beispielhaft für eine besorgte Frage eines Ritters angesichts der Trauer eines Verwandten stellt sich das Verhalten Kaylets gegenüber Gahmuret dar: *Kaylet* [...] */ der sach den künec Gahmuret / sitzen als er wære unfrô. / er sprach ‚wie gebârstu sô?‘* (85,9-85,12)

2.2.2.2. Ausstoßung und das Vertrauen auf Gnade: Parzivals Weg zur Gralskrone

Nachdem es zunächst das Gebot des Grals ist, welches hinter der analytischen Kommunikationsweise Sigunes steht, dürfte dieses in der zweiten Sigune-Episode keine Gültigkeit mehr besitzen, denn die Vorschriften sind aufgrund des Scheiterns Parzivals auf Munsalvæsche hinfällig. Doch obgleich die Dame somit nicht länger durch das Gebot des Grals in ihrer Redefreiheit eingeschränkt wird, führt sie, wie gezeigt wurde, die analytische Kommunikationsweise während der zweiten und dritten Begegnung mit Parzival fort. Sie deutet zwar, nachdem sie den Cousin ob seines Fehlers verflucht hat, die Möglichkeit eines Auswegs aus der Verdammung an, verschweigt aber die konkrete Gestalt dieses Weges.[245] Auch dieses Verhalten, das Sigune im Anschluss an das Frageversäumnis Parzivals zeigt, findet dabei Parallelen in dem Gebaren der Gralsgemeinschaft.

2.2.2.2.1. Konventionen des Umgangs mit Schuld

‚ir sult varen der sunnen haz,‘
sprach der knappe. ‚ir sît ein gans.
möht ir gerüeret hân den flans,
und het den wirt gevrâget!
vil prîss iuch hât betrâget.‘
Nâch den mæren schrei der gast:
gegenrede im gar gebrast. (247,26-248,2)

Wie diese Rede des Gralsknappen bezeugt, verschweigt die Gralsgemeinschaft nicht nur im Rahmen des Aufenthaltes Parzivals auf Munsalvæsche die Hintergründe ihres Leides sowie die Art der notwendigen Erlösungstat. Stattdessen verwehrt sie dem Protagonisten auch im Anschluss an sein Versagen, d.h. zu einem Zeitpunkt, da das Gebot des Grals sie nicht mehr bindet, eine Auskunft hinsichtlich seiner Verfehlung und einer möglichen Wiedergutmachung. Als Parzival erwacht, findet er die Gralsburg verlassen; seine Fragen bleiben unbeantwortet: *nieman dâ redete noch enrief: / si wâren gar verborgen.* (245,26-245,27) Das hinter dem Helden zuschlagende Tor Munsalvæsches vollendet damit nur jene Ausstoßung, welche der Abzug der Gralsgesellschaft bereits angedeutet hat.[246] Es markiert zugleich die Hoffnung Parzivals, er könne seinem *wirt* mit ritterlichen Taten dienen, als

[245] Vgl. Kapitel 2.1.2. und 2.1.3.
[246] Kordt unterstreicht in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Rüstung Parzivals, die im Laufe der Nacht vor sein Bett gelegt worden ist und „als Aufforderung zum Aufbruch zu verstehen ist“ (Kordt, Parzival in Munsalvaesche, S. 184), sowie die Zeichenhaftigkeit des bereitgestellten Pferdes: „Das gesattelte und angebundene Pferd im Burghof, ohne einen Knappen, der beim Halten und Aufsitzen behilflich sein kann, ist ein Zeichen für Parzivals Unerwünschtheit auf der Gralsburg [...]. Das Anbinden des Pferdes weist [...] auf die Abwesenheit eines hilfsbereiten Knechtes und hat gebärdenhaften Charakter“ (ebd., S. 188).

vergeblich. Dabei ist solch ein Ansinnen in einer Situation, in der ein Ritter sich eines Unrechts schuldig gemacht hat, prinzipiell durchaus angemessen. So erfährt der Protagonist an anderer Stelle, dass Schuld, wie er sie Jeschute und Cunneware gegenüber auf sich geladen hat, durch ritterliche Kampfeshandlungen abzutragen ist. *‚daz habt gerochen ir genuoc'* (306,4), stellt etwa Cunneware mit Blick auf die Schläge, die sie ob ihrer Würdigung Parzivals von Keie empfangen hatte, fest, nachdem der Protagonist den Seneschall in einer Tjost vom Pferd geworfen hat. Und auch die Huld des Orilus, die Jeschute durch die Schuld Parzivals verloren hatte, vermag der Protagonist für die Dame zurückzugewinnen (263,24-263,25; 264,20-264,22; 270,29-271,1). Die Vergehen, die Parzival in der ritterlich-arthurischen Welt begeht, erweisen sich als wiedergutmachbar. Die Gralsgemeinschaft bietet Parzival hingegen keine Möglichkeit zur Wiedergutmachung. Es deuten sich hier verschiedene, die beiden Gemeinschaften der erzählten Welt prägende Konventionen des Umgangs mit Schuldiggewordenen an, die eng mit dem kommunikativen Verhalten der Figuren verbunden sind und deshalb im Folgenden kurz dargestellt werden sollen.

Insgesamt zeigt sich der arthurisch-ritterliche Umgang mit Schuld davon geprägt, dass Vergehen offen benannt und Beschuldigte zur Rechenschaft gezogen werden. Hierbei findet ein gleichbleibendes Schema Anwendung, welches sich insbesondere anhand der Art, wie mit dem gleich zweifach (fälschlicherweise) angeklagten Gawan umgegangen wird, nachvollziehen lässt: Kingrimursel und Gramoflanz bezichtigen den Ritter bzw. dessen Vater des Totschlags. Beide rufen Gawan deshalb zu einem Zweikampf auf. Der Ausgang dieser Tjost gilt dabei als Zeugnis der Schuld bzw. Unschuld, wie Artus festhält (322,16-322,30).

Dem Angeklagten bietet sich damit ein Weg zur vollständigen Rehabilitation. Entsprechend besorgt zeigt sich Gawan, als der Aufenthalt in Bearosche seine termingerechte Ankunft am Schauplatz der Tjost gegen Kingrimursel zu gefährden droht (350,4-350,7; 366,26-367,2). Zugleich wird an dieser Stelle deutlich, in welchem Maße der Umgang mit der Schuld gesellschaftlich anerkannten und verbindlichen Regeln unterworfen ist: Der Kläger gibt im Rahmen seiner öffentlichen Bezichtigung Gawan den Termin und den Ort des eingeforderten Zweikampfes – und damit den Weg, auf dem er sein Ansehen potentiell wiederherzustellen vermag – detailliert vor. Der Beschuldigte steht seinerseits in der Pflicht, dieser Aufforderung Folge zu leisten und die gesetzten Rahmenbedingungen einzuhalten. Im Gegenzug werden ihm von Kingrimursel weitreichende Garantien zugestanden. Wie bindend diese sind, zeigt sich, als Gawan – am Ort des Gerichtskampfes angelangt – von Getreuen des Ermordeten angegriffen wird. Kingrimursel sieht sich gezwungen, Gawan zu verteidigen,

wan des was sîn triwe pfant,

daz er dâ solte haben vride,
ezen wær daz eines mannes lide
in in kampfe twungen. (411,10-411,13)

Vergulaht, den Sohn des Getöteten, verlangt es nach Rache (412,9). Das hieraus erwachsende, aggressive Gebaren des Königs wird allerdings durch Kommentare des Erzählers (410,18) ebenso deutlich verurteilt wie durch Kingrimursel und die Mehrheit der Fürsten Schampfanzuns (412,16-412,20). Es entspinnt sich in der Folge eine Diskussion über den adäquaten Umgang mit dem vermeintlichen Verbrecher, da der Fürst Liddamus auf das Prinzip der Blutrache drängt (417,2-417,8; 419,27). Die durch ihn vorgebrachte Denkweise wird jedoch nicht zuletzt durch die Negativzeichnung der Figur – Liddamus wird als Feigling markiert (417,12-417,28; 420,26)[247] – abgewertet. So findet das geregelte Verfahren des Gerichtskampfs als gültiges Schema hinsichtlich des Umgangs mit begangener bzw. angenommener Schuld eine ausdrückliche Bestätigung.

Dadurch, dass die Möglichkeit der Wiedergutmachung fest an den ritterlichen Zweikampf gebunden ist, werden die Damen allerdings ausgeschlossen: Das Schema, welches im Umgang mit Schuld zur Anwendung gelangt und das dem – vermeintlich oder tatsächlich – Schuldigen eine so klar definierte Möglichkeit zur Rechtfertigung bzw. Wiedergutmachung im Kreise der Gesellschaft bietet, setzt Waffenfähigkeit und entsprechend Männlichkeit sowie Ritterlichkeit voraus.[248] Die Dame ist somit auf einen Ritter angewiesen, der den Kampf stellvertretend auf sich nimmt; allein ist sie nicht in der Lage, eine Rehabilitation zu erreichen. Für Männer hingegen existiert ein festumrissener Weg zur Tilgung einer Schuld. Dem Angeklagten wird – den höfischen kommunikativen Konventionen entsprechend, denen zufolge eine *gegenrede* nicht verwehrt werden darf[249] – die Möglichkeit gewährt, dass er *ze gegenrede stêt / in kampfe* (418,9-418,12).

Anders verhält sich die Gralsgesellschaft in Reaktion auf Parzivals Frageversäumnis. Parzival begeht einen Fehler, welcher nicht wiedergutmachbar scheint. Grundlegend hierfür wirkt die Gralsbotschaft, die den Besuch eines Ritters auf Munsalvæsche angekündigt und die

---

[247] „So zeigt sich in der Reihe der Beispielfiguren, mit denen sich die Liddamus-Figur scheinbar selbst charakterisiert, eine genaue Dramaturgie der Demaskierung, von der Vorsicht aus Klugheit (Dranzes), zum Rückzug aus Bequemlichkeit (Rumold) endlich zum erfolgreichen Verräter am eigenen Herrn (Sibeche).“ (Ziegeler, *der herzoge Liddamus*, S. 116.)

[248] So vermögen weder Cunneware und Antanor noch Jeschute den Schuldvorwurf durch Keie bzw. Orilus abzuwehren. Da es ihnen nicht möglich ist, die Rehabilitation selbständig zu erreichen, müssen sie stattdessen die (ungerechtfertigte) Strafe über sich ergehen lassen: Des Ehebruchs bezichtigt, erfährt beispielsweise Jeschute Demütigungen und die Ausstoßung aus der ehelichen Gemeinschaft. Ergeben lässt sie diese über sich ergehen, die *freuden ellende* (262,28) kann einzig auf einen Akt der Vergebung hoffen. Dieser muss durch ihren Mann erfolgen, kann jedoch auch durch die Hilfe eines anderen Ritters erzwungen werden, wie Parzivals Tat bezeugt (263,24-263,25).

[249] Vgl. Kapitel 2.2.2.1.1.

Bedingungen der Erlösung des Anfortas formuliert hat. Im Lichte der darin gegebenen Informationen wird deutlich, dass die Mitleidsfrage, da sie in der ersten Nacht, die Parzival auf der Gralsburg verbracht hat, ungestellt geblieben ist, ihr heilsames Potential verloren hat (484,1-484,2).[250] Die Gralsgemeinschaft gewährt dem Helden daraufhin keine *gegenrede* bzw. keine Chance, ihr Wohlwollen zurückzugewinnen. Stattdessen wird er aus ihrer Mitte ausgestoßen. Die erzwungene oder selbstgewählte Isolation von Schuldiggewordenen findet sich in der Gralsgemeinschaft wiederholt:[251] Neben Sigune[252] ist es vor allem Trevrizent, dessen Beispiel dies deutlich macht. Er hat sich um der Buße jener Sünden willen, die sein Bruder – wie er selbst – begangen hat, als Einsiedler in die Wildnis zurückgezogen:[253] *‚durch got für sünde er daz tuot‘* (251,14).

In einer Isolation anderer Art lebt hingegen der Gralskönig Anfortas, der gegen die Gebote des Grals verstoßen hat und nun im schmerzensvollen Sein zwischen Leben und Tod dahinvegetiert: *er lebte niht wan töude* (230,20). Explizit wird die leidvolle Situation des Anfortas auf das Wirken Gottes zurückgeführt (239,26-239,27). Damit findet die von der Gralsgemeinschaft gepflegte Praxis, dass Sünder ausgestoßen werden bzw. diese sich selbst aus der Gemeinschaft zurückziehen, in der göttlich evozierten Isolation des Gralskönigs ihre Entsprechung – ein Umstand, der geeignet scheint, den Umgang der Gralsgemeinschaft mit Schuld in besonderer Weise zu legitimieren.

Die isolierten Schuldiggewordenen stellen sich dabei gänzlich der Gnade Gottes anheim. So ist es diese Gnade, welche Trevrizent am Leben hält: *‚ich mac uns selben niht gespîsen, / esne welle uns got bewîsen‘* (485,5-485,6), stellt der Einsiedler Parzival gegenüber fest. Die Gnade Gottes ist es auch, durch welche Anfortas, den *got / ame lîbe hât geletzet* (239,26-239,27), dereinst Errettung aus den Schmerzen zu erfahren hofft (477,22-477,25). Tatsächlich wird eindringlich herausgestrichen, dass es einzig das Erbarmen Gottes ist, die dem Schuldiggewordenen als potentieller Ausweg bleibt, indem breit geschildert wird, wie alle Versuche der Gralsgemeinschaft, ein Heilmittel für die Verletzung des Königs zu finden

[250] So urteilt auch Mohr: „Parzival [...] hatte auf der Gralsburg etwas versäumt, das nach Menschenermessen nicht mehr nachgeholt werden kann.“ (Mohr, Parzival und Gawan, S. 291.)

[251] Dem Rezipienten des ‚Parzival‘ dürfte diese Praxis nicht fremd gewesen sein, schließlich erinnert sie an die Form der öffentlichen Kirchenbuße, die Fuchs-Jolie beschreibt: „Es bestehen seit der Karolingerzeit bis ins 12. Jahrhundert zwei pastorale Verfahren des Umgangs mit dem Sünder nebeneinander: Die öffentliche Kirchenbuße und die private Tarifbuße. [...] Die *penitentia publica* der Kirchenbuße [...] ist durch Rituale von Ausstoßung, Absonderung und Wiederaufnahme bestimmt. [...] Gerade bei der öffentlichen Kirchbuße ist die soziale Aussonderung entscheidend, das Abgesondert-Sein an einem Ort der Buße – es geht weniger um bestimmte Werke, als um das asketische Aushalten einer Trennungszeit.“ (Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, S. 437-438.)

[252] Vgl. Kapitel 2.2.2.2.2.

[253] Auch der Gang Herzeloydes in die Einöde Soltanes verweist, obgleich ihm eine andere Motivation zugrunde liegt, auf die prägende Wirkung dieses Verhaltensmusters auf die Mitglieder der Gralsfamilie.

und damit selbst dessen Genesung herbeizuführen, scheitern: *‚der keinz gehelfen kunde: / got selbe uns des verbunde.‘* (481,17-481,18)

Als Voraussetzung, die einen Gnadenakt möglich macht, wird auf die zu zeigende Reue verwiesen:

> *‚der schuldige âne riuwe*
> *fliuht die gotlîchen triuwe:*
> *swer ab wandelt sünden schulde,*
> *der dient nâch werder hulde.‘* (466,11-466,14)

Diese Reue ist an die demütige Annahme der eigenen Schuld und das Bewusstsein von der fundamentalen Abhängigkeit von der Gnade Gottes gebunden:[254] Wie Trevrizent anlässlich seines Eides, mit dem er die Entbehrungen des Einsiedlerlebens auf sich nimmt, gottergeben auf seine Knie niederfällt (480,10), so zeigt das Gefolge des Anfortas eben diese Haltung in jenem Moment, welcher dem Erscheinen der ersten, Erlösung verheißenden Inschrift des Grals vorangeht (483,19-483,23). An diesem Schema zum Umgang mit Schuld können auch Damen selbständig partizipieren: Auch sie vermögen Reue und schuldbewusste Gottergebenheit zu zeigen, auch sie sind gnadenfähig.

Betont werden sollte in diesem Zusammenhang, dass die dargestellten Unterschiede mit Blick auf den Umgang mit Schuldiggewordenen in den beiden Gesellschaften der erzählten Welt nicht auf grundsätzlich differente gesellschaftliche Konventionen zurückgehen. Stattdessen basieren sie auf dem Umstand, dass die Mitglieder der Gralsgemeinschaft sich tendenziell anderer Vergehen schuldig machen als jene der Artusgemeinschaft: Da die Regeln, die das Leben auf Munsalvæsche bestimmen, durch den Gral und damit direkt durch Gott vorgegeben worden sind, vergehen sich Mitglieder der Gralsgemeinschaft, die diesen Geboten zuwiderhandeln, unmittelbar an Vorgaben Gottes. Zwangsläufig werden die Schuldiggewordenen auf die Gnade Gottes zurückgeworfen. Auch die Artusrunde ist durchaus christlich geprägt: In den Lehren des Gurnemanz nehmen religiöse Aspekte eine zentrale Stellung ein;[255] der Fürst „fordert [...] zu einer bewußten und tatkräftigen Hinwendung zu Gott auf und redet einem gottgefälligen Leben das Wort“[256]. Regelmäßig – und insbesondere vor Kämpfen – besuchen Artus und seine Ritter die Messe, Ginover liest wie Trevrizent im Psalter und Gawan zeigt ein unerschütterliches Gottvertrauen und stellt sein Geschick wiederholt ausdrücklich der Allmacht Gottes anheim. Die Religion steht in der arthurisch-ritterlichen Sphäre allerdings weniger im Vordergrund als in der

[254] Vgl. hierzu Wapnewski, Wolframs ‚Parzival‘, S. 87.
[255] Pratelidis, Tafelrunde und Gral, S. 173.
[256] Ebd., S. 174.

Gralsgemeinschaft. So wird der nicht-christliche Feirefiz in die Tafelrunde aufgenommen und auch die Gottesabsage Parzivals wird durch den Artushof nicht problematisiert.[257] Da die Tafelritter sich in allen geschilderten Fällen nicht an direkten Geboten Gottes vergehen, sondern (vorgeblich) schuldig werden, indem sie Regeln missachten, die auf einem gesellschaftlichen Konsens beruhen, ist ihnen ein Weg der Rehabilitation innerhalb der Gesellschaft möglich.

In der Gralsgemeinschaft rücken die Schuld gegenüber Gott und die Gnade hingegen in den Fokus. Dies wiederum hat zur Folge, dass die Gralsgemeinschaft nicht nur im Rahmen des ersten Aufenthalts Parzivals auf Munsalvæsche, als der Gral die Zurückhaltung von Informationen anordnet, mit den üblicherweise geltenden höfischen Konventionen bricht, indem eine analytische Kommunikationsweise gepflegt wird. Stattdessen bewegt sie auch die besondere Art der Schuld Parzivals zu einem entsprechenden Verhalten: Da diese nicht wiedergutmachbar scheint, wird Parzival in analytischer Weise ohne Erklärung und ohne Bezeichnung einer Wiedergutmachungsmöglichkeit aus der Gemeinschaft ausgestoßen. Diese Ausstoßung wirft Parzival – wie die Schuldiggewordenen, die sich selbst in die Isolation zurückziehen – auf das Erbarmen Gottes zurück.

Zu beachten gilt es in diesem Kontext, dass die analytische Kommunikationsweise bzw. die Verfluchung des Helden durch den Gralsknappen dabei nicht gezielt eingesetzt wird, um Parzival zur Gnade Gottes zu führen. Das spezifische kommunikative Verhalten scheint nicht auf eine Wirkung aufseiten des Helden ausgerichtet, sondern ist, wie die emotionale und unhöfische Redeweise nahelegt, Ausdruck der Verzweiflung des Gralsknappen. Diese emotionale Betroffenheit beruht darauf, dass der Knappe sich mit einer für die Gemeinschaft fatalen Schuld des Helden konfrontiert sieht, die mit höfischen Konventionen nicht zu bewältigen ist. Daraus resultiert der Bruch mit den höfischen Konventionen aufseiten des Knappen und der Gralsgemeinschaft insgesamt, der sich in ihrer analytischen Kommunikationsweise niederschlägt. Im Endeffekt entspricht der Umgang mit Parzival somit dem Schema der Aussonderung von Schuldiggewordenen, ohne dass dies auf ein reflektiertes Handeln bzw. eine gezielte Anwendung des Schemas durch die Figuren zurückzuführen wäre.

Von hoher Relevanz erscheint in diesem Zusammenhang, dass das Schema der Isolation von Sündern dem analytischen Prinzip eng verwandt ist: Dem Schuldiggewordenen wird jede *gegenrede* – sowohl verbaler Natur wie auch im Sinne eines Gerichtskampfs –

[257] Ebd., S. 174-180; Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 391-393; Schirok, Themen und Motive, S. 389-390. Pratelidis hält fest, dass im Vergleich mit der arthurisch-ritterlichen Welt „in der Gralswelt die Tugend- und Wertbegriffe eine religiöse Konnotation“ (Pratelidis, Tafelrunde und Gral, S. 179, Anm. 17) aufweisen.

verwehrt. Er ist deshalb gezwungen, leidend in der Isolation auszuharren, die Hoffnung einzig auf etwas gerichtet, das zwar – wie die Auflösung analytischen Erzählens – kommen und den Wartenden erlösen kann, dies jedoch definitionsgemäß nicht zwingend tut: Gnade.[258]

Das analytische Erzählen wird im ‚Parzival' in Anknüpfung an das mittelalterliche Denken in Analogiebeziehungen[259] insgesamt in vielfältiger Weise zum Prinzip göttlicher Gnade parallelgesetzt. So werden die Auftritte der Figuren Sigune und Trevrizent, die Parzival gegenüber als Instanzen fungieren, die zuvor zurückgehaltene Informationen enthüllen, als Gnadenakt Gottes an dem Helden markiert.[260] Und auch die Berufung Parzivals nach Munsalvæsche durch den Gral lässt sich hier einordnen: Der Gral fordert nicht nur eine analytische Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft anlässlich des Aufenthalts Parzivals auf der Gralsburg – wie auch im Zuge der Aussendung von Rittern –[261] und erscheint selbst als Rätsel, dessen *verholenbæriu tougen* (454,20) erst spät offengelegt werden. Vielmehr zeigt er darüber hinaus selbst ein analytisch geprägtes kommunikatives Verhalten, indem er zunächst jeden zweiten Versuch der Erlösung des Gralskönigs als vergeblich bezeichnet, die Möglichkeit, dass Parzival noch immer berufen werden könnte, dabei verschweigt und die Gralsgemeinschaft in scheinbar niemals aufhebbares Leid stürzt, um jedoch schließlich in einer neuen Botschaft Gnade walten zu lassen. *‚ôwol dich, Gahmuretes suon! / got wil genâde an dir nu tuon'* (781,3-781,4), hält Cundrie angesichts der Berufung Parzivals fest. – Hier werden der Gnadenakt und die Auflösung der analytischen Kommunikation zusammengeführt. Besonders deutlich tritt damit an dieser Stelle die Analogie zutage, die zwischen der ver- und enthüllenden Erzählweise und der Gnade besteht, die dem Büßer zuteilwerden kann, dies aber nicht muss.

Ein Zusammenhang zwischen göttlicher Huld und Informationsenthüllung ergibt sich auch, wenn der extradiegetische Erzähler von der Vorgeschichte seiner Gralserzählung berichtet: Demnach hat zwar bereits Flegetanis, ein vorchristlicher Nachfahre des

---

[258] Zur Definition von Gnade vgl. Kapitel 2.1.3.
[259] Vgl. hierzu z.B. Klein, Mittelalter, S. 46-57, sowie die dort angegebene Literatur.
[260] Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.2.2. und 3.3.
[261] Gralsritter, die dazu bestimmt sind, zu heiraten und eine Herrschaft außerhalb des Gralsreichs zu übernehmen, werden heimlich ausgesandt, wie Trevrizent erläutert. Dabei dürfte die Zugehörigkeit zur Gralsgemeinschaft, nicht jedoch der Geburtsname und das Geschlecht bzw. Reich, dem der Ritter entstammt, der Geheimhaltung unterliegen (Bumke, Parzival und Feirefiz, S. 243, Anm. 13), so dass die Damen, mit denen die Ritter vermählt werden, sowie die Kinder der Gralsritter Gewissheit über deren Herkunft haben. Lediglich die Verbindung zu Munsalvæsche bleibt verborgen. Auch hier lässt sich die Zurückhaltung von Informationen möglicherweise an die besondere Abhängigkeit der Gralsgemeinschaft von der Gnade Gottes anschließen: „Würden die Männer öffentlich weggegeben, entstünden dem Gralgeschlecht überall in der Welt Seitenzweige. Sobald die Männer der Gemeinschaft vom Gral in die Fremde entlassen sind, gehören sie nicht mehr dazu. Indem die gesetzgebende Instanz die männlichen Abkömmlinge als Fremde definiert, kann sie deren Nachkommen immer wieder berufen, ohne daß diesen daraus ein Rechtsanspruch entstünde." (Schmid, Familiengeschichte und Heilsmythologie, S. 204.)

alttestamentarischen Salomon, Kenntnis vom Gral besessen (453,23-455,1), doch erweist sich die Taufe, d.h. die Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinschaft, als grundlegend für die Enthüllung der wahren Bedeutung der Geschichte durch Kyot (453,18-453,22): Erst der Christ versteht diese Bedeutung; erst im Anschluss an den Gnadenakt Gottes, den die Opferung Christi darstellt, sind die (christlichen) Menschen in der Lage, die Gralsgeschichte zu erfassen. Diese schrittweise Enthüllung, deren Vollendung an Christus bzw. den christlichen Glauben gebunden ist, erinnert an das typologische Verhältnis des Alten zum Neuen Testament: „The line of traditions […] have a certain earnest symbolic thrust […], they move figuratively from heathen and Jewish 'promise' to Christian fulfillment'.“[262] Die Vorgeschichte der Gralserzählung markiert damit erneut eine Aufdeckung von zuvor verborgenen bzw. nur angedeuteten Informationen als Gnadenakt Gottes.

Die Analogie zwischen dem Prinzip göttlichen Erbarmens und dem analytischen Erzählkonzept wird zudem dadurch betont, dass die Anforderungen, die analytische Erzählungen an ihre Rezipienten stellen, jenen Leistungen gleichen, die Gott den Menschen abverlangt:

> *‚sît getriwe ân allez wenken,*
> *sît got selbe ein triuwe ist* [...].
> *ern kan an niemen wenken.*
> *nu lêret iwer gedanke,*
> *hüet iuch gein im an wanke.‘* (462,18-462,30)

Trevrizent warnt Parzival davor, Gott gegenüber zu *wenken*. Bemerkenswert erscheint, dass dieser Begriff eng mit dem poetologischen Konzept des extradiegetischen Erzählers verbunden ist: Sein Erzählen

> *ist tumben liuten gar ze snel,*
> *sine mugens niht erdenken:*
> *wand ez kan vor in wenken*
> *rehte alsam ein schellec hase.* (1,16-1,19)

Der Erzähler bedient sich an dieser Stelle eines Terminus, der im ritterlichen Kontext durchaus positiv besetzt ist: Die Fertigkeit, auszuweichen und Haken zu schlagen, ist im ritterlichen Turnier von großem Vorteil. Entsprechend hebt der Erzähler jene Kämpfer anerkennend hervor, die es verstehen zu *wenken* (386,9).[263] Zudem wird die Kunst des Wendens in der Erziehung Parzivals durch Gurnemanz thematisiert:

[262] Poag, Diu verholnen mære umben grâl, S. 80.
[263] Vgl. auch 21,16-21,17.

sîme gaste er râten gap,
wierz orz ûzem walap [...]
ûf den poinder solde wenken [...].
Unfuoger im sus werte (173,29-174,7).

Der Erzähler ergänzt damit jene Parallelsetzung von Rittertat und analytischem Erzählen, welche bereits zu Beginn des Werkes ihren Ausdruck findet, indem beides in analoger Weise mit Rückgriff auf die Begriffe *entwîchen* und *kêren* beschrieben wird: Wenn der Erzähler im Prolog bemerkt, dass *disiu mære* [...] *entwîchent unde kêrent* (2,7-2,11), greift er damit auf „Begriffe des ritterlichen Kampfes"[264] zurück, die er wenig später nutzt, um die besonderen Qualitäten Gahmurets in ritterlichen Auseinandersetzungen zu preisen: *wie rehter dar unde dan / entwîchet unde kêret.* (21,16-21,17). Und auch mithilfe der Würfelspielmetapher werden die Parallelen zwischen dem unberechenbaren Geschick eines Ritters im Kampf und den Wendungen des analytischen Erzählens veranschaulicht.[265] So steht der Bezug, der durch den Begriff des *wenkens* geknüpft wird, nicht isoliert.

Wesentlich erscheint im Hinblick auf die Untersuchung analytischen Erzählens, dass das Hakenschlagen zwar in dem fest umrissenen Rahmen des ritterlichen Kampfes durchaus gewünscht ist, es sich in anderen Kontexten jedoch als fatal erweist: In Minne-Beziehungen etwa ist ein *wenken* unangebracht.[266] Und auch in anderen Zusammenhängen verbietet sich jedwedes *wenken*: So sind die Rezipienten des Romans gefordert, dem *wenken* der Erzählung in stetem Mitleiden und Nachvollzug zu folgen – d.h. ohne ihrerseits in der Rezeption zu *wenken*. Parallel dazu gestaltet sich, wie bereits angedeutet wurde, die Herausforderung Parzivals: Die Mahnung Trevrizents an den Neffen verdeutlicht, dass in der Beziehung des Menschen zu Gott kein Raum für ein *wenken* gegeben ist.[267] Gott, der in treuer Liebe an seinem Geschöpf festhält und es zugleich oftmals auf zunächst unbegreifliche (Um-)Wege schickt, fordert ein unbedingtes Festhalten, ein absolutes und demütiges Vertrauen auf seine Gnade, auch und gerade in jenen Momenten, in denen sich die wendungsreichen Wege des Geschicks und die analytische Kommunikation des Herrn dem menschlichen Geist nicht erschließen.

Die Figuren des Romans stehen damit vor einer besonderen Herausforderung: Zwar stehen die üblicherweise geltenden höfischen Konventionen einer analytischen Kommunikationsweise entgegen,[268] doch sind die Figuren in der Beziehung zu Gott gefordert,

[264] Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CVI.
[265] Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 164-165.
[266] Vgl. hierzu Kapitel 4.2.
[267] Vgl. 751,12-751,13: *dâ von der touf noch gêret ist / pflager, triwe ân wenken*.
[268] Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.1.1.

sich von diesen Konventionen zu lösen und analytische Kommunikationsformen zu rezipieren.

Die Verknüpfung zwischen dem Gnadenprinzip und dem analytischen Erzählen rückt das poetologische Konzept des Werks in ein besonders positives Licht. Zugleich ist die dargelegte Verknüpfung auch für die intradiegetische Ebene bedeutsam: Für Parzival bedeutet die beschriebene Analogie, dass er, der vor der Aufgabe steht, Gottes wahre Natur und das Gnadenprinzip zu erkennen, sich – ebenso wie die Rezipienten – in der erfolgreichen Rezeption analytischer Kommunikation bewähren muss.

Dass er hierzu (zunächst) nicht der Lage ist, bezeugt das Unverständnis, das er der spezifischen Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft im Rahmen seines ersten Aufenthalts auf Munsalvæsche gegenüber zeigt. Er sieht – trotz der offensichtlichen Andersartigkeit der Kommunikation – nicht, dass die normalerweise geltenden höfischen kommunikativen Konventionen in gewissen Kontexten ihre Grenzen erreichen und ihre Gültigkeit verlieren, d.h. dass manches – wie die Gnade Gottes – sich mit ihnen nicht fassen lässt.[269] Dieser Hintergrund bietet einen Ansatzpunkt, um die Frage zu beantworten, warum der Gral gerade das Verständnis analytischen Kommunizierens vor die Gralskrone setzt: Die Informationen zurückhaltende Kommunikation der Gralsgemeinschaft wirkt als Prüfstein, der indirekt das Gottverkennen Parzivals offenlegt, indem er das allzu starre Festhalten des Helden an den höfischen kommunikativen Konventionen sichtbar macht.[270] Hier tritt die beschränkte Perspektive des Helden zutage, die auch für das Bemühen Parzivals, Gott mithilfe lehensrechtlicher Denkkategorien zu begreifen,[271] kennzeichnend ist.

Zugleich ist Parzivals Versagen, das Anfortas zu fortgesetztem Leiden verurteilt und das doch unwissend und ungewollt geschieht, „nicht [...] nur spezifisch auf Defizienzen in Parzivals Biographie bezogen, sondern als unverschuldetes Versagen allgemein genug, eine grundsätzliche Befindlichkeit des Menschen aufzuzeigen“[272]. Es zeigt sich an dieser Stelle, wie leicht der Mensch (ungewollt) schuldig wird, und damit letztlich die Abhängigkeit des Menschen von der Gnade Gottes. Die Einsicht in diese Verstrickung des Menschen in die Schuld und die Abhängigkeit vom göttlichen Erbarmen scheint wiederum grundlegend für die

[269] Zu der Relativierung von Wissen, die mit dem Scheitern Parzivals auf Munsalvæsche einhergeht, vgl. auch Lienert, Können Helden lernen?, sowie Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit.
[270] Wie groß die Herausforderung ist, vor der Parzival steht, unterstreicht der Befund Schmids, „daß Wolfram für die Wunde des Anfortas das Wort *ungenande* (240,8), die Bezeichnung für eine Krankheit, die man sich zu nennen scheut, verwendet. Schenkt man dem Beachtung, wird genauer faßbar, daß auch das Bekunden des Mitleids in der auf Etikette erpichten höfischen Gesellschaft die Verletzung eines Tabus bedeutet hätte.“ (Schmid, Wolfram von Eschenbach, S. 192; vgl. auch Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival‘, S. 159, Anm. 179.)
[271] Vgl. hierzu Kapitel 3.1., S. 106-109.
[272] Mertens, Parzivals doppelte Probe, S. 333.

Fähigkeit, trotz der analytischen, rätselhaften Natur der göttlichen Gnade an dieser bzw. an einem unbeirrbaren Gottvertrauen festzuhalten.

Im Anschluss an Parzivals Scheitern vor dem Gral rückt die Verbindung zwischen dem analytischen Prinzip und der Gnadenthematik zunehmend in den Vordergrund: Das Schweigen der Gralsgemeinschaft hinsichtlich des genauen Versäumnisses Parzivals und einer möglichen Wiedergutmachung fällt mit der Ausstoßung als Akt des Huldentzugs zusammen. Auch dieses analytische kommunikative Verhalten wirkt – ohne dass es als Intention der Gralsgemeinschaft präsentiert wird – als Prüfstein, der Parzivals *tumpheit* der analytischen Kommunikationsweise wie der Gnade gegenüber offenlegt: Nachdem er bereits auf den Abzug der Gralsgemeinschaft mit zornigem Unverständnis reagiert hat,[273] führt die Verfluchung durch den Gralsknappen, Sigune und Cundrie, die ihn ohne Erklärung und Bezeichnung eines Auswegs trifft, zur Absage an Gott, die sein Verkennen der Gnade pointiert zum Ausdruck bringt.

Die Gesellschaft Munsalvæsches gibt dem Helden keine Verständnishilfe, keine Orientierung oder Lehre mit. Dies spiegelt das Verhalten des extradiegetischen Erzählers, der seinen Rezipienten programmatisch die Bereitstellung einer Lehre verweigert und stattdessen auf das analytische Erzählen setzt, das die Zuhörer zwingt, zu einer eigenständigen Perspektive zu finden und die *triuwe* und Mitleidsfähigkeit zu zeigen, die der extradiegetische Erzähler als Zielpunkt ausgibt. Im Rezeptionsprozess selbst werden jene Fähigkeiten gefordert und gefördert, die vermittelt werden sollen und denen ein heilsförderndes Potential zugeschrieben wird. Und auch der Erzähler selbst stellt heraus, dass seine Expertise nicht auf Buchgelehrsamkeit, sondern auf Wissen beruht, das durch Erfahrung – durch eigene Ritterschaft – gewonnen wurde.

Parallel dazu steht auch Parzival vor der Aufgabe, Wissen zu erlangen, das nicht durch Belehrung erreicht werden kann: Die Gralsgemeinschaft stößt ihn aus, ohne einen Ausweg zu benennen. Damit wird der Held auf die Gnade Gottes – d.h. auf das analytische Prinzip, an dem er zuvor gescheitert ist – zurückgeworfen, die einzig ihn aus der Verdammung zu erlösen vermag. Die Gewährung von Gnade setzt ein Verständnis des (analytischen) Gnadenprinzips und Reue bzw. die Annahme der eigenen Schuld aufseiten des Schuldiggewordenen voraus. Reue jedoch lässt sich nicht lehren, sie muss empfunden bzw. erlebt werden. Entsprechend erscheint die analytische Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft nicht allein als Prüfstein, der Parzivals *tumpheit* belegt, die jene der unverständigen Rezipienten spiegelt,

[273] Parzival wirkt, wie Keller darlegt, mit der rätselhaften Situation, die sich ihm bei seinem Erwachen darbietet, vollkommen überfordert: Zornig schreiend und schimpfend läuft er durch Munsalvæsche. (Keller, Parzivals Sprachlosigkeit, S. 223.)

sondern erweist sich – ebenso wie auf extradiegetischer Ebene – mit Blick auf das zu vermittelnde Wissen als die Kommunikationsweise, die potentiell geeignet scheint, den Rezipienten Parzival auf dem Wege eigener Erfahrung zur erforderlichen Erkenntnis zu führen.

2.2.2.2.2. Das Erzählverhalten Sigunes

Eine Analyse der Kommunikationsweise, die durch die Gralsgemeinschaft im Anschluss an das Frageversäumnis Parzivals gepflegt wird, zeigt auf, dass diese als Reaktion auf eine Tat zu sehen ist, die als nichtwiedergutmachbares Vergehen an Gottes Geboten bewertet wird und die Ausstoßung des Schuldiggewordenen nach sich zieht. Dieser kann die entscheidende Gnade Gottes sowie die Wiederaufnahme in die Gralsgesellschaft weder erzwingen[274] noch durch Belehrung, d.h. durch das bloße Wissen um die Notwendigkeit von Reue und Schulderkenntnis, erreichen.

Auch im Falle Sigunes zeigt sich die Zurückhaltung von Informationen mit der Umsetzung des Schemas verbunden, das auf Munsalvæsche den Umgang mit Schuldiggewordenen prägt: Ohne zu zögern, verflucht die Trauernde ihren Cousin, als sie von seinem Scheitern auf der Gralsburg hört. Sie gebraucht dabei Worte, welche Parzival in die Nähe des Anfortas rücken, der als Sünder durch Gott aus der Gemeinschaft und Freude ausgestoßen bzw. zu einer totenähnlichen Existenz verdammt worden ist: *‚ir lebt, und sît an sælden tôt‘* (255,20), stellt Sigune mit Blick auf Parzival fest. Einem Aussätzigen gleich stößt sie ihn von sich fort und aus der menschlichen Gemeinschaft aus:[275]

‚ôwê waz wolt ir zuo mir her?
gunêrter lîp, verfluochet man!
ir truogt den eiterwolves zan.
dâ diu galle in der triuwe
an iu bekleip sô niuwe.‘ (255,12-255,16)

Schließlich verweigert sie ihm jede weitergehende Auskunft. Ihre Äußerungen erscheinen dabei in starkem Maße durch die eigene Trauer, die sowohl auf dem Tod Schionatulanders

[274] Zur Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um Zugang zum Gral zu erhalten, vgl. Kapitel 3.3.
[275] Braunagel legt dar, dass die schlagartige Distanzierung durch die Dame in dem Wechsel von einer persönlichen zu einer förmlichen Anrede ihren Ausdruck findet (Braunagel, Wolframs Sigune, S. 17). Müller weist zudem darauf hin, dass „der Urteilsspruch von der Linde herab im Namen der Gemeinschaft [...] an die Institution der mittelalterlichen Gerichtslinde“ (Müller, Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 295, Anm. 438) angelehnt ist. Zu der Frage, inwiefern sich anhand dieses Urteils, d.h. des an den Helden gerichteten Vorwurfs der *untriuwe* (255,14-255,16), andeutet, dass Sigune die analytische Kommunikationsweise des Grals nicht gänzlich zu erfassen vermag, vgl. Kapitel 3.2.

wie auf dem Leid des Anfortas beruht, geprägt.[276] Dies legt nahe, dass auch ihre analytische Kommunikationsweise weniger auf eine spezifische Wirkung aufseiten ihres Zuhörers Parzival abzielt, sondern eher ein Resultat ihrer eigenen, relativen Perspektive darstellt. Dies gilt möglicherweise auch für ihre Antwortverweigerung, in der eine Andeutung, dass es einen möglichen Ausweg für den Helden gibt, mitschwingt.

Gleichwohl erweist sich das spezifische kommunikative Verhalten der Dame als äußerst folgenreich für ihren Cousin: Unwissend hinsichtlich der möglichen Gnade Gottes fühlt der Held sich, konfrontiert nicht nur mit dem Fluch Sigunes, sondern auch mit jenem Cundries, von Gott verraten und kündigt diesem die Gefolgschaft auf.

Anhand der Absage an Gott wird pointiert herausgestrichen, dass Parzival nicht in der Lage ist, ohne jedes *wenken* auch dann am Vertrauen auf Gott festzuhalten, wenn dessen Entscheidungen sich dem menschlichen Verstand nicht erschließen und er die Menschen stattdessen auf nicht-lineare Wege führt, d.h., wenn die analytische Prägung des Gnadenprinzips sich in einer Rätselhaftigkeit des göttlichen Wirkens ausdrückt. An anderer Stelle wird dabei deutlich, dass Parzival der hier geforderten Tugend nicht grundsätzlich unverständig gegenübersteht: Indem Parzival treu an Condwiramurs festhält und ausschließlich in ihrem Namen Minnedienst zu erbringen gewillt ist, zeigt der Ritter ein Verhalten, das in ähnlicher Weise auch in der Rezeption analytischer Kommunikation erforderlich ist.[277] Dem Ritter fehlt allerdings die Einsicht, dass in analoger Weise auf den wendungsreichen Wegen, die Gott die Menschen gehen lässt, ein demütiges und unbeirrbares Festhalten an Gott erforderlich ist.

Wie dargelegt wurde, lassen Sigunes analytische Reden im Rahmen der ersten Begegnung mit Parzival, die auf dem Gebot des Grals gründen, die analytische Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft als Prüfung Parzivals wirksam werden. In Zuge des zweiten Aufeinandertreffens der Figuren erweist sich nun die Informationszurückhaltung der Dame erneut als zentral für den schwierigen Weg des Protagonisten: Die Informationszurückhaltung legt, indem sie die Gottesabsage Parzivals provoziert, das Unverständnis des Helden gegenüber der analytischen Kommunikationsweise und der analytisch geprägten Gnade offen.

Doch obgleich Sigune dem Cousin eine verbale Erläuterung des potentiellen Auswegs aus der Verdammung verwehrt, wird dieser Ausweg durch sie im Rahmen der dritten Begegnung in anderer Weise durchaus thematisiert und dem Helden vor Augen geführt. Die

[276] Kiening, *Un*heilige Familien, S. 168.
[277] Vgl. hierzu Kapitel 4.2.

Dame setzt auf eine analytische Kommunikation, die sie in Form von Andeutungen und Hinweisen auf die Gnade Gottes realisiert. So gewährt sie dem Cousin angesichts dessen Leids beispielhaft Vergebung (441,18-441,20) und deutet an, dass es für ihn die Natur des Grals, d.h. die Gnade Gottes, zu verstehen gilt. Bereits bevor sie in dem Ankömmling ihren Cousin erkennt, weist sie zudem auf die gerecht vergeltende Barmherzigkeit Gottes hin (438,10-438,16). Darüber hinaus lebt sie Parzival die notwendige Buße und schuldbewusste Gottergebenheit vor, erzählt – ähnlich wie die Gralsgemeinschaft anlässlich des Abendmahls auf Munsalvæsche – gleichsam mithilfe ihres Verhaltens.

Zu beachten gilt es in diesem Zusammenhang, dass es nicht Parzivals Bestimmung ist, Sigune in die Isolation zu folgen und der höfischen Gemeinschaft zu entsagen. Dennoch kann sie als Vorbild für den Ritter wirken, indem sie ihm die demütige Annahme der eigenen (ungewollten) Schuld und ein unerschütterliches Festhalten an der Hoffnung auf Gnade vor Augen führt.

Dass sie in dieser Hinsicht als Vorbild für Parzival geeignet ist, daran lässt der extradiegetische Erzähler keinen Zweifel. Wie Wenzel darlegt, weist die Beschreibung der Dame Anklänge an die christliche Ikonographie auf, indem die den toten Geliebten im Arm haltende Sigune an bildliche Darstellungen der Beweinung Christi durch Maria erinnert.[278] Explizit wird Sigune als Inbegriff der *triuwe* präsentiert (249,24-249,25) und ihr Verhalten in einem intertextuellen Verweis auf Hartmanns von Aue ‚Iwein' von dem Gebaren Lunetes abgegrenzt, welche ihrer Herrin rät, den Mörder ihres Gatten zu ehelichen (253,10-253,18; 436,4-436,10): *Sigûne gerte ergetzens niht* (253,15). Weder verlangt es sie nach Rache bzw. Wiedergutmachung – diesbezügliche Hilfsangebote durch ihren Cousin lehnt sie ab –, noch sucht sie den Verlust durch Klagemonologe zu bewältigen, in denen ihr „Schmerz Entlastung finden könnte [...]. Sigunes Trauer negiert Formen des kollektiven Vollzugs von Trauerritualen, wie sie für die mittelalterliche Literatur typisch sind. Begleitet von sozial und liturgisch kodifizierten Gesten sollten die einzelnen Phasen des Totendienstes der grenzenlosen Trauer Ausdruck verleihen und die Trauernden zugleich wieder dem Leben zuführen."[279]

---

[278] Wenzel, Herzeloyde und Sigune, S. 226. Auch die Linde, auf der Parzival Sigune im Rahmen ihrer zweiten Begegnung vorfindet, weckt Assoziationen zu Maria, wie Knaeble feststellt: Die Linde „bezeichnet [...] in der Heiligenikonographie den Ort des Martyriums" (Knaeble, Die heilige Geliebte eines Toten, S. 99) und wird häufig mit Maria verbunden (ebd.). (Zu anderen Deutungen der Linde vgl. etwa Wenzel, Herzeloyde und Sigune, S. 228-229; Müller, Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 317-319; Schwietering, Sigune auf der Linde, S. 142-143; Groos, „Sigune auf der Linde" and the Turtledove in *Parzival*, S. 632-643, sowie Backes, Von Munsalvaesche zum Artushof, S. 8-9, 164-166.)

[279] Müller, Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 299.

Sigune sieht sich schuldig hinsichtlich des Todes ihres Geliebten (141,17-141,21). Gerade aufgrund dieser Schuld[280] ist die Figur dabei geeignet, dem schuldig gewordenen Protagonisten die erforderliche, potentiell zur Erlösung führende Haltung gegenüber Gott und der eigenen Schuld vor Augen zu führen,[281] obgleich der konkrete Lebensweg, den die Dame gewählt hat, nicht derjenige ist, den Parzival zu beschreiten hat: Sigune zieht sich in jene Einöde zurück, in welcher auch Munsalvæsche liegt. Dort gibt sie sich als *klôsnærinne, / diu durch die gotes minne / ir magetuom unt ir freude gap* (435,13-435,15), ganz der Buße hin. *ir leben was* [...] *ein venje gar* (435,25).[282] „Wolfram [...] zeigt uns die *inclusa*, wie lebend begraben, die nur noch über ein kleines Fenster mit der Außenwelt kommuniziert. Dem toten Christus, dem die Bräute Gottes sich verbinden (Kol. III, 3), korrespondiert die Liebe der Sigune für den toten Ritter.“[283] Der Grad der Isolation Sigunes reicht dabei, wie Müller betont, über jenen anderer Inklusen hinaus, die zumeist in Reichweite kirchlicher Standorte zu finden waren und als Anlaufstelle für des Rats bedürftige Menschen wirkten.[284] Sigune hingegen hat sich an einen Ort zurückgezogen, der im Wirkungskreis der Gralsritter liegt; dass hier ein Ratsuchender (der nicht zur Gralsgemeinschaft gehört) vorbeikommt, dürfte entsprechend selten und unvorhersehbar sein.[285]

Wesentlich ist an dieser Stelle, dass, wie Knaeble betont, das Verhalten Sigunes vor dem Hintergrund eines „laientheologisch-höfische[n] Gottesentwurf[s] zu verstehen ist“[286]: „Sigunes Leben wird [...] zum einen als gänzlich Gott zugewandtes dargestellt, es ist ein einziges kniefälliges Gebet [...], zum anderen bezeugt ihre Haltung aber trotzdem keine Zuwendung zu einer irgendwie kirchlich organisierten religiösen Daseinsweise, sondern Sigunes Frömmigkeit referiert dezidiert auf die höfische Minne. Diese *gotes minne* lässt sich dementsprechend als Sakralisierung des höfischen Minnepaares verstehen, deren Kern eine den Tod überwindende *triuwe* ist.“[287] Sigune wirkt als Vorbild für Parzival, indem sie diesem eine auf das Erbarmen Gottes ausgerichtete Lebensweise vor Augen führt, die – ungeachtet der Flucht der Dame in die Isolation – zumindest an einige zentrale Konventionen bzw. Konzepte der höfischen Gesellschaft anschließt. Diese Anschlussfähigkeit ist von großer

[280] Zu dem strukturell im Minnedienstschema angelegten Risiko, dass die Dame den Tod ihres Ritters verursacht und auf diese Weise Schuld auf sich lädt, vgl. Kapitel 4.2.
[281] So auch Jacobson, Cundrie and Sigune, S. 7.
[282] „Das kniefällige Gebet (*venje* aus lat. *venia*; eigentlich: Bitte um Verzeihung) wurde Sigune von Beginn ihres Klausnerinnenlebens an attribuiert“ (Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 123).
[283] Wenzel, Herzeloyde und Sigune, S. 231. Vgl. zudem (auch zu Parallelen zur historischen Praxis des Inklusentums) Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 122-123.
[284] Müller, Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 307; Nellmann, Stellenkommentar, S. 659.
[285] Müller, Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 307-308.
[286] Knaeble, Die heilige Geliebte eines Toten, S. 105.
[287] Ebd.

Bedeutung, da Parzival, wie bereits erwähnt, nicht gefordert ist, die konkrete Form der Buße Sigunes nachzuvollziehen: Wie Sigune ihre Ausrichtung auf das göttliche Erbarmen mit dem höfischen Ideal der Minne verbindet, ist es die Aufgabe des Helden, eine analoge Haltung anzunehmen, ohne dabei dem ritterlichen Kampf abzuschwören, der für das Erringen des Grals erforderlich ist (503,27-503,30).[288]

Sigune scheint dabei das göttliche Erbarmen mit Blick auf Parzival nicht allein als Ausweg aus dessen Existenz fern der *sælde* (255,20) zu begreifen, sondern ihrem Cousin durchaus die Chance einzuräumen, mithilfe der Gnade Gottes zum zweiten Mal des Grals ansichtig zu werden. Dafür spricht, dass die Dame – anders als Trevrizent – den Ritter nicht von der Gralssuche abzubringen versucht, sondern ihn stattdessen ermuntert, die Natur des Wundersteins zu erforschen (440,30-441,2). Zudem hält sie es für denkbar, dass Parzival mit dem Wohlwollen Gottes der Spur Cundries nach Munsalvæsche folgen könnte (442,9-442,18).

Doch so wenig Parzival in der Lage ist, die analytische Kommunikation der Gralsgemeinschaft zu begreifen, so unverständig zeigt er sich lange Zeit der analytischen Kommunikationsweise und dem auf die analytische Gnade ausgerichteten Gebaren Sigunes gegenüber. Derart fern ist ihm die Haltung Sigunes, dass er sie – die gezeichnet ist durch ihren büßenden Lebenswandel – nicht zu erkennen und die Veränderung kaum nachzuvollziehen vermag: *‚ôwê war kom dîn rôter munt?‘* (252,27), erkundigt er sich bei der Cousine. Den Gedanken eines Lebens, das durch das demütige Bewusstsein der eigenen Schuld geprägt ist und das die Dame ihm anschaulich vor Augen führt, indem sie ihre Schuld gleichsam mit dem toten Geliebten festhält, weist er von sich, obwohl eine entsprechende Haltung – die keine Absage an ritterliche Taten bedeuten muss – auch ihn erlösen könnte:

‚du hâst verlorn varw unde kraft.

[288] Interessant erscheint in diesem Kontext, dass Parzival seine Cousine anlässlich ihres dritten Treffens über den Psalter, das typische Gebetsbuch frommer – insbesondere weiblicher adeliger – Laien gebeugt vorfindet: Der Psalter verlangt, wie Mertens Fleury betont, eine nachvollziehende, mitleidende Rezeption. (Mertens Fleury, Leiden lesen, S. 36-39, 59-60.) Mertens Fleury verweist in diesem Kontext auf einen Psalmenkommentar des 12. Jahrhunderts, der die mitfühlende Rezeption der Psalmen als Weg zu Christus beschreibt: „Dies ist aufgrund des typologischen Verständnisses der Psalmen möglich, das bereits Aurelius Augustinus (354-430) vertrat. Er hatte die Psalmen als Stimme Christi zum Vater und zu seiner Kirche sowie als Stimme der Kirche zu Christus definiert und schrieb dem affektgeleiteten Psalmgebet große Wirkung zu. [...] Christus ist die *materia* der Psalmen [...]. Deshalb besteht das Ziel [...] der Psalmenlektüre in der Anregung [...] der Gläubigen und der Kirche [...] zur Angleichung an Christus [...]. Das Mittel dazu ist der innere Nachvollzug jener Affekte, die der Psalmentext zum Ausdruck bringt. [...] Dieser emphatische Nachvollzug der im Text enthaltenen Affekte bildet den Schlüssel zum Text und deshalb auch zum Kern der Psalmen: Christus.“ (Ebd., S. 38-39.) In ihrer Lektüre der Psalmen veranschaulicht Sigune somit möglicherweise das Verhalten, das von Parzival und den Rezipienten gefordert wird, d.h. die Rezeption einer Erzählung durch den mitleidenden Nachvollzug ohne jedes *wenken*. Diese Verständnismöglichkeit der Szene dürfte jedoch nur gelehrten Zuhörern des ‚Parzival‘ in den Sinn kommen.

dîner herten geselleschaft
verdrüzze mich, solt ich die haben:
wir sulen disen tôten man begraben.' (253,5-253,8)[289]

Auch die isolierte Lebensweise, die seine Cousine im weiteren Verlauf der Handlung pflegt, vermag er nicht zu erfassen:

der helt si vrâgen began
umbe ir site und umb ir pflege,
,daz ir sô verre von dem wege
sitzt in dirre wilde.
ich hânz für unbilde,
frouwe, wes ir iuch begêt,
sît hie niht bûwes umb iuch stêt.'
Si sprach ,dâ kumt mir vonme grâl
mîn spîs dâ her al sunder twâl. [...]
dô wânde Parzivâl, si lüge (438,22-439,9).

Sehr deutlich offenbart sich in dieser Passage einmal mehr der enge Zusammenhang zwischen dem Gral, der Gnade sowie dem Verhalten, das die Voraussetzung für die Gewährung göttlichen Erbarmens bildet. Zugleich belegt sie die *tumpheit* des Protagonisten: Ihm ist die Vorstellung, dass dem Gral die Lebensweise Sigunes gefällig ist und dieser für ihr leibliches Wohlergehen sorgt, unbegreiflich. Anstatt ihr vorbildliches Gebaren sowie die in ihren Äußerungen implizit angedeutete Möglichkeit, Munsalvæsche zu finden, zu erfassen, betrachtet er sie als Betrügerin. Aufgrund einer Missinterpretation des Sichtbaren – des Ringes an Sigunes Finger – bezichtigt er sie der Unlauterkeit und stellt ihrer gelebten, aufrichtigen Demut und Buße vermeintliches Wissen entgegen:

,ich hôrt ie sagen mære,
klôsnærinne und klôsnære
die solten mîden âmûrschaft.' (439,13-439,15) [290]

Interessant erscheint dabei mit Blick auf die Funktion, die Sigune auf intradiegetischer Ebene ausübt, die Wortwahl des extradiegetischen Erzählers im Vorfeld der dritten Begegnung Parzivals mit seiner Cousine:

Parzivâl der degen balt
kom geriten ûf einen walt [...].

[289] Auch Keller wertet Parzivals Vorschlag, den Toten zu beerdigen, als „pragmatische, aber angesichts von Sigunes überwältigender *triuwe* nicht angebrachte Aufforderung" (Keller, Parzivals Sprachlosigkeit, S. 225).
[290] Entsprechend stellt auch Keller fest: „Parzivals Verdacht und sein Spott zeigen ein grundlegendes Missverstehen der Situation." (Ebd., S. 228.) Kiening hingegen liest die Äußerung Parzivals als Scherz (Kiening, *Un*heilige Familien, S. 171).

sîn wolte got dô ruochen.
[...] *Sigûnen vander.* (435,3-435,20)

Der Auftritt der Erzählinstanz Sigune wird als Gnadenakt Gottes dem Protagonisten gegenüber präsentiert. Die Dame wird auf diese Weise in die Nähe eines göttlichen Instruments gerückt: Die mithilfe der analytischen Reden realisierte Prüfung des Helden stellt sich als Prüfung dar, die auf Gott zurückführbar ist. Diese überaus positive Bewertung der Kommunikation Sigunes betrifft potentiell auch das Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers, schließlich spiegelt die intradiegetische Prüfsteinfunktion jene des Erzählens auf der übergeordneten Ebene, das sich an Zuhörer richtet, die durch eine erfolgreiche Rezeption eben jene potentiell heilsfördernde Fähigkeit beweisen, die das Werk als Sinn zu vermitteln sucht.

Wie der extradiegetische Erzähler mithilfe seiner spezifischen Erzählweise die gewünschten Qualitäten des Publikums gleichermaßen prüft und fördert, zeigt sich die Informationen zurückhaltende Kommunikation der Dame auf die Hinführung des Helden zu einer Einsicht in das göttliche Gnadenprinzip ausgerichtet, die auf eigener Erfahrung der Schuldhaftigkeit und der Reue beruht.

Es stellt sich an dieser Stelle allerdings die Frage, inwiefern die intradiegetischen analytischen Reden hierfür geeignet sind, d.h., ob sie wirksam sind: Erweist sich das spezifische kommunikative Verhalten der Dame Sigune als geeignet, den Helden Parzival auf seinem schwierigen Weg zu unterstützen? Oder bleibt er letztlich unwissend? Behindert eventuell gerade die analytische Zurückhaltung von Informationen seine Einsicht in zentrale Zusammenhänge? Die Frage der Wirksamkeit erscheint dabei nicht allein zentral für die Charakterisierung der analytischen Kommunikation der Figur Sigune. Stattdessen ist sie aufgrund der Spiegelung auch von Bedeutung für das Erzählen des extradiegetischen Erzählers, schließlich spricht dieser seinem analytischen Erzählen eine besondere Wirkung auf das Publikum zu. Dieser Anspruch könnte durch eine Unwirksamkeit oder eine negative Konsequenz der Reden Sigunes auf den Lebensweg des Helden Parzival unterminiert werden.

Tatsächlich scheint die dritte Begegnung Parzivals mit Sigune, obwohl der Auftritt der Dame als Gnadenakt Gottes und damit als potentiell hoch bedeutsam markiert wird, zunächst wenig Wirkung aufseiten des Helden zu zeigen: In dem unmittelbar folgenden Aufeinandertreffen mit dem Ritter Munsalvæsches bietet sich Parzival die Chance, die Gralsburg aufzuspüren. Der Protagonist sieht in der Begegnung allerdings einzig eine

Gelegenheit zur ritterlichen Kampfestat.[291] Im Anschluss an die gewonnene Tjost mit dem Gralsdiener bedauert er die Ferne des Grals. Sein Augenmerk gilt dabei, so legt es der Kommentar des Erzählers nahe, jedoch nicht der unerreichten Gnade Gottes, sondern dem Ausbleiben weiterer Zweikämpfe:

dô reit er, ern wiste war,
sô daz diu Munsalvæscher schar
in mit strîte gar vermeit.
des grâles vremde was im leit. (445,27-445,30)

Er, der Gott als ungerechten Lehnsherrn benannt und von sich gestoßen hat (332,1-332,8),[292] glaubt noch immer irrtümlich, den Gral allein durch ritterliche Taten erkämpfen zu können. Damit kommt er nicht über die Einstellung hinweg, die er vor der Begegnung mit der Inkluse gezeigt hat: Sein ganzes Streben galt der Suche nach *âventiuren*, die den Ausgangspunkt der Begegnung mit der Klausnerin bildet: *der junge degen unervorht / reit durch âventiur suochen* (435,10-435,11). Auch im Anschluss an den Kampf gegen den Gralsritter setzt er seine Suche nach Bewährungsmöglichkeiten fort (446,3-446,5).

Während ihm der direkte Weg zur Gralsburg, den der Gralsritter ihm möglicherweise hätte eröffnen können, durch sein eigenes Handeln versperrt wird, nähert er sich seinem Ziel allerdings einige Zeit später, im Anschluss an die Begegnung mit dem bußwandelnden Ritter Kahenis, in anderer Weise an: Erstmals nach seiner Gottesabsage lässt er sich auf das analytische Gnadenprinzip ein, da er die für göttliches Erbarmen grundlegende Reue verspürt und der Macht Gottes sowie dessen Bereitschaft zur Hilfe gedenkt.

sich huop sîns herzen riuwe.
alrêrste er dô gedâhte,
wer al di werlt volbrâhte,
an sînen schepfære,
wie gewaltec der wære. (451,8-451,12)
er sprach ‚waz ob got helfe phligt,
diu mînem trûren an gesigt?
wart ab er ie ritter holt,
gedient ie ritter sînen solt,

[291] Wie Bumke bemerkt, streicht der extradiegetische Erzähler das zum Erringen des Grals gänzlich ungeeignete Verhalten Parzivals mithilfe eines Kommentars bezüglich der Folgen der Tjost – nur der Griff an einen rettenden Ast bewahrt den Helden vor dem Sturz in eine Schlucht – heraus: „Der Erzähler kommentiert die Szene mit der Aufforderung an die Hörer und Leser, sie sollten Parzival nicht für einen Verbrecher halten, weil er sich selbst an einem Baum aufgehängt habe (445,2f.). Es ist eine gequälte Komik, die offenbar in erster Linie die Vergeblichkeit von Parzivals Bemühen, kämpfend dem Gral nahezukommen, beleuchten soll.“ (Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 88.)
[292] Vgl. hierzu Kapitel 3.1., S. 106-109.

ode mac schilt unde swert
sîner helfe sîn sô wert,
und rehtiu manlîchiu wer,
daz sîn helfe mich vor sorgen ner,
ist hiut sîn helflîcher tac,
sô helfe er, ob er helfen mac.' (451,8-451,22)
‚mac gotes kunst die helfe hân,
diu wîse mir diz kastelân
dez wægest umb die reise mîn:
sô tuot sîn güete helfe schîn:
nu genc nâch der gotes kür.' (452,5-452,9)

Er vertraut sich Gott an, indem er diesem die Lenkung seines Pferdes überlässt.[293] Sein Verhalten trägt dabei allerdings durchaus einen fordernden Zug: „Es scheint mir [...] sehr gewagt, in Parzivals Provokation Gottes (wenn er *helfe* hat, so soll er es beweisen) eine demütige Haltung erkennen zu wollen"[294], urteilt Schu. Sie führt aus: „Sein probehaftes, skeptisches Vertrauen auf Gott nach Kahenis' Worten rekurriert auf den Dienst-Lohn-Gedanken, der sein Gottesbild von Anbeginn an prägte, und ist eher Herausforderung als Wandlung"[295]. Doch obwohl Parzival die Gnade Gottes als ritterlich zu erwerbenden Sold missversteht, bewertet der extradiegetische Erzähler das Gebaren des Helden, d.h. dessen zaghafte Annäherung an Gott, als positiv (451,4-451,5). Auch der Weg, den Parzival reitet, deutet darauf hin, dass hier eine Umkehr des Protagonisten zu sehen ist: Reichert betont, dass Parzival sich entgegen dem Rat des Kahenis, der gemeinsam mit seiner Familie in Demut der Passion Christi gedenkt, zunächst nicht auf den Weg zum Einsiedler macht, sondern in eine andere Richtung aufbricht.[296] Dann aber „besinnt er sich [...]: Parzival kehrt an den Punkt zurück, an dem er die Gruppe verlassen hatte: ein Symbol der Umkehr."[297] – Auch wenn die Annäherung des Helden an Gott durch die fordernde Haltung getrübt erscheint, ist sie doch erkennbar: Endlich legt Parzival sein Geschick ganz in die Hände Gottes.[298] Seine Reue und

[293] Zweimal hat er zuvor bereits durch die Hingabe der Zügel sein Geschick dem Ross überantwortet und beide Male führte ihn dies zu einer wesentlichen Station seines Weges: Er gelangte auf diese Weise sowohl nach Pelrapeire als auch zur Gralsburg (Ridder, Parzivals schmerzliche Erinnerung, S. 29, Anm. 25). Doch während in diesen beiden Fällen die Sehnsucht des Helden nach Liaze bzw. seiner Ehefrau ausschlaggebend wirkte, wird Parzivals Gebaren hier, im Vorfeld der Begegnung mit Trevrizent, explizit in den Kontext der Hoffnung auf göttliches Erbarmen gestellt.
[294] Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 284, Anm. 171.
[295] Ebd., S. 291. Vgl. auch Haug, Parzival ohne Illusionen, S. 134.
[296] Reichert, Wolfram von Eschenbach, S. 136.
[297] Ebd.
[298] Auch Jones beurteilt die Annäherung an Gott, die sich hier zeigt, obgleich Parzival Gott noch immer verkennt, positiv. (Jones, Parzival's Fighting and his Election to the Grail, S. 63.)

das folgende, vorsichtige Gottvertrauen werden durch Gott belohnt, indem das Pferd den Helden zu dem Einsiedler trägt.

Obgleich diese Annäherung Parzivals an das Gnadenprinzip nicht ausdrücklich auf Sigunes Kommunikationsweise zurückgeführt wird, ist es die Dame, die dem Protagonisten kurz zuvor dieses Prinzip einmal mehr anschaulich vorgibt. Darüber hinaus bringt sie ihn, indem sie ihn der Spur der in Richtung Munsalvæsche reitenden Cundrie folgen lässt, dazu, sich dessen *hant, / dem aller kumber ist bekant* (442,9-442,10), anzuvertrauen. Sie vermag ihm damit nicht den direkten Weg zum Gral zu weisen, da Parzival, wie sein Gebaren dem Gralsritter gegenüber bezeugt, noch nicht bereit ist, diese Gnade zu empfangen. Doch leitet sie ihn auf jene ‚krummen' Pfade, die ihn zu Kahenis, der ihm erneut das Bußprinzip vor Augen stellt, und schließlich zu Trevrizent führen: „Sigune [...] bleibt es vorbehalten, seine Metanoia in Gang zu setzen. Sie wird ihre *alte triuwe* (435,18) [...] an ihm erweisen und seiner Bitte um Rat und Hilfe entsprechen [...]. Der Weg, den sie ihm weist, führt zum Heil."[299] Der Weg, den der Protagonist im Anschluss an das Gespräch mit der Klausnerin beschreitet, wird dabei markiert durch Begegnungen, in denen dem Helden das Gnadenprinzip nicht mehr nur vorgelebt und angedeutet wird. Stattdessen wird es ihm nun zunehmend direkt vermittelt: „War nämlich Parzival [...] in Sigune auf die *gotes minne* getroffen und hatte ihn ihr *rât* ganz allgemein auf die *gotes helfe* verwiesen, so begegnet ihm [...] in Kahenis die *gotes minne* [...] deutlicher und ganz konkret [...] und sein *rât* verweist ihn ebenso konkret auf den *heileclîchen tac*. Damit ist Parzival selbst [...] angesprochen und aufgefordert."[300] Bei Trevrizent findet der Held endlich zu Gottvertrauen ohne jedes *wenken* (741,26-741,30), wie es die Rezeption der analytisch geprägten Kommunikation Gottes erfordert.[301] Erst als der Protagonist selbst Reue verspürt, sich Gott probeweise annähert und dem Onkel gegenüber seinen Status als Sünder bekennt,[302] werden ihm durch Trevrizent ausführliche, explizite Erläuterungen zur Gnade Gottes dargeboten. – Wenn das Wissen um den Ausweg aus der Verdammung nicht durch eine explizite Informationsgabe vermittelt werden kann, die Annahme der eigenen Schuld und Reue nicht gelehrt, sondern nur erfahren werden können, dann wird eine analytische Kommunikationsweise, wie Sigune sie zeigt, beinahe unumgänglich.

Die Bedeutung des sowohl lückenfüllenden wie auch Informationen zurückhaltenden Erzählens Sigunes wird dabei nicht zuletzt durch die Verknüpfung von erreichter Berufung

[299] Müller, Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts, S. 295.
[300] Ortmann, Die Selbstaussagen im ‚Parzival', S. 67-68. Vgl. auch Gibbs, Wîplîchez wîbes reht, S. 50-51.
[301] Zu den Lehren Trevrizents und ihrer Bedeutung für den Helden vgl. Kapitel 3.3.
[302] „Parzivals nunmehr erreichter geistig-seelischer Status wird offenbar in den Worten, mit denen er sich dort einführt: *Ich bin ein man der sünde hât* (456,30)." (Schweikle, *træclîche wîs*, S. 83.)

des Protagonisten und dem Ende dieses Erzählens unterstrichen:[303] Erst als Parzival seiner Cousine zum letzten Mal begegnet und er sie *an ir venje tôt* (804,23) – erlöst – findet, bedarf er ihres Erzählens nicht mehr. Der Held selbst tritt fortan in der Rolle des Wissenden und Erzählenden auf, der anderen ihre verwandtschaftlichen Zusammenhänge entdeckt bzw. sie über Geschehenes in Kenntnis setzt. So führt er Feirefiz in die Artusgemeinschaft ein und erläutert diesem dabei die familiären Verbindungen:

Parzivâl zem bruoder sîn
sprach ‚sô sult ir frouwen schîn
sehen unt grôze wünne,
von iwerm werden künne
mangen rîter kurtoys.‘ (753,25-753,29)

Dass der einst u.a. mit Blick auf seine verwandtschaftliche Einordnung so orientierungslose Parzival hier nun gerade hinsichtlich dieser Thematik in der Rolle der informierenden Instanz auftritt, wird in den Fokus gerückt, indem Feirefiz sich mit einer Nachfrage bzw. der Bitte um Auskunft an seinen Bruder wendet und dieser ihn aufklärt:

‚dar zuo soltu sagen mir
mær der ich dich vrâge.
sehe wir unser mâge,
sô wir zArtûse komn?‘ (754,8-754,11)
‚wir vinden unsern rehten art,
liut von den wir sîn erborn‘ (754,18-754,19).

Kurz darauf erläutert Parzival Gawan die Identität seines elsternfarbigen Bruders, der über Gahmuret zur Familie Gawans gehört. Auch hier antwortet Parzival auf eine Bitte um Information, auch hier steht die Verwandtschaftsthematik im Zentrum:

Gâwân sprach ze Parzivâl
‚nêve, tuo den gesellen dîn
mir kunt: er treit sô wæhen schîn,
dem ich gelîchez nie gesach.‘
Parzivâl zuo sîm wirte sprach
‚bin ich dîn mâc, daz ist ouch er:
des sî Gahmuret dîn wer.
diz ist der künec von Zazamanc.

[303] Entsprechend stellt auch Jacobson mit Blick auf die Funktion Sigunes, dem Cousin die potentiell zur Gnade führende Buße vorzuleben, fest: „The dead Sigune [...] is proof of her function as a model for Parzival, kept alive [...] until he had learned her lesson“ (Jacobson, Cundrie and Sigune, S. 8). Und Bumke streicht heraus: „Der Zeitpunkt ihres Todes soll wahrscheinlich auf den Tag genau mit Parzivals Erhebung zum Gralkönig zusammenfallen; darin zeigt sich wieder, wie eng Sigune- und Parzival-Handlung verbunden sind.“ (Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 120.)

mîn vater dort mit prîse erranc
Belakân, diu disen rîter truoc.' (758,6-758,15)

Und auch in der erneuten Begegnung mit Trevrizent, der ihm im Rahmen des ersten Aufeinandertreffens ein Lehrer gewesen ist, erweist sich Parzival nun als der Wissende und Informierende, indem er seinem Onkel die Neuigkeit von der Erlösung des Anfortas überbringt (797,19-797,22).

Als das analytische Erzählen Sigunes, welches jenes des extradiegetischen Erzählers in so vieler Hinsicht spiegelt, verstummt, ist Parzival – ihr Zuhörer – an seinem Ziel angelangt. Parallel hierzu findet nun, da der Rezipient den krummen Wegen des Helden gefolgt und dabei seine Mitleidensfähigkeit bezeugt hat, auch das analytische Erzählen auf der übergeordneten Ebene ein Ende: Der extradiegetische Erzähler betont die Vollständigkeit der Geschichte Parzivals und fasst wesentliche Informationen noch einmal zusammen (823,10-823,26). Im – ironisch gebrochen scheinenden – Eifer, nichts auszulassen, füllt er dreißig Verse mit der Aufzählung jener Steine, die das Bett des Gralskönigs schmücken. *die hœrt hie nennen rehte* (790,30), so lautet der Erzählerkommentar.

Allerdings finden sich im Anschluss daran weiterhin Phänomene analytischen Kommunizierens, da der Gral die Geheimhaltung der Identität des ausgesandten Loherangrin fordert und den Sohn Parzivals wie dessen Ehefrau, die Fürstin von Brabant, damit vor besondere Herausforderungen stellt. Der Umstand, dass Parzival schließlich sein Ziel erreicht hat, befreit die nachfolgende Generation nicht davon, den schwierigen, wendungsreichen Weg zum Heil selbst suchen zu müssen.[304] Parzival jedoch hat sein Heil[305] gefunden. Seine vierte und letzte Begegnung mit Sigune resultiert entsprechend nicht – wie alle Treffen zuvor – aus der Orientierungslosigkeit des Ritters. Gezielt sucht er sie stattdessen dieses eine Mal auf und erfüllt der verstorbenen Cousine ihren letzten Wunsch: Er handelt in ihrem Sinne, indem er sie mit ihrem toten Geliebten vereint. Wie sie Gnade erfahren hat, ist auch aus dem Protagonisten, dem die Natur Gottes so lange verborgen gewesen ist, ein gnadenhaft Erlöster und Erlösender, aus dem unwissenden, rezipierenden Helden ein auf der eigenen Erfahrung aufbauender Erzähler geworden. Durch dieses Schlussszenarium wird nahegelegt, dass es nicht zuletzt die Wirkungsmacht des intradiegetischen analytischen Erzählens ist, welches ihn über so manchen krummen Weg letztlich dorthin, d.h. ans Ziel, geleitet hat. Da das Erzählverhalten Sigunes jenes des extradiegetischen Erzählers spiegelt, wird zudem auch dessen analytisches Erzählen als wirksam bestätigt.

[304] Vgl. zu Loherangrin Anm. 339.
[305] Vgl. hierzu Kapitel 3.3., S. 164-165.

3. Mitglieder der Gralsgemeinschaft erzählen

Wie festgestellt wurde, zeigt sich das analytische Erzählen Sigunes eng an die Gebote des Grals und die besondere Ausrichtung der Gralsgemeinschaft auf die Gnade Gottes gebunden. Ausgehend von dieser Beobachtung rücken für weitergehende Untersuchungen, die auf die Zeichnung eines breiter angelegten Bildes intradiegetischer analytischer Erzählungen im ‚Parzival' zielen, zunächst die Mitglieder dieser Gemeinschaft in das Blickfeld. Im Folgenden sollen deshalb die Reden Herzeloydes, Cundries und Trevrizents auf eventuell in ihnen realisierte Betrachtungen des poetologischen Konzepts, das Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers spiegelnde analytische Erzählungen und deren (potentielle) Wirkung auf intradiegetischer und extradiegetischer Ebene hin analysiert werden.

3.1. Herzeloyde: eine analytische Einführung in das Erzählkonzept

Die Zugehörigkeit Herzeloydes zur Gralsgemeinschaft bleibt dem Rezipienten lange Zeit verborgen. Als die Dame zum ersten Mal auftritt, beobachtet sie, die als jungfräuliche Herrscherin ihre Länder und sich selbst zum Preis eines Turniers ausgelobt hat (60,9-60,17), die eintreffenden Ritter im Kreise ihrer *frouwen* aus den Fenstern ihrer Burg heraus (61,3-61,6). „Erzähltechnisch sind die Burgfenster in vielen höfischen Romanen von großer Bedeutung [...]: Sie ermöglichen den [...] ‚Fensterblick' der Dame, durch den oftmals der erste Kontakt mit dem Helden zustande kommt. Diese Kommunikation mit den Augen ist insbesondere im Rahmen des Minnedienstes wichtig, denn die Frauen können so trotz der Distanz zum Schauplatz männlicher Bewährungsproben die Ritter beobachten, ihre Leistungen bewundern, ihr Äußeres begutachten und auf ihr Verhalten reagieren."[306] Das Verhalten Herzeloydes gibt somit keinen Anlass zu der Vermutung, dass sie einer Gesellschaft entstammt, in der die Minne strengen Reglementierungen unterliegt. Ihr Verhalten gegenüber Gahmuret erscheint zudem zwar außergewöhnlich aktiv, doch nicht unvereinbar mit den Konventionen der arthurisch-ritterlichen Welt: Ausdrücklich wird betont, dass die Dame Wert auf die ihr eigene *fuoge* (81,27) legt. Entsprechend stellt Heckel fest: „Häufig ist Herzeloyde in der Forschung vorgeworfen worden, daß sie so stürmisch danach verlangt, Gahmuret nach dem Turnier zu küssen. Bei genauer Betrachtung der Begrüßungsszene in seinem Zelt zeigt sich aber auch hier, daß sie sich standesgemäß und situationsangemessen verhält. Als Begründung für ihr Handeln weist sie explizit auf höfische

[306] Hartmann, Gahmuret und Herzeloyde, Band I, S. 67. Im ‚Parzival' wird wiederholt eine entsprechende Szenerie beschrieben (vgl. z.B. 17,30-18,4; 37,10; 387,19-387,20; 534,27-534,30; 535,19-535,24).

Umgangsformen und ihre soziale Stellung hin (83,13-22)“[307]. Und auch Hartmann betont, dass Herzeloydes aktives Auftreten sich durchaus mit dem Protokoll vereinbaren lässt, indem es nicht allein ihrer starken persönlichen Zuneigung zu Gahmuret Ausdruck verleiht, sondern zugleich der Wertschätzung, die die Dame als Herrscherin des Landes regelkonform dem edlen Gast entgegenbringt.[308]

Auch das kommunikative Agieren der Königin ist zunächst unauffällig, d.h. es entspricht der höfischen Norm, gilt ihr Streben doch dem Erhalt vollständiger Informationen. Dies zeigt sich etwa, wenn sie sogleich, nachdem sie von der Ankunft und Identität Gahmurets erfahren hat, einen Boten ausschickt, die Pläne des Ritters zu ergründen (62,26). Herzeloyde zeigt damit ein auf Informationen ausgerichtetes, d.h. ein den höfischen Konventionen[309] entsprechendes Verhalten. Dieses findet jedoch mit der Nachricht vom Tod Gahmurets ein jähes Ende: Von der Erfahrung des Leides überwältigt, verstummt Herzeloyde, indem sie ohnmächtig zu Boden sinkt; sie ringt mit dem Tod. Eine Ohnmacht, die der Trauer geschuldet ist, verstößt dabei nicht zwangsläufig gegen höfische Konventionen. Oftmals stellt sie den Höhepunkt der Trauerrituale bzw. -klage dar und bewegt sich damit an der „Grenze zwischen höfischer Affektbewältigung und Überwältigung durch einen Affekt.“[310] Herzeloydes Verhalten jedoch überschreitet diese Grenze, indem ihre Ohnmacht nicht zur Geste domestiziert bzw. in höfische Trauerrituale eingebunden ist. Stattdessen ist sie unmittelbare Folge der Affekte:[311] „Wer von einem Affekt überwältigt wird, verstummt [...]. Als Ausdruck einer unkontrollierbaren und unkontrollierten Gewalt wird dieses Verstummen von der öffentlichen, höfischen Gesellschaft als Gefährdung ihrer selbst erfahren, als Regellosigkeit, die sich der Sprache und ihrer Ordnung entzieht.“[312]

---

[307] Heckel, „*die wîbes missewende vlôch*“ (113,12), S. 40.

[308] Hartmann, Gahmuret und Herzeloyde, Band I, S. 192-199, 250. Schwer einzuschätzen bzw. zu bewerten ist Herzeloydes Bemühen, den heiratsunwilligen Turniersieger Gahmuret zur Ehe zu zwingen. Greenfield wertet das Verhalten der Figur als „für den höfischen Roman [...] absurde[n] und peinliche[n]“ (Greenfield, Wolframs zweifache Witwe, S. 168) Bruch mit den höfischen Konventionen (ebd., S. 169; vgl. auch Lewis, Die unheilige Herzeloyde, S. 468). Allerdings vermag sich Herzeloyde auf die Regeln der Gemeinschaft zu berufen und die Rechtmäßigkeit ihrer Forderung, der Held müsse sie heiraten, erfährt letztlich eine ausdrückliche Bestätigung: *dô nam der ritter und diu magt / einen rihtære übr der frouwen klage. [...] / man sprach ein urteil zehant, / ‚swelch ritter helm hie ûf gebant, / der her nâch rîterschaft ist komn, / hât er den prîs hie genomn, / den sol diu küneginne hân.‘ / dar nâch diu volge wart getân.* (95,29-96,6) Diesem regelgerechten Verdikt muss Gahmuret sich unterordnen: *‚mich behabt hie rîters urteil.‘* (98,2) Weder der extradiegetische Erzähler noch das Gefolge Herzeloydes nehmen dabei an dem Gebaren der Königin Anstoß. Zudem gilt es zu beachten, dass die Darstellung der aktiven Rolle Herzeloydes und des Zwangs zur Heirat, dem Gahmuret folgt, den Helden von dem potentiellen Vorwurf befreit, seine erneute Hochzeit sei als Untreue gegenüber Belacane zu werten. (Hartmann, Gahmuret und Herzeloyde, Band I, S. 249.)

[309] Vgl. Kapitel 2.2.2.1.1.

[310] Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 121.

[311] Ebd., S. 120-121.

[312] Ebd., S. 119-120.

Herzeloydes Reaktion steht zudem in scharfem Kontrast zu jener der sie umstehenden Ritter: Diese verlangt es nach einer Erklärung, d.h. nach der Kenntnis der Umstände, unter denen ihr Herr gestorben ist.

> *die ritter sprâchen ‚wiest gewunnen*
> *mîn hêrre in sîme harnas,*
> *sô wol gewâpent sô er was?‘* (105,8-105,10)

Trotz seiner eigenen Trauer kommt – so wird betont – der Bote, der die Todesnachricht überbracht hat, der Bitte um Auskunft nach (105,11-105,12). Er erstattet einen ausführlichen Bericht, in dem selbst die Inschrift des Grabes Gahmurets wortgetreu wiedergegeben wird. Ihre schwangere Herrin lässt das Gefolge derweil unbeachtet am Boden liegen, bis sich endlich ein *altwîser man* (109,13) jener Dame annimmt, für die angesichts der einen leidvollen Information jede weitere ihre Bedeutung verloren hat. Eine einzige Frage nur ist ihr geblieben: *si sprach ‚ôwe war kom mîn trût?‘* (109,19) Diese Frage jedoch verlangt nach keiner Antwort, schließlich drückt sie jenen Schmerz bereits klagend aus, in welchen das Wissen um die Antwort – das Wissen um den Tod Gahmurets – die Königin gestürzt hat.

> *dâ vor was si ritterlîch:*
> [...] *daz wirt verkêret gar,*
> *si wirt nâch jâmer nu gevar* (104,20-104,22),

so beschreibt der Erzähler den Wandel Herzeloydes, der sich an den Tod des Gatten anschließt. Dieser Wandel schlägt sich in ihrem Handeln nieder, das sich an der bzw. möglicherweise sogar jenseits der Grenze zum Unhöfischen bewegt,[313] vor allem jedoch beinhaltet er eine Veränderung des kommunikativen Verhaltens der Dame: In der Abkehr von der expliziten Information[314] bricht sie mit den höfischen Konventionen.

Auch ihr Verhalten im Anschluss an die Geburt Parzivals fügt sich nicht länger in die Regeln der höfischen Sphäre, denn die Dame *vlôch der werlde wunne* (117,4). Sie zieht sich

[313] Greenfield kommt zu dem Urteil, Herzeloyde breche in ihrem Schmerz mit der Konvention, wenn sie sich derart ihrem Leid hingibt, dass „sie in aller Öffentlichkeit durch das Zerreißen ihres Hemdes ihre Brüste entblößt und ihren weißen Busen an ihren roten Mund drückt.“ (Greenfield, Wolframs zweifache Witwe, S. 171; vgl. auch Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 219-220, sowie Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 52.) Hartmann hingegen meint, dass „Herzeloydes Verhaltensweisen den Rahmen des in Totenklagen weiblicher Figuren üblichen [...] Gebärdeninventars nicht wesentlich überschreiten“ (Hartmann, Gahmuret und Herzeloyde, Band II, S. 334).

[314] Möglicherweise deutet sich dieser Wandel des kommunikativen Gebarens Herzeloydes bereits anhand des Traums an, der der Nachricht vom Tod Gahmurets unmittelbar vorangeht und der ihr zeichenhaft von den kommenden Schicksalsschlägen kündet. So hält Lieb mit Blick auf die Ohnmacht der Königin anlässlich des Berichts über den Tod ihres Gatten fest: „Herzeloydes ohnmächtiges Ausklinken während der Erzählung zeigte [...], daß der narrative Zugang zur Welt nur eine Alternative unter anderen ist; alternativ zur Erzählung bezieht Herzeloyde ihr Wissen von der Welt auf prophetisch-visionäre Weise.“ (Lieb, Erzählen am Hof, S. 124; vgl. auch Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 278.)

in die Einöde Soltanes zurück. Damit erinnert ihr Gebaren an habituelle Muster der Gralsgemeinschaft.[315] Allerdings weicht das Handeln Herzeloydes insofern grundlegend von jenem der anderen Mitglieder der Gralsfamilie ab, als dass ihr Gang in die Isolation nicht auf den Prinzipien von Schuld, Buße und der Hoffnung auf Gnade beruht. Ihr Handeln ist vielmehr fortan vollkommen auf den Sohn ausgerichtet, aus dessen Existenz sich nun ihr ganzer Lebenswille speist. So zeigt sich der Rückzug in die Einöde – als Reaktion auf den in der ritterlichen Welt erfahrenen Schmerz – der Sorge um Parzival geschuldet: *si brâhte dar durch flühtesal / des werden Gahmuretes kint.* (117,14-117,15)

In der Abgeschiedenheit der Wildnis sucht sie jene Gemeinschaft mit ihrem Geliebten neu zu begründen, welche ihr das Rittertum entrissen hat. Zwar ist ihr *trût* (109,19) Gahmuret verloren, doch nimmt Parzival, der ihr als Verkörperung ihres Gatten gilt (109,25) und dessen Fortgang entsprechend den endgültigen Verlust ihres Ehemannes und damit ihren Tod bedeutet, diese Stelle ein.[316] Der Sohn wird nun zu Herzeloydes *herzen trût* (117,24). Die Abkehr von der arthurisch-ritterlichen Sphäre, die keine Zuwendung zur (ebenfalls höfischen) Gralsgemeinschaft bedeutet, findet jedoch nicht einzig in dem Gang in die Isolation Soltanes ihren Ausdruck; vielmehr wirkt sie darüber hinaus prägend für das kommunikative Verhalten Herzeloydes ihrem Sohn gegenüber: *man barg in vor ritterschaft* (112,19). In diesem Zuge verschweigt Herzeloyde Parzival in analytischer Weise seine Herkunft, gar seinen Namen.

> *‚bon fîz, scher fîz, bêâ fîz,*
> *alsus hât mich genennet*
> *der mich dâ heime erkennet‘* (140,6-140,8),

beschreibt der Protagonist das Verhalten seiner Mutter später – ein Verhalten, das undenkbar ist in der Welt, die Herzeloyde hinter sich gelassen hat. Von so zentraler Bedeutung zeigen sich die hier vorenthaltenen Informationen in der höfischen Gemeinschaft, dass etwa Gahmuret der von ihm verlassenen, sein Kind erwartenden Belacane einen Brief zukommen lässt, in welchem er die Abstammung seines Sohnes ausführlich darlegt. Bis zum Urururgroßvater Mazadan hält er die Ahnen des Feirefiz fest und betont, dass diese Informationen *‚wizzen sol der sun mîn‘* (56,5).

---

[315] Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.2.1.

[316] So auch Wenzel, Herzeloyde und Sigune, S. 218, der zudem festhält, von wie hoher Bedeutung sich das Geschlecht des Kindes entsprechend erweist: „Es ist der erwartete Knabe, die Wiederkehr des Mannes im Sohn, und dementsprechend wird die Wahrnehmung des Kindes zu einer offenen Demonstration und Feier seines Geschlechts“ (ebd., S. 219). Dies betont auch Lewis, indem sie herausstreicht, dass „Herzeloyde ihren Sohn [...] mit Küssen überschüttet und als ‚bon fîz, scher fîz, bêâ fîz‘ bezeichnet (113,4). Diese dreimalige Repetition des ‚fîz‘ betont offensichtlich die Sohneseigenschaft Parzivals.“ (Lewis, Die unheilige Herzeloyde, S. 474.)

Auch für Herzeloyde selbst wäre das Verschweigen des Namens und der Herkunft Parzivals wohl vor dem Tod Gahmurets undenkbar gewesen. Dies legt die erste Begegnung des Protagonisten mit seiner Cousine nahe: Sigune berichtet, dass die Mutter Parzivals auch sie erzogen hat. Vor diesem Hintergrund offenbart sich anhand des Kontrastes zwischen der wissenden Dame und dem Helden nur allzu deutlich die durch den Tod Gahmurets verursachte Veränderung im Verhalten Herzeloydes, welche für diese klare Rollenverteilung – Sigune als informierende Instanz einerseits, der weitgehend orientierungslose Parzival andererseits – grundlegend ist. Die analytische Kommunikationsweise der Königin bringt den Bruch mit der höfischen Welt eindringlich zum Ausdruck. Zugleich zeigt sie sich auf intradiegetischer Ebene ausgesprochen folgenreich, indem sie Parzivals Orientierungslosigkeit hinsichtlich seiner familiären Zusammenhänge sowie der höfischen Umgangsformen begründet.

Den Kristallisationspunkt der spezifischen Kommunikationsweise Herzeloydes bildet dabei ein Schweigegebot:

> *ez wære man oder wîp,*
> *den gebôt si allen an den lîp,*
> *daz se immer ritters wurden lût.* (117,21-117,23)

Diese explizite Thematisierung der intradiegetischen lückenhaft-analytischen Kommunikation scheint geeignet, dieses kommunikative Gebaren in den Fokus der Rezipienten zu rücken. Zugleich schärft sie, so ist anzunehmen, den Blick des Publikums dafür, dass das Erzählen des extradiegetischen Erzählers von der Geburt des Helden an verstärkt in analoger Weise gestaltet ist: Der Erzähler hält den Namen Parzivals zurück.[317] Er reflektiert dies jedoch nicht mithilfe einer Betrachtung – die erst später in Gestalt des Bogengleichnisses folgt –[318], sondern einzig mithilfe der Spiegelung, die sich durch die Kommunikationsweise Herzeloydes ergibt. Auf diese Weise zwingt er den Zuhörer, die Umsetzung seines Erzählkonzepts bewusst in der Rezeption zu erleben, ohne über Kenntnisse bezüglich der Hintergründe dieses Konzepts zu verfügen. Die Unsicherheit, die es entsprechend durch das Publikum zu erleiden und auszuhalten gilt, speist sich dabei einerseits aus dem Verschweigen des Namens Parzivals durch den Erzähler. Andererseits vermag auch die Frage nach

[317] Zu der Frage, inwiefern ein überaus aufmerksamer Rezipient möglicherweise den Namen des Helden bereits vor der Benennung durch Sigune erahnen kann, vgl. Anm. 187.

[318] Im Prolog veranschaulicht der extradiegetische Erzähler den Wendungsreichtum seiner Erzählung zwar mit dem Bild des hakenschlagenden Hasen und des wendigen Ritters im Kampf, doch wird das Erzählkonzept erst im Rahmen des Bogengleichnisses präzisiert und als analytisch definiert: Ausgehend von den Beschreibungen des Prologs ist zunächst nicht absehbar, dass sich die angekündigten Haken der Erzählung nicht nur auf das wendungsreiche Geschick der Helden beziehen, sondern darüber hinaus die Erzählweise auf die temporäre Zurückhaltung von Informationen setzt.

eventuellen weiteren verschwiegenen Informationen, die sich potentiell aufseiten des Publikums ergibt, diese Unsicherheit zu evozieren bzw. zu verstärken.

Zugleich bietet der Text dem Rezipienten jedoch durch die Spiegelung einen Hinweis, der nahelegt, dass die Auskunftsvorenthaltung nicht von Dauer sein wird, schließlich wird dem Publikum auf intradiegetischer Ebene vor Augen geführt, wie der Versuch Herzeloydes, das Wissen um das Rittertum dauerhaft vor Parzival zu verbergen, scheitert. Letztlich bahnt sich dieses Wissen unaufhaltsam seinen Weg in die Einöde: Obgleich Parzival die königlich-ritterliche Lebensart verwehrt wird, findet sich diese doch in der mit selbstgeschnitztem Bogen geführten Jagd des Heranwachsenden wieder.

der knappe alsus verborgen wart
zer waste in Soltâne erzogn,
an küneclîcher fuore betrogn;
ez enmöht an eime site sîn:
bogen unde bölzelîn
die sneit er mit sîn selbes hant (117,30-118,5).

Zudem erweist sich das Erbe Gahmurets als nicht unterdrückbar.

‚mîn herze [...] *nâch hœhe strebet:*
ine weiz war umbez alsus lebet,
daz mir swillet sus mîn winster brust.
ôwê war jaget mich mîn gelust?‘ (9,23-9,26),

so hat der Vater des Protagonisten die Sehnsucht beschrieben, die ihn immer wieder auf die ritterliche Fahrt gezogen hat. Der Gesang der Vögel, die Rittern gleich beschrieben werden (119,5), erweckt dieses Erbe nun in Soltane in dem Protagonisten. Dies muss auch Herzeloyde erkennen:

eins tages si in kapfen sach
ûf die boume nâch der vogele schal.
si wart wol innen daz zeswal
von der stimme ir kindes brust.
des twang in art und sîn gelust. (118,24-118,28)

Fortan trachtet sie danach, die Vögel mit Gewalt zum Schweigen zu bringen:

si wolt ir schal verkrenken.
ir bûliute unde ir enken
die hiez si vaste gâhen,
vogele würgn und vâhen.
die vogele wâren baz geriten:

etslîches sterben wart vermiten:
der bleip dâ lebendic ein teil,
die sît mit sange wurden geil. (119,1-119,8)

Die Bemühungen erweisen sich als vergeblich; die Stimmen der Vögel – die für die Informationen bezüglich des Rittertums stehen – lassen sich nicht dauerhaft unterdrücken. Entsprechend erscheint es nur folgerichtig, dass schließlich das Rittertum selbst in die Isolation hineinbricht und diese endgültig vernichtet.[319]

Eines Tages steht Parzival unvermittelt Rittern gegenüber, die in ihm den Wunsch entfachen, an den Artushof zu ziehen, um in das Schildamt erhoben zu werden. Machtlos – dies verdeutlicht die Bewusstlosigkeit der Dame, in die sie angesichts des Wunsches Parzivals fällt, sehr prägnant – muss Herzeloyde erleben, wie ihr Schweigegebot zusammenbricht.

dô sprach si ‚sun, wer hât gesagt
dir von ritters orden?
wâ bist dus innen worden?'
‚muoter, ich sach vier man [...]:
die sagten mir von ritterschaft.
Artûs küneclîchiu kraft
sol mich nâch rîters êren
an schildes ambet kêren.' (126,6-126,14)

So wird an dieser Stelle mit der spät, doch letztlich unaufhaltsam erfolgenden Auflösung ein Aspekt des analytischen Erzählkonzepts erlebbar, den der extradiegetische Erzähler an späterer Stelle als programmatisch enthüllt, wenn er davon spricht, sein Schweigen zu gegebenem Zeitpunkt zu brechen: Analytisches Erzählen findet in der Regel seinen Endpunkt in der Gabe der lange zurückgehaltenen Information. Zwar wird an späterer Stelle deutlich, dass es Ausnahmen gibt.[320] Das Spiel mit dem analytischen Prinzip und die Möglichkeit, dass bestimmte Informationen dauerhaft zurückgehalten werden, werden jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt realisiert, d.h. zu einem Zeitpunkt, an dem die Rezipienten bereits mit dem Grundprinzip des analytischen Erzählens vertraut sind. Bei der Einführung des analytischen Erzählkonzepts mittels der Spiegelung auf intradiegetischer Ebene – mittels der Kommunikationsweise Herzeloydes – wird dem Rezipienten hingegen zunächst einmal die grundlegende Hoffnung auf Auflösung vermittelt. Diese dürfte ihn ermutigen, die

[319] Dass dies geschehen wird, darauf deuten bereits zuvor einige Äußerungen des Erzählers hin, die auf die ritterliche Zukunft Parzivals Bezug nehmen. (Yeandle, Herzeloyde, S. 12; Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 251.)

[320] Beispielsweise wird das Rätsel um das Brackenseil, das Schionatulander den Tod gebracht hat, bis zum Ende des ‚Parzival' nicht auflöst. Zudem wird das analytische Erzählen, wie bereits beschrieben, zu der göttlichen Gnade parallelgesetzt, die zwar gegeben werden kann, jedoch nicht zwingend gewährt werden muss.

Unsicherheit bzw. den temporären Informationsmangel auszuhalten und sich entsprechend auf das analytische Erzählen des extradiegetischen Erzählers einzulassen.

Das Erzählkonzept wird dabei dem Rezipienten in einer Weise nahegebracht, die dem analytischen Konzept entspricht, da dieses auf die Zurückhaltung expliziter Informationen und den Wissensgewinn durch Erfahrung setzt. Ermöglicht wird diese Art des Erkenntniszuwachses durch die Rezeption der durch Herzeloyde gezeigten Kommunikationsweise, die durch vielfache Informationszurückhaltungen geprägt ist und somit das extradiegetische Erzählen spiegelt. Dieses analytische kommunikative Verhalten der Figur macht zentrale Aspekte des Konzepts erlebbar, das dem Erzählen auf der übergeordneten narrativen Ebene zugrunde liegt. – Das Funktionsspektrum des kommunikativen Verhaltens der Königin erstreckt sich somit nicht allein auf die intradiegetische Ebene, auf welcher sie grundlegend für die Orientierungslosigkeit des Helden wirkt. Vielmehr trägt es entscheidend dazu bei, den Rezipienten über die Erfahrung an das analytische Erzählkonzept heranzuführen.

Diese zweifache Wirkung kennzeichnet auch die Reden der Königin, in denen sie ihrem Sohn von Gott berichtet und Regeln hinsichtlich des Verhaltens in der höfischen Welt vorgibt.

‚ich wil dich list [...] *lêren.‘* – Ungeachtet dieser Ankündigung Herzeloydes erweisen sich die Ausführungen der Dame als ausgesprochen lückenhaft. So empfiehlt sie ihrem Sohn, dunkle Furten zu meiden, stets zu grüßen und die Weisungen altersgrauer Männer zu befolgen, ohne diese Ratschläge mit Erklärungen zu unterfüttern. Sie gemahnt ihn zudem, nach dem Ring, Kuss und der Umarmung einer Dame zu streben, verzichtet allerdings auf eine Erläuterung der in diesem Kontext grundlegenden, höfischen Konzepte der Minne und des ritterlichen Dienstes (127,13-128,2). Damit steht sie in deutlichem Kontrast zu Gurnemanz, der wie Herzeloyde als Instanz auftritt, die Parzival zu vermitteln versucht, wie er sich in einem höfischen Umfeld zu verhalten hat: In den ausführlichen Instruktionen des Fürsten finden auch Begründungen Platz.[321] So führt er die Pflicht, einem in Not geratenen

[321] Stark verkürzt und – ohne Vorkenntnisse – kaum verständlich zeigen sich hingegen die Auskünfte des Karnahkarnanz: „Aufgrund seines mangelnden Weltwissens filtert Parzival [...] nur die Konkreta und nicht deren Bedeutung heraus: Wer Ritter sein will, braucht eine strahlende Rüstung (124,5-10) und die Zustimmung von König Artus – wobei diese Zustimmung von Karnahkarnanz als Automatismus beschrieben wird. Auf die Frage des Jungen, wer einen zum Ritter macht, antwortete er im Wald von Soltane nämlich: *‚daz tuot der künec Artûs. / junchêrre, komt ir in des hûs, / der bringet iuch an ritters namn, / daz irs iuch nimmer durftet schamn.‘* (123,7-10)“ (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 274.) Als Konsequenz ergibt sich sowohl das fordernde Auftreten des Protagonisten am Artushof als auch die Tötung Ithers, die um dessen Rüstung willen erfolgt. (Ebd.; vgl zudem Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 247.) Die lückenhaften Ausführungen des Karnahkarnanz sind damit für die Darstellung Parzivals als Protagonist, der trotz seines Bemühens, alle Lehren genau umzusetzen, gravierende Fehler begeht, notwendig.

werde[n] *man* (170,29) mit Erbarmen zu begegnen, auf dessen schmerzliches Schamgefühl zurück und hält Parzival an, sich stets den Rost der Rüstung abzuwaschen, da die Damen dies wohlwollend zur Kenntnis nehmen (172,1-172,6). Darüber hinaus differenziert er im Hinblick auf die Anwendung seiner Lehren, wenn er feststellt, dass das Schonungsgebot unter bestimmten Voraussetzungen seine absolute Gültigkeit verliert:

> *‚an swem ir strîtes sicherheit*
> *bezalt, ern hab iu sölchiu leit*
> *getân diu herzen kumber wesn,*
> *die nemt, und lâzet in genesn.‘* (171,27-171,30)

In Herzeloydes Ausführungen finden sich hingegen weder Differenzierungen noch Erklärungen. Die Ratschläge der Mutter zeigen sich vielmehr ausgesprochen lückenhaft. Die Konsequenzen auf der intradiegetischen Ebene wiegen schwer, denn während Parzival später die Ratschläge des Gurnemanz vor allem in Pelrapeire mit Erfolg umzusetzen in der Lage ist, bewirken die Ratschläge der Mutter jene Handlungen des Protagonisten, die seine Unkenntnis der höfischen Sitten offenbaren.

> *in zôch nehein Curvenâl:*
> *er kunde kurtôsîe niht,*
> *als ungevarnem man geschiht* (144,20-144,22),

kommentiert der Erzähler.

Der analytische Charakter der Ausführungen Herzeloydes legt den Grundstein für die Fehltritte und Verirrungen Parzivals. Da ihm das Wissen um die Hintergründe der Ratschläge vorenthalten worden ist, befolgt er sie, ohne ihren Sinn zu begreifen. Er beruft sich dabei stets auf die Autorität der Mutter. So *gruozte der knappe guoter* (138,7) jeden Menschen, dem er begegnet, *und jach ‚sus riet mîn muoter‘* (138,8). Auch die erzieherische Qualifikation des Fürsten von Graharz ergibt sich für den Protagonisten nicht etwa aus dessen höfischem Benehmen, sondern aus dessen äußerer Erscheinung, die Herzeloydes Beschreibung eines idealen Lehrers entspricht. Dies bezeugt die Ansprache Parzivals an sein Gegenüber:

> *‚mich pat mîn muoter nehmen rât*
> *ze dem der grâwe locke hât.*
> *dâ wil ich iu dienen nâch,*
> *sît mir mîn muoter des verjach.‘* (162,29-162,2)

Die Redeweise des Ritters wirkt allerdings auch intradiegetisch begründet. Sie lässt sich auf die besonderen Umstände zurückführen: Karnahkarnanz befindet sich auf der Jagd nach einem Ritter, der eine Dame entführt hat. Anders als Gurnemanz und Herzeloyde erhebt er sicherlich nicht den Anspruch, dem jungen Parzival als Lehrer zu dienen.

Aufgrund der Anwendung der allzu verknappten Gebote zieht Parzival sowohl in den oben angeführten Szenen als auch in seiner Scheu vor einer zwar dunklen, doch flachen, lediglich durch uferständiges Gras verschatteten Furt potentiell den Spott der Rezipienten auf sich. Darüber hinaus überfällt er schließlich gar eine Dame: Anstatt deren Entgegenkommen auf arthurisch-ritterliche Weise durch Dienst zu erwerben, erringt er gewaltsam[322] den von der Mutter als Ziel ausgegebenen Ring, Kuss und die Umarmung der Dame.

Schwerwiegende Konsequenzen ergeben sich für Parzival zudem aus Herzeloydes lückenhafter Beschreibung Gottes. Im Fokus ihrer Rede steht der Glanz des himmlischen Herrn (119,24; 119,19), der diesen von dem als schwarz beschriebenen Teufel abhebt (119,25-119,26). Diese bildhafte Schilderung hat, wie der extradiegetische Erzähler herausstreicht, zur Folge, dass der junge Protagonist den ersten Ritter, dem er in seinem Leben begegnet, aufgrund der gleißenden Rüstung für Gott hält:

> *Dô kom geleischieret* [...]
> *ein ritter, dem was harte gâch.* [...]
> *sus fuor er zuome knappen sân.*
> *den dûhter als ein got getân:*
> *ern hete sô liehtes niht erkant.* [...]
> *der knappe wânde* [...],
> *ez wære got, als im verjach*
> *frou Herzeloyd diu künegîn,*
> *do sim underschiet den liehten schîn.* (121,13-122,24)

Zwar wird Parzival über seinen Irrtum aufgeklärt, indem sein Gegenüber sich als Ritter vorstellt, doch bleibt ein anderes Missverständnis, das auf die Gottesbeschreibung Herzeloydes zurückzuführen ist, bestehen und zeigt sich grundlegend für die Schwierigkeit des Protagonisten, den himmlischen Herrn angemessen zu begreifen: Neben dem Glanz benennt die Königin die *triuwe* und *helfe* als wesentliche Charakteristika Gottes.

> *‚sun, merke eine witze,*
> *und flêhe in umbe dîne nôt:*
> *sîn triwe der werlde ie helfe bôt‘* (119,22-119,24),

betont sie gegenüber Parzival. Dieser hält sich auch an dieser Stelle genau an den Rat seiner Mutter: *‚hilf, got: du maht wol helfe hân‘* (121,2), ruft der junge Protagonist aus, sobald er in dem Ritter Karnahkarnanz Gott erkannt zu haben glaubt. *‚nu hilf mir, hilferîcher got‘* (122,26), setzt er kurz darauf nach. Die beiden Äußerungen sind die einzigen, die Parzival

[322] „Wie barbarisch sein Handeln ist, illustriert der verängstigte Ausruf Jeschutes *‚ir solt mîn ezzen nieht‘* (131,24), als Parzival über Hunger klagt (131,22).“ (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 266.)

vorbringt, während er zu Gott zu sprechen meint. Prägnant wird hier sichtbar, dass er die *helfe* den Worten der Mutter folgend als zentrales Merkmal Gottes ansieht.

Den Begriff der *helfe* nutzt Herzeloyde jedoch, ohne ihn zu erläutern. Diese lückenhafte Kommunikation erweist sich als grundlegend für das problematische Verhältnis Parzivals zu Gott: Nachdem der Ritter von Cundrie verflucht worden ist, sagt er sich vom himmlischen Herrn los. *‚wê waz ist got?‘* (332), wiederholt er dabei die Frage, die einst den Anlass zu der Gottesbeschreibung seiner Mutter gegeben hat. Der Zusammenhang zwischen den Worten Herzeloydes und der Gottesabsage des Protagonisten, der sich an dieser Stelle andeutet,[323] wird später herausgestellt, indem Parzival selbst auf die Aussage seiner Mutter verweist:

> *‚ich diende eim der heizet got,*
> *ê daz sô lasterlîchen spot*
> *sîn gunst übr mich erhancte:*
> *mîn sin im nie gewancte,*
> *von dem mir helfe was gesagt:*
> *nu ist sîn helfe an mir verzagt.‘* (447,25-447,30)

Der Vorwurf Parzivals ist eindeutig: Gott hat ihm, so seine Interpretation der Geschehnisse, die *helfe* versagt, die Herzeloyde ihm in Aussicht gestellt hatte. Der Held klammert sich an die Worte der Mutter, deren wahrer Sinn ihm allerdings aufgrund der analytischen Art der Schilderung verborgen bleibt:

> *‚er ist noch liehter denne der tac,*
> *der antlitzes sich bewac*
> *nâch menschen antlitze‘* (119,19-119,21),

diese Information schickt Herzeloyde der Thematisierung der göttlichen Hilfsbereitschaft voraus. Damit geht die Königin auf die Erlösungstat Christi, d.h. die Gnade der Menschwerdung, ein (119,19-119,21). Die Schilderung der Menschwerdung ist allerdings ohne Vorkenntnisse unverständlich.[324] Folgerichtig wird sie von Parzival an keiner Stelle aufgegriffen. Da Herzeloyde ihre Worte nicht erläutert, kann der Held sie nicht begreifen.

---

[323] „Vor seinem Aufbruch vom Artushof zitiert er [...] die Frage vom dritten Buch, aber um die Antwort der Mutter der Unwahrheit zu überführen“ (Schmid, Studien zum Problem der epischen Totalität in Wolframs ‚Parzival‘, S. 132), stellt entsprechend auch Schmid mit Blick auf Parzival fest.

[324] In der Forschung ist umstritten, ob die Verse, die die Gottesbeschreibung Herzeloydes abschließen (*sîn muoter underschiet im gar / daz vinster unt das lieht gevar.* [119,29-199,30]), die zuvorgehenden Erläuterungen der Dame zusammenfassen oder darauf hinweisen, dass Herzeloyde ihrem Sohn noch weitere Informationen mitgibt, die nicht explizit aufgeführt werden (vgl. hierzu etwa Johnson, Parzival erfährt seinen Namen, S. 192). Gegen die Annahme weiterer Ausführungen durch die Mutter spricht, dass Parzival, wenn er sich später an die Worte Herzeloydes erinnert, genau die Beschreibungen wieder aufgreift, die in der wörtlichen Rede der Dame enthalten sind. (So auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 241-242, Anm. 70.)

Deshalb vermag der Protagonist (zunächst) nicht zu erkennen, dass die *helfe* Gottes an die Gnade gebunden ist. Ausgehend von der Rede der Königin, in welcher die treue Hilfsbereitschaft Gottes allzu knapp benannt wird, deutet Parzival die verheißene *helfe* stattdessen als Lohn, der ihm, da er Gott stets gedient habe (332,5; 447,25), zustehe. Die *triuwe* Gottes versteht Parzival als die Lohnpflicht eines Lehnsherrn gegenüber seinen Getreuen und wendet sich, als dieser Lohn ausbleibt, im Hass von dem himmlischen Herrn ab.[325]

Dass das Gottverkennen Parzivals wesentlich auf die Reden der Mutter zurückzuführen ist, belegt dabei nicht allein die oben zitierte Aussage Parzivals, in der er seinen Zorn mit der versagten *helfe* begründet (447,25-447,30). Stattdessen zeigt sich der Begriff der *helfe* prägend für weitere Textpassagen, in denen der Protagonist sein Verhältnis zu Gott reflektiert:

> *‚sich füegt mîn scheiden von in baz,*
> *sît ich gein dem trage haz,*
> *den si von herzen minnent*
> *unt sich helfe dâ versinnent.*
> *der hât sîn helfe mir verspart*
> *und mich von sorgen niht bewart‘* (450,17-450,22),

begründet der Ritter in Gedanken seine Entscheidung, sich dem bußpilgernden Kahenis nicht anzuschließen. In den neunzehn Versen, die die Reden einnehmen, in denen der Protagonist sich entschließt, seine Zügel dem Pferd hinzugeben, um die Hilfsbereitschaft Gottes auf die Probe zu stellen, finden sich acht Begriffe aus der Wortfamilie der *helfe* (451,13-451,22; 452,1-452,9).[326] Auffällig häufig greift Parzival schließlich auch in der Erläuterung seines Gotteshasses gegenüber Trevrizent auf diese Begriffe zurück:

> *‚ouch trage ich hazzes vil gein gote* [...].
> *kunde gotes kraft mit helfe sîn,*
> *waz ankers wær diu vreude mîn?* [...]
> *des gihe ich dem ze schanden,*
> *der aller helfe hât gewalt,*
> *ist sîn helfe helfe balt,*
> *daz er mir denne hilfet niht,*

[325] So auch Schmid, Studien zum Problem der epischen Totalität in Wolframs ‚Parzival‘, S. 132. Schmid bemerkt dabei: „[G]enau genommen hat nach Herzeloyde Gottes triuwe nichts von Gegenseitigkeit. Im Gegenteil: Herzeloyde hatte die absolute Macht auf die eine und die absolute Hilflosigkeit auf die andere Seite gesetzt.“ (Ebd.) Diese Akzentuierung der Aussagen Herzeloydes bleibt aber zu implizit, als dass Parzival sie zu erkennen vermöchte.
[326] Vgl. Kapitel 2.2.2.2.2., S. 92-93.

sô vil man im der hilfe giht.' (461,9-461,26)

Um die wahre Natur der *helfe* – d.h. die Gnadenhaftigkeit jeder göttlichen Unterstützung – und entsprechend die Gnade Gottes zu begreifen, muss der Held diese Gnade im Anschluss an einen langen und leidvollen Irrweg erfahren.[327] Grundlegend für diesen Irrweg erweisen sich dabei die analytischen Reden Herzeloydes, schließlich ist allein eine intradiegetische Erzählinstanz in der Lage, den hierfür zentralen Informationsmangel Parzivals zu begründen.

Neben diese Konsequenzen auf intradiegetischer Ebene tritt dabei auch an dieser Stelle potentiell erneut eine auf den Rezipienten des ‚Parzival' ausgerichtete Wirkung. Hierfür ist der Wissensvorsprung der Zuhörer zentral, der sich hier jedoch, anders als etwa im Rahmen der zweiten Rede Sigunes,[328] nicht daraus speist, dass den Zuhörern die Hintergründe des analytischen Erzählkonzepts – die erst später enthüllt werden – bekannt wären. Stattdessen resultiert er aus dem über Parzivals Horizont weit hinausreichenden Wissen des Publikums mit Blick auf Gott sowie auf höfische Verhaltensformen. Basierend auf diesem Wissensvorsprung, welcher es dem Rezipienten erlaubt, sowohl die Beschreibungen und Gebote Herzeloydes als auch das Gebaren des Helden als defizitär zu erkennen, dürfte dem Publikum die Reihe der Fehltritte bzw. der schmerzvolle Irrweg des Protagonisten besonders deutlich vor Augen treten. Als Ursache dieses Leidenswegs erscheint die lückenhaft-analytische Kommunikationsweise der Königin – eine Art der Kommunikation also, die der extradiegetische Erzähler teilt. Durch die Spiegelung auf intradiegetischer Ebene wird dem Zuhörer somit die Annahme nahegelegt, auch der extradiegetische Erzähler führe seine Rezipienten auf krumme und leidvolle (Irr-)Wege. Die damit potentiell evozierte Unsicherheit aufseiten des Publikums beruht darauf, dass das analytische Erzählen und die damit verknüpfte Wirkabsicht erst später im Bogengleichnis in einer ausführlichen Betrachtung erläutert wird.[329] Zudem lassen auch die Spiegelungen, d.h. die Reden Herzeloydes, keine eindeutigen Schlüsse mit Blick auf die Wirkintention zu.

Die Wirkabsicht, welche mit der analytischen Kommunikation des Grals bzw. der Mitglieder der Gralsgemeinschaft verbunden ist, könnte angesichts der analogen Redeweise Herzeloydes prinzipiell auch für die Äußerungen der Dame Gültigkeit besitzen. Diese Wirkabsicht wird jedoch erst an späterer Stelle offenbar. Darüber hinaus ist es dem Rezipienten zunächst unmöglich, einen derartigen Bezug herzustellen, da die Zugehörigkeit Herzeloydes zu dieser Gemeinschaft sowie die Vorgeschichte der Königin erst durch Trevrizent enthüllt werden. Vor allem jedoch fügt sich das kommunikative Verhalten

[327] Vgl. hierzu Kapitel 3.3.
[328] Vgl. Kapitel 2.2.1.
[329] Vgl. Anm. 318.

Herzeloydes nicht glatt in jenes der Gralsgemeinschaft ein. So erinnert zwar ihr Schweigegebot durch den Hinweis auf die fatalen Konsequenzen eines Zuwiderhandelns – den Getreuen der Königin droht die Todesstrafe (117,21-117,23) – an die Warnung des Grals, die dieser im Rahmen seines Schweigegebots an das Gefolge des Anfortas richtet. Doch wie auch der Rückzug in die Einöde nicht den für das entsprechende Agieren der anderen Gralsfamilienmitglieder ausschlaggebenden Prinzipien von Schuld und Hoffnung auf die göttliche Gnade verpflichtet ist, basiert auch Herzeloydes Befehl zur Informationszurückhaltung auf Motiven, die nicht mit der Wirkabsicht des Grals bzw. der Gralsgemeinschaft – Prüfung des potentiellen Erben und Vermittlung der Erfahrung der Gnade – übereinstimmen.

> *‚wan friesche daz mîns herzen trût,*
> *welch ritters leben wære,*
> *daz wurde mir vil swære‘* (117,24-117,26),

so begründet die Königin ihr Gebot. Sie, der das Ableben ihres Gatten solch überwältigenden Schmerz gebracht hat, fürchtet eine Wiederholung dieses Schmerzes. Die Furcht vor Verlust und Leid ist es dann auch, die mit Blick auf die lückenhaften Lehrreden, die sie ihrem Sohn auf den Weg hinaus in die höfische Welt mitgibt, als Begründung des spezifischen kommunikativen Verhaltens anklingt: Die Ratschläge werden als *list* (127,14) bezeichnet. Diese Wortwahl ordnet die analytische Rede dem Versuch der Mutter zu, ihr Kind von seinem Auszug aus der Einöde abzuhalten bzw. ihn durch die Erfahrung des Spotts der Welt zu sich zurück zu treiben und damit der schmerzvollen Trennung zu entgehen:

> *diu frouwe enwesse rehte, wie*
> *daz si ir den list erdæhte*
> *unde in von dem willen bræhte.*
> [...] *‚tôren kleider sol mîn kint*
> *ob sîme liehten lîbe tragn.*
> *wirt er geroufet unt geslagn,*
> *sô kumt er mir her wider wol.‘* (126,16-126,29)

Allerdings scheint diese Erklärung – d.h. die Furcht vor dem Verlust des Sohnes – nicht für alle lückenhaften Reden Herzeloydes zutreffend. So ist etwa das Gebot, die Weisungen eines altersgrauen Mannes zu befolgen, ungeachtet seiner Knappheit ebenso wenig geeignet, eine den Sohn haltende Funktion zu erfüllen,[330] wie die Schilderung Gottes. Dennoch erweisen

[330] So betont auch Green die Relevanz der Ratschläge Herzeloydes für den jungen, unerfahrenen Parzival, der zum ersten Mal die Gesellschaft außerhalb Soltanes betreten wird. (Green, Advice and Narrative Action, S. 39.) Wie Urscheler darlegt, zeigt sich an dieser Stelle die „doppelte[] Bedeutung von *list*: ‚Schlauheit‘ sowie ‚Lehre‘.

sich auch diese Reden als lückenhaft; die analytische Kommunikationsweise zeigt sich in der Folge des Todes Gahmurets als charakteristisch für die Witwe, ohne dass die Hintergründe hierfür erhellt werden. Kommt hier die Perspektive einer Dame zum Ausdruck, die das für das Verständnis ihrer Aussagen notwendige Wissen besitzt und des beschränkten Horizonts ihres Sohnes nicht gedenkt? Spricht sie eventuell weniger zu Parzival denn zu dem durch diesen verkörperten Gahmuret, der ebenfalls über dieses Wissen verfügt hat? Hat sie mit ihrem Rückzug aus der höfischen Welt auch radikal und prinzipiell mit deren Kommunikationsmustern gebrochen? Oder prägt die Erfahrung des Leides ihr Sprechen, welches nun ganz auf die Beschreibung erfahrbarer Phänomene beschränkt wirkt?

Der Text lässt verschiedene Sichtweisen zu, verweigert jedoch eine eindeutige Antwort. So bleibt die Wirkabsicht der lückenhaften Kommunikation auf intradiegetischer Ebene im Dunkeln. Damit jedoch wird auch dem Rezipienten eine Auskunft bezüglich der Intention des analytisch erzählenden extradiegetischen Erzählers verwehrt. Insbesondere vor dem Hintergrund der fatalen Konsequenzen, welche sich für den Protagonisten aus den Reden seiner Mutter ergeben, wird somit potentiell eine Unsicherheit bzw. Spannung aufseiten des Publikums evoziert, dem bis zur Betrachtung des Erzählkonzepts im Bogengleichnis keine Auflösung zuteilwird. Die Rezipienten werden gezwungen, die Unsicherheit zu erleiden und auszuhalten, d.h. das analytische Erzählen zu erleben, ohne zu wissen, wohin es sie führen wird. Das Erzählkonzept wird so auf eine Weise eingeführt, die, da sie analytisch geprägt ist, dem Konzept selbst entspricht.

Die gezielte Verunsicherung seiner Rezipienten mit Blick auf sein Erzählkonzept, die der extradiegetische Erzähler an dieser Stelle betreibt, ergänzt weitere Strategien der Irritation. So bricht der ‚Parzival' etwa mit traditionellen Erzählmustern.[331] Dadurch wird der

---

[...] Die Intentionen der beiden *listen* stehen einander diametral gegenüber, was davon zeugt, wie hilflos und ratlos Herzeloyde angesichts des Vorhabens ihres Sohnes ist: Während ihr erster *list* auf Misslingen und Spott abzielt, soll die Lehre, der zweite *list*, ein korrektes Verhalten und Erfolg ermöglichen." (Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival', S. 187.) Yeandle wertet die Ratschläge, die im Widerspruch zu dem Bestreben der Mutter stehen, ihren Sohn an sich zu binden, als „a kind of insurance policy, should the scheme to bring about Parzival's return fail." (Yeandle, Herzeloyde, S. 23.)

[331] Emmerling stellt dar, „dass es Wolfram vor allem mit dem Ausgang der Gahmuret-Erzählung auf die Irritation seines Publikums anlegt, ja diese Irritation sogar bis hin zur Provokation steigert und sie als solche zu einer wirkungskräftigen Erzählstrategie macht." (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 211.) Dies erreicht er, indem er Gahmuret, der als vorbildlicher Ritter beschrieben wird, ein Happy-End verweigert und ihn sterben lässt. „Zweifellos riskiert Wolfram durch diese Wendung des Geschehens eine eklatante Verunsicherung seines Publikums. Denn der mit Hartmanns Artusromanen vertraute Rezipient erwartet als Krönung eines so tadellosen ritterlichen Lebenskonzeptes ein glückliches und diese Lebensform letztlich bestätigendes Ende. [...] Dass der ‚Parzival'-Dichter diese Irritation seines Publikums nicht nur in Kauf nimmt, sondern sie als Erzählstrategie funktionalisiert, zeigt die folgende als schonungslose Provokation happy-end-verwöhnter Rezipienten inszenierte Reaktion Herzeloydes auf den Tod ihres Geliebten. [...] Mit dieser Bürde entlässt der Dichter schließlich sein Publikum in die Parzival-Erzählung – ohne auch nur eine Antwort darauf anzudeuten, warum Gahmurets (scheinbar) so vorbildliches Leben und Handeln in maßlosem Leid endet.

Zuhörer gezwungen, die wendungsreiche Handlung nachzuvollziehen, ohne voraussagen zu können, wohin die Reise geht.

Grundlegend für die Irritation mit Blick auf das analytische Erzählkonzept, die mithilfe der Reden Herzeloydes potentiell provoziert werden, wirkt dabei der Umstand, dass der extradiegetische Erzähler dem Rezipienten das von ihm umgesetzte Erzählkonzept durch eine intradiegetische Instanz nahebringen lässt, deren kommunikatives Verhalten durchaus kritisch betrachtet werden kann. Dies wird durch den Erzähler in den Fokus des Rezipienten gerückt: Parzival werde durch Herzeloyde *an küneclîcher fuore betrogn* (118,2). Zudem macht der extradiegetische Erzähler, indem er Parzival im Rahmen der Soltane-Episode ausdrücklich „als *des werden Gahmuretes kint* (117,15) bezeichnet und damit die väterlich-ritterliche Lebensweise anzitiert [...] die Diskrepanz zwischen der Erziehung, die Herzeloyde ihm angedeihen läßt, und der ihm als Gahmurets Sohn und potentiellem Herrscher zustehenden Ausbildung [...] offensichtlich“[332]. Durch die Informationszurückhaltung wird der Protagonist auf einen leidvollen Irrweg geleitet – dass gerade dieser schmerz- und mühevolle Weg letztlich zum hochgesteckten Ziel der Gralskrone führt, ist lange Zeit nicht absehbar.

Einer allzu negativen Bewertung des Gebarens, das die Königin zeigt, tritt der extradiegetische Erzähler jedoch entschieden entgegen, indem er betont, sie habe ihrem Sohn die defizitären Ratschläge *âne missetât* (142,10) erteilt. Zudem weist der Erzähler wiederholt auf die *triuwe* Herzeloydes hin. *ir zweier minne triwen jach* (101,20), so wird die Liebe Herzeloydes und Gahmurets beschrieben. Demut (113,16; 128,28) sowie das Streben nach himmlischem Ruhm (116,24) spricht der Erzähler der Dame zu. In ihrem gegen die höfischen Sitten verstoßenden Gebaren im Anschluss an die Geburt Parzivals – sie stillt ihren Sohn selbst – gleicht die Königin zudem Maria, der Mutter dessen, der die Verkörperung der *triuwe* darstellt (113,18-113,22).[333] Ergänzt wird die heraufbeschworene Assoziation zur Mutter

---

Dem Publikum bleibt nichts anderes übrig, als sich unter der Herausforderung dieser offenen Frage auf den weiteren Lauf der Handlung einzulassen.“ (Ebd., S. 219-220.)

[332] Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 237.

[333] Wie konkret die Verbindung Herzeloydes zu Maria zu denken ist, ist in der Forschung umstritten. So geht beispielsweise Wenzel von einer Parallelsetzung der beiden Frauen aus und urteilt, dass „die Darstellung Herzeloydes von Anfang an Züge der Gottesmutter aufweist, daß ihre literarische Schilderung immer wieder durchsichtig wird auf Aspekte des Marienlebens und auf ikonographische Grundmuster der Mariendarstellung. [...] Das beginnt schon mit dem Namen. ‚Herzeloyde‘ ist die Schmerzensmutter, eine *mater dolorosa* [...]. Maria [...] ist die Braut des Himmelskönigs [...] und zugleich die Mutter Gottes. *Ich bin sîn muoter und sîn wîp* formuliert Herzeloyde, die in ihrer eigenen Doppelrolle auch die Wiederkehr des Vaters im Sohn, die Einheit von Sohn und Vater hervorhebt. [...] Herzeloyde ist die nährende Mutter nach dem Vorbild der *Maria lactans* [...]. Im Verhältnis Belakane-Herzeloyde spiegelt sich das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung, wie es zwischen der Königin von Saba, der schwarzen Königin des Alten Testaments, und Maria, der Himmelskönigin, besteht“ (Wenzel, Herzeloyde und Sigune, S. 220-221; vgl. auch Groos, Wolfram’s Lament for Herzeloyde [Parzival 128,23ff.], S. 359). Skeptischer äußert sich hingegen Hartmann. Er wertet den Hinweis auf die Mutter

Gottes, mit deren Hilfe Herzeloyde in ein Licht gesetzt wird, das positiver kaum denkbar ist, durch die wiederholten lobenden Worte des extradiegetischen Erzählers: *si kunde wîbes triwe habn.* (113,30) Und auch ihr Rückzug in die Einöde, der Parzival um eine standesgemäße Erziehung bringt, wird durch den extradiegetischen Erzähler explizit auf diese Tugend der Dame zurückgeführt:

> *armuot,* [...]
> *swer die durch triwe lîdet,*
> *hellefiwer die sêle mîdet.*
> *die dolte ein wîp durch triuwe* (116,15-116,19).

Folgerichtig erscheint auch ihr Tod, der sich an den Fortgang Parzivals anschließt, als *vil getriulîcher tôt* (128,23). Die *triuwe* erweist sich konsequenterweise als das Merkmal der Dame, welches auch nach ihrem Tod in Erinnerung bleibt und etwa durch Sigune und Cundrie hervorgehoben wird (140,19; 317,20). Als Erbe vermacht die Königin diese *triuwe* ihrem Sohn; dieses Erbe ist es, auf welches die *triuwe* des Protagonisten in dem Moment, da er Reue verspürt und sich im zögerlichen Vertrauen auf Gott durch sein Pferd zu Trevrizents Klause leiten lässt, zurückgeht (451,6-451,8).[334]

Der Erzähler verleiht damit der Figur, die aufgrund der Uneindeutigkeit hinsichtlich der Wirkabsicht ihrer lückenhaften Reden sowie aufgrund der Konsequenzen ihres Verhaltens für Parzival potentiell negativ wirkt, eine positive Kontur. Herzeloyde entspricht dadurch insgesamt dem Konzept elsternfarbener Figuren, das im Prolog des ‚Parzival' entfaltet wird.

Zugleich arbeitet der Erzähler, indem er eindringlich die *triuwe* Herzeloydes betont, gegen die Gefahr an, dass die Zuhörer, denen die Wirkabsicht des analytischen Erzählkonzepts noch nicht eindeutig enthüllt worden ist, basierend auf einer kritischen Sicht auf Herzeloyde auch das mithilfe der Dame eingeführte Informationen zurückhaltende Erzählen und damit das analytische Konzept insgesamt ablehnen: Mit Nachdruck wird die Tugendhaftigkeit Herzeloydes unterstrichen und damit jener intradiegetischen Instanz, welche das Publikum an das analytische Erzählkonzept heranführt, ein positiver Anstrich verliehen. Dieser fällt über die Spiegelung potentiell auf die extradiegetische Erzählinstanz zurück. In jedem Fall scheint er geeignet, den Rezipienten zu ermutigen, sich auf das in analytischer, auf

---

Gottes vor allem als Legitimationsmittel mit Blick auf das nicht standesgemäße Gebaren Herzeloydes (Hartmann, Gahmuret und Herzeloyde, Band II, S. 358-359; vgl. zudem ebd., S. 337, 355, sowie Nellmann, Stellenkommentar, S. 512).

[334] Damit wirkt die Mutter erneut indirekt an einer zentralen Stelle des Weges Parzivals auf ihren Sohn ein, nachdem bereits dessen Auszug aus Pelrapeire, der ihn zu seinem ersten Aufenthalt auf Munsalvæsche führt, der Unwissenheit des Protagonisten bezüglich des Schicksals Herzeloydes geschuldet ist (223,15-223,21).

Erfahrung setzender Weise vermittelte und deshalb für den Rezipienten mit Unsicherheiten verbundene Erzählkonzept des extradiegetischen Erzählers einzulassen.

Wie das Publikum dem Erzähler zufolge am Ende für seine gelungene Rezeption des analytischen Erzählens belohnt wird, gelangt Parzival am Ende zum Heil.[335] Bemerkenswerterweise gibt der Text dabei durchaus Hinweise, die die Annahme zulassen, dass dem Helden dies nicht trotz, sondern möglicherweise gerade wegen der lückenhaften Kommunikation seiner Mutter gelingt: Die Kindheit in der Einöde begründet nicht nur die *tumpheit* des Helden, sondern prägt auch auf einer anderen Ebene den weiteren Weg Parzivals, indem die Szenerie der Wildnis den charakteristischen Kontext bildet, in welchem sich der Protagonist – in scharfem Kontrast zu Gawan, der fest an kultivierte Umgebungen gebunden erscheint – bewegt.[336] Die Bedeutung des Reitens abseits geordneter Pfade liegt zunächst in der Versinnbildlichung der Orientierungslosigkeit Parzivals, erschöpft sich jedoch nicht hierin. Dies belegt der Umstand, dass das Ziel des Helden nicht darin besteht, die Wildnis hinter sich zu lassen, sondern mit Munsalvæsche durch einen Ort bezeichnet wird, der in eine menschenferne, lebensfeindliche Umgebung eingebettet ist. Der „contrast of wilderness and inhabited land [...] also carries within itself a meaning it derives from that which the early anchorites found in it. Wilderness, if fear-inspiring and overawing, is also virginal and holy. [...] It is a fit place for those who devote their lives to the contact with God.“[337] Durch die Szenerie wird folglich die Annahme nahegelegt, dass gerade der Weg durch die Wildnis und Orientierungslosigkeit den Helden letztlich zum Ziel führt. Dadurch erscheint die analytische Kommunikationsweise Herzeloydes als zielführend. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, dass der Gral darauf verzichtet, Parzival – wie andere zum Gralsdienst Auserwählte – bereits als Kind und damit unbeschwert von jeder aus Unwissenheit begangenen Schuld zu sich zu berufen. Auf die Vorteile der frühen Berufung weist Trevrizent explizit hin:

> *‚Si kômen alle dar für kint,*
> *die nu dâ grôze liute sint.*
> [...] *vor sündebæren schanden*
> *sint si immer mêr behuot,*
> *und wirt ir lôn ze himel guot.‘* (471,1-471,12)

Doch anstatt den zukünftigen Gralskönig auf diesem geraden Weg zu seiner Bestimmung zu leiten, lässt der Gral ihn einen Weg der Schuld, der Unwissenheit und Haken gehen, der in

[335] Vgl. hierzu Kapitel 3.3., S. 164-165.
[336] Vgl. hierzu Wynn, Parzival and Gâwân, S. 157-166.
[337] Ebd., S. 166.

eine gnadenhafte Erhöhung mündet: „Ihm wird diese Gnade zuteil, nachdem er selber Irrtum, Schuld und Sünde erfahren [...] hat. Offenbar gehört auch dies zu den notwendigen Voraussetzungen, daß die Erlösung gelinge. [...] Nur dieser Weg durch das Versagen und die Sünde und die Unsälde führt einen solchen Menschen ans Ziel.“[338] Ohne dass Herzeloyde dies zu erkennen oder gar zu intendieren vermöchte, erweisen sich ihre analytischen Reden – ergänzt durch das kommunikative Gebaren des Grals – dieser Lesart zufolge als zielbringend und notwendig, um der Gralsgemeinschaft einen König zu sichern, der die Gnade Gottes erfahren und damit erkannt hat.[339]

3.2. Cundrie: eine Frage der Perspektive

Im Gegensatz zu Herzeloyde wird Cundrie bereits anlässlich ihres ersten Auftritts als nicht der arthurisch-ritterlichen Sphäre zugehörig markiert. *si was niht frouwenlîch gevar* (312,15), so heißt es. Zudem wird betont, dass *nâch ir minn was selten tjost getân* (314,10). Ihr Äußeres steht in starkem Kontrast zu dem makellosen Erscheinungsbild, das höfische Damen kennzeichnet. Entsprechend partizipiert sie nicht am arthurisch-ritterlichen Minnedienstschema, in dem gerade die Schönheit der Dame einen wesentlichen Anreiz für ritterliche Taten darstellt.

Die Dame mit dem ungeheuerlichen Antlitz zeigt sich stattdessen von Beginn an der Gralsgemeinschaft zugehörig: Im Rahmen ihres ersten Erscheinens am Artushof offenbart sie eine genaue Kenntnis der Geschehnisse, die sich anlässlich des Besuchs Parzivals auf Munsalvæsche zugetragen haben. Auch weiß sie um die Erlösungsfrage, die der Held hätte stellen sollen, und ihr aufrichtiges Mitleid mit dem siechen Gralskönig belegt, wie eng sie mit der Gralsgemeinschaft verbunden ist. Später wird deutlich, dass sie als Botin etwa Adlige zum Dienst an Anfortas auffordert (821,3-821,17) und Neuigkeiten aus der Welt in die

[338] Mohr, Parzival und Gawan, S. 299-300.

[339] Einen ähnlich wendungsreichen Weg ist auch der Parzivalsohn Loherangrin zu gehen gezwungen und auch hier zeigt sich eine intradiegetische analytische Kommunikation ursächlich: Der Gral gibt vor, dass Loherangrins Identität, als er ausgeschickt wird, um die Fürstin von Brabant zu heiraten, verschwiegen wird. Der Wunderstein verschärft damit die Geheimhaltung mit Blick auf ausgesandte Ritter (vgl. zu deren Hintergründen Anm. 261). Anders als bei allen anderen, vor ihm ausgesandten Gralsrittern ist die familiäre Abstammung und die Herkunft von Munsalvæsche bei Loherangrin – als Sohn des Gralskönigs – identisch. Soll auch in diesem Fall die Aussendung von der Gralsburg geheimgehalten werden, so darf die Identität des Ritters in Brabant nicht enthüllt werden. Das Gebot hat jedoch schwerwiegende Folgen: Loherangrin ist aufgrund der Frage nach seiner Identität, die seine Gattin ihm ungeachtet seiner Warnung stellt, gezwungen, die Ehefrau und seine Kinder zu verlassen: *er schiet ouch ungerne dan* (826,15). Dieser Kommentar des Erzählers lässt sich potentiell als Kritik an den rigiden Geboten des Grals deuten (vgl. Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 76; Bumke, Parzival und Feirefiz, S. 244); er ist allerdings auch als Hinweis auf die Gottergebenheit Loherangrins verstehbar: Obgleich diesem der Abschied aus Brabant nicht leichtfällt, zögert er doch nicht, dem Gebot des Grals zu folgen. Damit zeigt er eine Demut gegenüber dem Gral bzw. Gott, an der es sowohl Anfortas als auch Parzival lange Zeit fehlt, die jedoch eine zentrale Forderung des Grals darstellt.

Gesellschaft Munsalvæsches hineinträgt (823,4-823,7). Zudem ist sie es, die Parzival die Nachricht des Grals überbringt, die ihn nach Munsalvæsche beruft.

Cundrie fungiert somit als Mittlerin zwischen der Gralsgemeinschaft und der Außenwelt. Diese Rolle erfordert dabei eine Redeweise, wie Boten sie pflegen: Diese sind in besonderem Maße der höfischen, auf die Gabe vollständiger Informationen ausgerichteten Kommunikationsweise verpflichtet. Die Relevanz lückenloser Botschaften offenbart sich besonders deutlich dort, wo Boten im Zuge der Verhandlungen über Krieg und Frieden genutzt werden (209,17-209,24). Zudem obliegt es ihnen, über das Schicksal anderer Figuren zu berichten. Als beispielhaft kann etwa jene Gesandtschaft gelten, welche die Königin Ampflise ausschickt, das Schicksal Gahmurets zu erforschen (69,29-70,5):

> *‚bien sei venûz, bêâs sir,*
> *mîner frouwen unde mir.*
> *daz ist rêgîn de Franze‘* (76,11-76,13).
> *‚hie sint ir boten fürsten drî* [...].
> *der heizet einer Lanzidant,*
> *von hôher art ûz Gruonlant* [...].
> *der ander heizet Lîedarz,*
> *fil li cunt Schîolarz‘* (87,17-87,24).

Bereitwillig und ausgiebig stellt sich die Gesandtschaft vor, um dann die Interessen ihrer Herrin mit Nachdruck zu vertreten (87,10-87,16). Die Boten Ampflises zeigen damit ein Verhalten, das als guten Boten angemessen bezeichnet wird (98,9-98,10).[340]

Auch Cundrie tritt anlässlich ihres ersten Erscheinens im Kreis des Artushofes als informierende Instanz auf, die der Tafelrunde die Identität Parzivals entdeckt. Diese aufklärende Funktion der Figur streicht der Erzähler explizit heraus:

> *von Cundrîen man och innen wart*
> *Parzivâls namn und sîner art,*
> *daz in gebar ein künegîn,*
> *unt wie die ’rwarp der Anschevîn.* (325,17-325,20)

Es zeigt sich darüber hinaus an dieser Stelle erneut, wie sehr höfische Figuren auf die Vollständigkeit von Informationen bedacht sind: Die Benennung Parzivals wird durch die Artusgesellschaft zum Anlass genommen, das vorhandene Wissen bezüglich der Eltern zusammenzutragen und so ein möglichst lückenloses Bild des Helden zu zeichnen (325,21-

[340] Der Befund, dass Boten in besonderer Weise den Formen höfischer Kommunikation verpflichtet sind, fügt sich zu der Beobachtung Urschelers, dass ideale Boten sich im ‚Parzival‘ durch *zuht*, Redegewandtheit, diplomatisches Geschick und Taktgefühl auszeichnen. (Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival‘, S. 122-136.)

325,29). In ganz ähnlicher Weise löst zudem auch die Erwähnung des Feirefiz durch Cundrie eine weitere Informationen enthüllende Erzählung über den Sohn Belacanes aus (328,2-328,30).

Parzival selbst entdeckt die Gralsbotin das elterliche Erbe der *triuwe* sowie die Existenz und Geschichte seines Halbbruders. Die Enthüllung von Informationen steht aber keineswegs im Zentrum ihrer Rede; ihre klagenden Äußerungen erfüllen die entsprechende Funktion stattdessen lediglich im Sinne eines Nebeneffekts. Insgesamt bricht Cundrie deutlich mit der Rolle eines höfischen Boten. So verzichtet sie im Gegensatz zu dem kurze Zeit später eintreffenden Kingrimursel darauf, sich vorzustellen. Um den Rezipienten bezüglich der Identität der Dame zu informieren, muss entsprechend der Erzähler selbst einspringen (312,26-312,27). Dieser analytischen Kommunikationsweise der Dame liegt – ähnlich wie im Falle der mit dem Tod Gahmurets konfrontierten Herzeloyde und der Mitglieder der Gralsgemeinschaft, die Parzival verfluchen – allerdings keine spezifische Wirkabsicht mit Blick auf den Adressaten Parzival zugrunde. Stattdessen ist sie ein augenfälliges Zeichen der Trauer, die Cundrie befallen hat, da Parzival die Chance, Anfortas zu erlösen, nicht genutzt hat. Die Verzweiflung der Dame angesichts des fortgesetzten Leidens ihres Königs lässt sie jede höfische Verhaltens- bzw. Kommunikationskonvention vergessen: *ir zuht was vertobt* (312,4).

Die Klage, die sie vorträgt, entspricht denn auch insgesamt in keiner Weise einem Botenbericht: Nachdem sie vor der versammelten Artusgemeinschaft Parzival als Schandfleck für die Tafelrunde beschimpft hat, wendet sie sich dem Protagonisten zu. Die anderen Ritter können zwar offenbar weiterhin mitanhören, was sie zu sagen hat,[341] doch müssen die Ausführungen auf sie ausgesprochen verwirrend wirken: *der trûrge vischære* (315,28), dessen Identität den Artusrittern nicht bekannt sein dürfte, hätte, so klagt Cundrie, durch Parzivals Mitleid von einer nicht genauer bezeichneten Not erlöst werden können und sollen. Der Anblick des Grals, der silbernen Messer und des blutigen Speers hätte den Protagonisten zu einer – ungenannten – Frage bewegen sollen, die ihm unfassbaren Gewinn eingebracht hätte. Sein Schweigen hingegen sei als Sünde zu werten (316,23). Ohne Kenntnisse mit Blick auf die Vorgänge auf Munsalvæsche sind diese Anschuldigungen kaum zu verstehen. Über diese verfügt jedoch nur Parzival, der somit der Einzige ist, der die Bedeutung bzw. die Bezugspunkte ihrer Rede teilweise auszumachen vermag. Selbst ihm können sich die Auskünfte allerdings nicht gänzlich erschließen, da Cundrie keine Hintergrundinformationen, etwa zu dem Leiden des Anfortas, bietet. Die anwesende Artusgemeinschaft hingegen kann

[341] Hierauf deutet etwa die Rede Clamides hin, die sich auf Aussagen der Gralsbotin bezieht (326,20-326,27).

die Rede insgesamt kaum einordnen; die Dame muss ihnen als *wunderlîch geschaf* (319,15), ihre Äußerung als rätselhaft bzw. analytisch erscheinen. Dabei liegt an dieser Stelle allerdings, wie bereits angedeutet, keine gezielte Verrätselung vor: Cundrie ist daran gelegen, die Artusgemeinschaft von der vermeintlichen Verworfenheit Parzivals zu überzeugen. Dieses Bemühen ist jedoch bereits aufgrund ihrer lückenhaften, allzu sehr durch ihre Perspektive und ihr Mitleid mit Anfortas geprägten Kommunikationsweise zum Scheitern verurteilt.

Die spezifische Kommunikationsweise veranschaulicht die Verzweiflung der Dame, die sie dazu bewegt, alle Konventionen außer Acht zu lassen. Zugleich wird anhand der Reaktion des Artushofes deutlich, dass höfische Gemeinschaften auf eine nicht-analytische Redeweise angewiesen sind: Mit der Anklage Cundries weiß die versammelte Runde nichts anzufangen. Einzig die Aspekte, die für sich genommen verständlich sind, greifen die Figuren der Artuswelt im Folgenden auf: die Auskünfte zur Herkunft Parzivals sowie zu seinem Bruder Feirefiz.

Wie gestört die Kommunikation zwischen Cundrie und dem Artushof ist, zeigt sich sehr eindringlich, wenn die Dame die Abstammung Parzivals benennt. Ihre diesbezügliche Äußerung dient dazu, mithilfe der Kontrastfolie der Vortrefflichkeit, die seinen Eltern eigen gewesen ist, das Defizit des Helden zu betonen, der es versäumt hat, Anfortas nach seinem Leiden zu fragen:

> *‚von Anschouwe iwer vater hiez,*
> *der iu ander erbe liez*
> *denn als ir habt geworben.‘* (317,13-317,15)

Die Artusgesellschaft nimmt diese Information allerdings in einer der Wirkabsicht diametral entgegenstehenden Weise auf, indem sie die Bemerkung als Beleg für den Wert Parzivals auslegt:

> *‚nu sol ein ieslîch Bertenoys*
> *sich vröun daz uns der helt ist komn,*
> *dâ prîs mit wârheit ist vernomn*
> *an im und ouch an Gahmurete.‘* (325,30-326,3)

Anhand dieses Unverständnisses der kommunikativen Intention Cundries gegenüber wird allerdings nicht nur die Problematik analytischer Kommunikation in höfischen Kontexten offenbar, sondern es deutet sich auch eine Differenz zwischen den Interaktionspartnern an, die unterschiedlichen Gemeinschaften entstammen. Diese Differenz beruht wesentlich darauf, dass die Mitglieder der Gralsgemeinschaft, deren Leben sehr direkt durch Verhaltensgebote Gottes bestimmt ist, Schuld als Schuld vor Gott erfahren, während am Artushof der Verstoß

gegen menschengemachte Regeln im Vordergrund steht.[342] Dieser Perspektivenunterschied kommt in dem Umgang mit dem schuldig gewordenen Protagonisten deutlich zum Ausdruck und prägt die Kommunikationsweise der Figuren: Als Cundrie die Tafelrunde erreicht, befindet sich Parzival auf dem Höhepunkt seines ritterlichen Ansehens. *gein sîme lobe sprach niemen nein* (308,9). Die Dame hingegen verflucht den Helden ob seines Versagens auf der Gralsburg und vollendet dessen Verfluchung, welche bereits Sigune zuvor dem Helden gegenüber ausgesprochen hat.[343] *‚gunêrt sî iwer liehter schîn'* (315,20), mit diesen Worten stellt Cundrie Parzival in eine Reihe mit jenen Verwandten, die *‚bî rîcheit* [...] *in jâmer sint'* (251,12).[344] Zudem bezeichnet sie ihn als *‚der hellehirten spil'* (316,24) und gemahnt die Tafelritter, Parzival aus ihrer Runde auszustoßen (316,7-316,10). Sie orientiert sich dabei an dem Muster des Umgangs mit vor Gott Schuldiggewordenen. Da die Artusgemeinschaft den Schuldigen jedoch in ihrer Mitte duldet, verwehrt sie allen Anwesenden ausdrücklich ihren Gruß (315,18-315,19).[345] Die Spezifität dieses Verhaltens, das der Ausrichtung der Gemeinschaft Munsalvæsches auf die Schuld vor Gott, die Ausstoßung und auf die Gnade entspricht, wird dabei durch das konträre Gebaren Kingrimursels unterstrichen. Dieses scheint bereits durch die Handlungschronologie, in welcher der Auftritt des Ritters am Artushof direkt auf den Abschied Cundries folgt, als Vergleichsfolie prädestiniert. Zudem weisen die Szenen deutliche Parallelen auf: Kingrimursel, *der vreuden ellende* (320,11), nähert sich der Tafelrunde, um mit Gawan, den er des Mordes an seinem Herrn bezichtigt, einen der Getreuen des Artus seiner (vermeintlichen) Schuld zu gemahnen. Wie Cundrie richtet er sich dabei an den König. Anders als die Gralsbotin nimmt der Fürst jedoch nur den Angeklagten selbst von seinem Gruß aus (320,22-320,27). Zudem fordert er nicht die Ausstoßung des Beschuldigten.[346] Stattdessen setzt er auf die Mechanismen, die den Umgang mit Vergehen an gesellschaftlich vorgegebenen Normen regeln und die nicht auf die Isolation des Angeklagten

---

[342] Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.2.1.

[343] Die Wirkmacht der Rede Cundries scheint dabei auf dem Umstand zu beruhen, dass ihre verfluchende Äußerung nicht allein quantitativ eine Steigerung gegenüber jener Sigunes bedeutet: „Cundrie repeats the accusation against Parzival already made by Sigune, but heightens its effect by repeating it in public." (Jacobson, Cundrie and Sigune, S. 3.)

[344] Veranschaulicht wird die Ausstoßung Parzivals, wie Fuchs-Jolie darlegt, auch durch das Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers, welcher sich in der Folge auf die Geschicke des zweiten Protagonisten Gawan konzentriert, so dass Parzival beinahe gänzlich aus dem Blick gerät. (Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, S. 444.)

[345] Auch Fuchs-Jolie macht auf die „Bedeutung von Grüßen als ritualisierte Form und Inszenierung von Huldentzug und Hulderweis" (ebd., S. 440, Anm. 24) aufmerksam. Diese tritt in der Szene der Berufung Parzivals erneut zutage, indem Cundrie nun, da Parzival aus seiner Existenz als Ausgestoßener befreit werden soll, Artus, wie ausdrücklich festgehalten wird, ihren Gruß nicht länger versagt: *man zeigete ir wâ Artûs saz, / gein dem si grüezens niht vergaz* (779,9-779,10).

[346] Er fordert Gawan allerdings auf, auf seinen Platz an der Tafelrunde zu verzichten: *‚der reht wære gebrochen sân, sæze drob ein triwenlôser man.'* (322,5-322,6)

setzen, sondern die vielmehr einen Wiedergutmachungsweg innerhalb der Gemeinschaft vorzeichnen. So gibt Kingrimursel Gawan in Form des Aufrufs zum klärenden Zweikampf eine konkrete, zeitlich und örtlich klar umrissene Handlungsanweisung (321,16-321,20), wie dieser der Beschuldigung entgegenzutreten hat. Er setzt damit auf eine nicht-analytische Kommunikationsweise. *‚ine bin her niht durch schelten komn'* (322,7), grenzt er sich, ohne es zu wissen, von Cundrie ab. Diese beschränkt sich in analytischer Weise auf die Verfluchung Parzivals, ohne Angaben zu einer möglichen Rehabilitation zu machen. Wie bereits Sigune und der Gralsknappe verflucht sie den Protagonisten in ihrer Verzweiflung, ohne ihm einen Weg aus der Verdammnis aufzuzeigen, d.h. ohne ihn explizit auf die Gnade Gottes hinzuweisen.

Gleichwohl führt ihr Auftritt Parzival die Macht dieser Gnade (ungewollt) vor Augen, schließlich erscheint die Dame selbst als Sinnbild der Wirkungskraft göttlichen Erbarmens. Grundlegend wirkt in diesem Rahmen ihre scheußliche äußere Erscheinung, die der extradiegetische Erzähler an späterer Stelle erklärt, indem er die Geschichte der Ahnen Cundries enthüllt. In diesem Kontext wird die Hässlichkeit der Dame als Folge und Ausdruck einer Sünde markiert: Eine Tochter Adams aß aus Gier von einer Pflanze, deren Genuss der Vater ihr zuvor verboten hatte. Damit wiederholte sie die unheilvolle Tat Evas und vermachte ihren Nachfahren das entstellte Antlitz als Zeichen der ererbten Schuld (518,1-518,29).[347] So trägt auch Cundrie dieses Mal der Sünde an sich. Und doch ist es ihr erlaubt, in ihrer Botenrolle als Dienerin des Grals zu wirken. Darüber hinaus versorgt sie sowohl die in ihrer Klause büßende Sigune als auch die Gefangenen auf Schastel marveil im Namen des Grals mit Nahrung bzw. Arzneien (579,24-580,1). Sie tritt damit als Instrument und Verkörperung der Gnade Gottes auf.[348] Entsprechend stellt auch Kasten fest: „[B]ei Wolfram ist die Häßlichkeit Cundries zwar zunächst eine Metapher für die Sünde, für das Heidnische, das Fremde, das Andere, und insofern fungiert sie [...] als Metapher der Ausgrenzung. Aber diese Ausgrenzung wird durch den Gegensatz von Innen und Außen aufgehoben [...]. In gewisser Weise verdichtet sich so in Cundrie [...] die utopische Vision, die Wolfram im Gesamtplan seines Romans entfaltet, die Vision von einer Welt, in der es für den Sünder die Möglichkeit der Erlösung gibt"[349].

Die Veranschaulichung des Gegensatzes zwischen ererbter Schuld und erfahrener Gnade stützt sich auf die zahlreichen Brüche im Erscheinungsbild der Figur: „Bei diesem

[347] Zum Mythos der Adamstöchter vgl. Kasten, Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters, S. 261-262, sowie Trînca, *Parrieren* und *undersnîden*, S. 37.
[348] So auch Jacobson, Cundrie and Sigune, S. 5; vgl. zudem Mertens Fleury, Leiden lesen, S. 173.
[349] Kasten, Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters, S. 272.

unheilbringenden Wesen stimmt weder das Innen zum Außen noch die Kleidung zu Körpergestalt und Antlitz der Trägerin – und das Maultier, auf dessen Rücken sie sitzt, schließt sich getreulich dem Bild seiner Reiterin an: selbst ein jämmerlicher Klepper“[350], der von Verbrennungen gezeichnet ist,[351] ähnelt es aufgrund „seiner Größe und prächtigen Ausrüstung ein[em] kastilische[n] Roß“[352]. Zudem fällt ins Auge, dass ihr Körper aus Teilen verschiedenster Tiere zusammengesetzt erscheint. Insgesamt wirkt sie geradezu als Sinnbild des Konzepts des *parrierens* von Gegensätzen, das den Roman prägt.[353]

Für Parzival wohnt ihrer Erscheinung eine potentiell erlösende Botschaft inne: Wenn dieser von der Sünde gebrandmarkten Figur die Gnade Gottes zuteilwird, indem es ihr vergönnt ist, diese Gnade zu repräsentieren, so muss es auch für Parzival einen Weg aus der Verdammnis geben. Welche Voraussetzungen für die Erfahrung der Gnade erforderlich sind, diese Frage beantwortet der Auftritt Cundries dabei nicht. Als diesbezüglicher Hinweis, der allerdings nicht Parzival, sondern nur den Rezipienten zugänglich ist, könnten jedoch die Kommentare des extradiegetischen Erzählers fungieren. *ein magt gein triwen wol gelobt* (312,3), so beschreibt dieser die Gralsbotin. Und auch an anderer Stelle betont er neben der Mitleidsfähigkeit insbesondere die *triuwe* der Dame (318,9-318,10; 318,30).[354]

Parzival jedoch steht dem Verhalten Cundries, d.h. der Verfluchung und Ausstoßung, in deren Rahmen jeder Hinweis auf eine mögliche Rehabilitation analytisch verschwiegen wird, ebenso unverständig gegenüber wie der Bedeutung, die die äußerliche Erscheinung der Dame birgt. Die intradiegetische analytische Kommunikationsweise wirkt – wie bereits an anderen Stellen –, ohne dass dies die Intention Cundries sein dürfte, als Prüfstein, der die *tumpheit* des Helden sichtbar macht.

Das Verhalten, das Cundrie anlässlich ihres ersten Auftritts am Artushof zeigt, scheint allerdings im Rahmen der zweiten Begegnung des Helden mit der Dame infrage gestellt zu werden: Sie bittet den Helden um Vergebung für ihr harsches Vorgehen. Da dieser Umschwung potentiell geeignet ist, ein neues Licht auf die Verfluchungsrede Cundries zu werfen, soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, warum genau sie Parzival um Verzeihung ersucht und inwiefern sich Konsequenzen für die Bewertung ihrer zuvor gezeigten, analytischen Kommunikationsweise ergeben.

---

[350] Knapp, Die häßliche Gralsbotin und die victorinische Ästhetik, S. 2. Vgl. auch Trînca, *Parrieren* und *undersnîden*, S. 38-41.
[351] Wie Trînca ausführt, dürfte es sich hierbei nicht um Zierbrände handeln, sondern um die Folge einer Krankheit (Trînca, *Parrieren* und *undersnîden*, S. 38, Anm. 133).
[352] Knapp, Die häßliche Gralsbotin und die victorinische Ästhetik, S. 2. Zur topischen Beschreibung hässlicher Figuren, an die Wolfram anschließt, vgl. Brandt, Die Beschreibung häßlicher Menschen in höfischen Romanen.
[353] Trînca, *Parrieren* und *undersnîden*, S. 35, 42.
[354] Vgl. auch Dallapiazza, Häßlichkeit und Individualität, S. 406.

si viel mit zuht, diu an ir was,
Parzivâle an sînen fuoz,
si warp al weinde umb sînen gruoz,
sô daz er zorn gein ir verlür (779,22-779,25).

Nachdem Cundrie anlässlich der Verfluchung Parzivals dem Helden demonstrativ ihren Gruß und damit jede Huld versagt hat, erfleht sie nun eben diesen Gruß und eben diese Huld von dem Ritter. Aufgrund *grôzer schulde* (780,5) bittet die Dame um Vergebung. Ihr Verhalten gibt – ohne dass dies Cundries Intention sein dürfte – zunächst einmal dem Protagonisten, der inzwischen die Gnade Gottes erfahren hat, die Gelegenheit, sein Verständnis des Prinzips des Erbarmens zu bezeugen.

Mit ihrer büßenden Haltung und ihrem Hoffen auf Vergebung entspricht die Gralsbotin dabei jenem Verhaltensmuster, welches als Antwort auf eine vor Gott begangene Schuld angebracht ist. Doch worin besteht die Schuld Cundries, die diesen Demutsakt notwendig macht? Die Verdammung des Helden durch die Botin jedenfalls scheint als Bezugspunkt auszuscheiden, schließlich hält Parzival bei der erneuten Begegnung fest, dass die Verfluchung durchaus angemessen gewesen ist:

‚het ich niht missetân,
ir het mich zorns etswenne erlân.
done wasez et dennoch niht mîn heil‘ (783,13-783,15).

Hier zeigt sich deutlich eine Einsicht des Helden hinsichtlich eines begangenen Fehlers, der die Ausstoßung gerechtfertigt hat. Daran, dass Parzival Schuld auf sich geladen hat, besteht kein Zweifel. Dies belegt auch die Weise, in der die Berufung des Protagonisten zum Gralskönig bewertet wird: Sowohl Cundrie (781,3-781,30) als auch Parzival beschreiben diese als Gnadenakt gegenüber dem schuldbeladenen Helden (783,4-783,10). Der Umstand, dass Parzival einen Fehler begangen hat, der folgerichtig den Zorn Cundries erregt hat, wird somit nicht infrage gestellt. Entsprechend rückt die Art dieses Fehlers in den Fokus und tatsächlich zeigen sich die diesbezüglichen Urteile ausgesprochen divers.

Im Zuge der Verfluchung, die Cundrie Parzival bei der ersten Begegnung entgegenschleudert, wird deutlich, dass die Dame dem Ritter vor allem eines vorwirft: fehlende *triuwe*. *‚tavelrunder ist entnihtet: / der valsch hât dran gepflihtet‘* (314,29-314,30), beginnt sie ihre Anklage mit Blick auf den Protagonisten, den sie im Kreis der Tafelritter findet. Eindringlich stellt sie das Verhalten Parzivals der *triuwe*, die seine Eltern ausgezeichnet hat, entgegen (316,2; 316,18-316,19; 318,1-318,4). Diesem Urteil durch Cundrie tritt allerdings der extradiegetische Erzähler wiederholt mit Nachdruck entgegen:

Parzivâl [...] *mit triwen fuor* (269,1), stellt der Erzähler kurz nach dem Frageversäumnis Parzivals auf der Gralsburg heraus. Und auch im Anschluss an den Auftritt Cundries am Artushof betont er mit Blick auf den Protagonisten: *den rehten valsch het er vermiten* (319,8).[355] Mertens merkt zudem an, dass nicht einzig die Erzählerkommentare der Deutung Cundries widersprechen, sondern auch Parzivals „Verhalten (Begegnung mit Sigune: *swenz niht wolt erbarmen / der si sô sitzen sæhe / untriuwen ich im jæhe* – Parzival erbarmt es jedoch: 249,18 ff.).“[356] Vor diesem Hintergrund wirkt die Beschuldigung durch Cundrie rätselhaft.

Bei einer genauen Betrachtung der Äußerungen Cundries fällt dabei auf, dass die Botin die Hintergründe des Versagens Parzivals keineswegs mit Gewissheit zu benennen weiß. Stattdessen zeigt sich ihre Rede von dem Ringen um eine Erklärung geprägt.

> *‚hêr Parzivâl, wan sagt ir mir*
> *unt bescheidt mich einer mære,*
> *dô der trûrge vischære*
> *saz âne freude und âne trôst,*
> *war umb irn niht siufzens hât erlôst‘* (315,26-315,30),

sucht sie das Geschehene zu erfassen. Dieses ist ihr so unverständlich und unbegreiflich, dass der Held sich ihr im höchsten Maße *ungehiure* (315,24) darstellt – unbegreiflich deshalb, weil Parzival eine Tat unterlassen hat, zu der die Gralsgemeinschaft diesen in den Augen Cundries eindeutig aufgefordert hat. Dies offenbart ihr Verweis auf die Zeichen, die dem Helden auf der Gralsburg dargeboten wurden: *‚Er truog iu für den jâmers last.* [...] / *sîn nôt iuch solt erbarmet hân‘* (316,1-316,3), hält sie fest. Dann streicht sie die mahnende Wirkintention des überreichten Schwertes und der Gralsprozession heraus:

> *‚iu gap iedoch der wirt ein swert,* [...]
> *da erwarb iu swîgen sünden zil.*
> *ir sâht ouch für iuch tragen den grâl,*
> *und snîdnde silbr und bluotic sper.*
> *ir freuden letze, ir trûrens wer!‘* (316,21-316,28)

Für Cundrie stellt sich die zeichenhaft-analytische Botschaft als eindeutiger Appell dar. Entsprechend kann sie, so scheint es, das Verhalten Parzivals nicht verstehen. Sie sieht nicht, dass er die Botschaft ob deren spezifischer Gestalt nicht begriffen hat, und verfällt mit dem Vorwurf der *untriuwe* auf jene Erklärung, die einzig ihr noch bleibt. Ihr Verhalten zeigt sich

[355] Vgl. auch die Hinweise Backes auf weitere entlastende Kommentare des extradiegetischen Erzählers (Backes, Von Munsalvaesche zum Artushof, S. 6).
[356] Mertens, Parzivals doppelte Probe, S. 329, Anm. 18.

somit der eigenen, beschränkten Perspektive geschuldet. Es bezeugt die Perspektivenvielfalt, welche in Wolframs Werk von zentraler Bedeutung ist. Diese ist eng mit der Ambivalenz der Figuren verbunden, die sich in Cundries Äußerem wie auch in ihrem Handeln, d.h. in dem Kontrast zwischen ihrem Gebaren anlässlich ihres ersten und ihres zweiten Auftritts,[357] besonders augenfällig manifestiert.

Zugleich lässt sich ihr Verhalten anlässlich des ersten Erscheinens als Indiz verstehen, das auf ein bemerkenswertes Unverständnis dem Gral und dessen Kommunikationsweise gegenüber hinweist: Die Gralsbotin verkennt den Prüfsteincharakter der analytischen Kommunikationsweise, welche der Gral den Getreuen des Anfortas vorgegeben hat, um sicherzustellen, dass Parzival die Nachfolge des Onkels nicht antritt, ohne hierzu bereit zu sein.[358] Sie übersieht den wesentlichen Makel des Helden, der Gott verkennt und deshalb noch nicht in der Lage ist, die Gralskrone zu tragen. Damit wird deutlich, dass Cundrie nicht versteht, welche Funktion die durch den Gral befohlene analytische Kommunikationsweise erfüllt; die Dame zeigt sich außerstande, die Art des Prüfsteins – der nicht auf die Prüfung der *triuwe* zielt – zu erfassen.[359] Erst durch die Berufung Parzivals wird ihr die Fehlinterpretation bewusst. Nun versteht sie, dass es dem Helden nicht an *triuwe* mangeln kann, denn *‚der grâl und des grâles kraft / verbietent valschlîch geselleschaft‘* (782,25-782,26), wie die Botin selbst betont. Konsequenterweise erbittet sie Vergebung für ihr harsches und irrtümliches Urteil.

Insgesamt erweist sich die Betrachtung des Widerrufs als fruchtbar für die Untersuchung intradiegetischen analytischen Erzählens, indem sie die Rolle Cundries als Rezipientin der analytischen Kommunikation, die durch den Gral gepflegt wird, in den Fokus rückt. Wie unterschiedlich sich das Verhältnis Cundries zum Gral zum Zeitpunkt ihres zweiten Auftritts am Artushof gegenüber jenem anlässlich ihres ersten Erscheinens vor der Tafelrunde gestaltet, lässt sich bereits an der Kleidung ablesen, die sie jeweils trägt. So führt sie nur im Rahmen der Berufung Parzivals das in den Stoff ihres Umhangs eingearbeitete *insigel des grâles* (778,23), welches sie als Überbringerin der Botschaft des Grals auszeichnet.

---

[357] Trînca, *Parrieren* und *undersnîden*, S. 41.
[358] Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.2.1.
[359] Das hier deutlich hervortretende defizitäre Verständnis der Figur hinsichtlich des kommunikativen Verhaltens des Grals lässt den an den Protagonisten gerichteten Vorwurf der *untriuwe* durch Sigune (vgl. Kapitel 2.2.2.2.2., S. 85) in einem anderen Licht erscheinen bzw. legt nahe, diesen als Hinweis auf ein entsprechendes Unverständnis auch aufseiten der Cousine Parzivals zu verstehen. Ein ähnlicher Befund ergibt sich im Rahmen der Reden Trevrizents (vgl. hierzu Kapitel 3.3.). Zum Verkennen Parzivals durch Sigune und Cundrie vgl. auch Hahn, Parzivals Schönheit: Hahn stellt fest, dass der durch die Damen an den Helden gerichtete Vorwurf der täuschenden Schönheit die Darstellung des extradiegetischen Erzählers verkehrt (ebd., S. 224-227), da dieser „Parzivals *kiusche* in seiner Schönheit durch die Dichtung hin als bewahrt anzeigt, verdunkelt durch *kumber* und Sünde“ (ebd., S. 230).

Während der Verfluchung Parzivals hingegen tritt sie nicht in dieser Rolle auf,[360] sondern zeigt im Gegenteil, dass sie das kommunikative Verhalten des Grals nicht gänzlich durchschaut.

Anhand des Gebarens dieser Figur wird somit die analytische Kommunikation, welche durch den Gral realisiert und damit in gewisser Weise auf Gott zurückgeführt wird, für den Rezipienten potentiell als letztlich durch den Menschen nicht vollkommen erfassbar markiert – eine Markierung, welche aufgrund der Spiegelung möglicherweise auch auf das Erzählen des extradiegetischen Erzählers bzw. dessen Erzählkonzept zurückgeworfen wird. Das Gebaren der Figur rückt damit das Erzählen der übergeordneten Erzählinstanz in ein neues Licht und zieht entsprechend eine Wirkung auf der Ebene der Rezipienten des Romans nach sich. Diese bekommen zudem die Perspektivenvielfalt und -relativität, deren Darstellung dem extradiegetischen Erzähler ein besonderes Anliegen ist, einmal mehr anschaulich vor Augen geführt.

Gerade der öffentliche Vorwurf der *untriuwe* erweist sich allerdings zugleich auf intradiegetischer Ebene als entscheidend für den weiteren Weg des Protagonisten: Er weckt in Parzival die Sehnsucht nach dem Gral, wie sowohl der Held (329,25-329,30) als auch der Erzähler betonen:

> *den werden Parzivâl* [...]
> *Cundrîe nâch dem grâl*
> *mit unsüezen worten jagte* (433,9-433,11).

Darüber hinaus wirkt der Vorwurf grundlegend dafür, dass Parzivals Gottverkennen offengelegt wird, da der Held ausgehend von der Verfluchungsrede Cundries und aufbauend auf der Vorstellung Gottes als zum Lohn verpflichteten Lehnsherrn diesem den Kampf ansagt.

Das auf Unverständnis gegenüber der analytischen Kommunikationsweise des Grals basierende, revisionsbedürftige kommunikative Verhalten Cundries zeigt sich an dieser Stelle grundlegend für den Leidensweg des Protagonisten. Dieser ist dabei wiederum Voraussetzung für die Erfahrung des Gnadenaktes des Grals bzw. Gottes durch den Helden. So stellt auch Breyer mit Blick auf die Verfluchungsrede Cundries fest: „Gott ist nicht Sender dieser Verdammung, Gott schweigt. Aber indem ein anderer (ungebeten) an seiner Stelle redet, wird seine Absicht mit dem Helden vorangetrieben.“[361] Dies erlaubt die Deutung, dass das Erleben bzw. Missverstehen des analytischen Kommunizierens des Grals durch Cundrie gerade jenen

[360] So auch Breyer, Cundrî, die Gralsbotin?, S. 67, der in diesem Zusammenhang zudem darauf hinweist, dass die Verfluchung sich (im Gegensatz zu der Rede anlässlich des zweiten Auftritts Cundries) davon geprägt zeigt, dass die „einzige Erwähnung Gottes [...] eine indirekte [...] (316,7f.)“ (ebd., S. 72) ist.
[361] Ebd.

durch die Botin ausgesprochenen, rätselhaften Vorwurf der *untriuwe* evoziert, welcher von zentraler Bedeutung für die Realisierung der auf Parzival zielenden Wirkintention des analytischen kommunikativen Verhaltens des Grals ist. Das Unvermögen der Menschen, die analytische, rätselhafte Kommunikation Gottes zu begreifen, wird dieser vorgeschlagenen Lesart zufolge in gewisser Weise einkalkuliert. Gerade durch diese Kalkulierbarkeit wird die mangelnde Erkenntnisfähigkeit des Menschen besonders eindringlich offenbar. Zugleich wird Gott als Instanz präsentiert, die diese mangelnde Erkenntnisfähigkeit vorhersieht, einplant und sich diese zunutze macht.

3.3. Trevrizent: von Lehren und Lügen

Noch bevor Trevrizent als erzählende Instanz auftritt, wird die Figur bereits in die analytische Erzählweise des extradiegetischen Erzählers eingebunden: Als Parzival gemeinsam mit Orilus und Jeschute auf eine Klause stößt, benennt der Erzähler deren Besitzer: *der einsidel hiez Trevrizent.* (268,30) Dieser Name dürfte die Aufmerksamkeit der Rezipienten erregen, schließlich wurde er erst kurz zuvor zum ersten Mal durch Sigune angesprochen. Sie hat die familiäre Beziehung des Einsiedlers zu Anfortas – die beiden sind Brüder – beschrieben. Beinahe direkt im Anschluss an das Versagen Parzivals auf der Gralsburg deutet sich nun im Angesicht der Klause Trevrizents eine Möglichkeit für den Helden an, den mysteriösen Geschehnissen auf Munsalvæsche nachzuforschen bzw. eventuell dorthin zurückzukehren. Potentiell wird damit aufseiten des Publikums Spannung evoziert und das Verhalten des Helden in den Fokus gerückt: Dieser zeigt keine Anstalten, reuevoll ob des begangenen Fehlers bei dem Einsiedler einzukehren und so die Chance zu ergreifen, die sich ihm an diesem Ort bietet. Stattdessen zieht der Protagonist das dort gefundene Reliquienkästchen heran, um darauf einen ritterlichen Eid zu leisten. Mit diesem überzeugt er Orilus von der Unschuld Jeschutes, nachdem der Herzog seiner Dame im Anschluss an den Übergriff Parzivals auf Jeschute fälschlicherweise Ehebruch vorgeworfen hat. Um der Dame die Huld des Orilus zu sichern, zieht der Protagonist auch Gott heran:

> *er nam daz heiltuom, drûf er swuor.* [...]
> *‚mîn gelücke vor der hœhsten hant:* [...]
> *nu müeze ich flüsteclîchen spot*
> *ze bêden lîben immer hân*
> *von sîner kraft, ob missetân*
> *disiu frouwe habe‘* (269,2-269,21).

Das Ablegen eines Schwurs auf eine Reliquie sowie die Berufung auf Gott im Zuge der Eidesgabe stellen im Mittelalter eine allgemein übliche rechtliche Praxis dar.[362] Dennoch wirft die Szene ein kritisches Licht auf den Helden: Prinzipiell hätte dieser stark religiös geprägte Ort gerade ihm, der soeben Schuld gegenüber Anfortas auf sich geladen und infolgedessen die Verdammung durch den Gralsknappen und Sigune auf sich gezogen hat, sehr viel mehr zu bieten. Dies jedoch liegt außerhalb des Horizonts des Helden. Dies bezeugt auch sein weiteres Gebaren: Einen an der Klause lehnenden Speer nimmt er nicht etwa zum Anlass, sich gleichfalls seiner Waffen zu entledigen und jenem Heil nachzuspüren, das es potentiell an diesem Ort zu finden gibt. Stattdessen führt er den Speer mit sich fort (271,10-271,11).

Indem der Erzähler den Einsiedler benennt, trägt die Szene in besonderer Weise zur Charakterisierung Parzivals bei. Zudem ruft die Bezeichnung des Namens eine Spannung aufseiten des Rezipienten wieder auf, die durch die analytische Verweigerung einer Erläuterung mit Blick auf die rätselhaften Geschehnisse auf Munsalvæsche entstanden ist.[363] Zugleich wird der Einsiedler als eine potentiell enthüllend wirkende Erzählinstanz eingeführt und gekennzeichnet, die analytisch geschaffene Wissenslücken von hoher Relevanz möglicherweise zu füllen vermag. Die Hoffnung auf eine Auflösung bzw. Erklärung wird jedoch durch das Verhalten des Protagonisten zunichtegemacht.

In ähnlicher Weise auf eine extradiegetische Wirkung ausgelegt scheint des Weiteren die Bemerkung des Erzählers, die durch ihn angerissene Geschichte des Pferdes, das Gawan gehört, werde an späterer Stelle durch Trevrizent auserzählt (340,1-340,6). Der extradiegetische Erzähler bietet seinen Rezipienten hier Informationen, welche dem intradiegetischen Protagonisten verborgen bleiben, und generiert auf diese Weise einen Wissensvorsprung des Publikums, das nun sicher sein kann, dass Parzival dem Einsiedler begegnen wird. Zugleich stellt die Vorausdeutung auf den Erzählakt des Einsiedlers angesichts der engen Bindung der Figur an die Gralsgemeinschaft die spannungsreiche Frage in den Raum, wann der Bruder des Anfortas als erzählende Instanz auftreten wird und inwiefern er weitere, über die Auskunft hinsichtlich des Pferdes hinausgehende Informationen enthüllen wird. Aufseiten des Publikums werden Erwartungen mit Blick auf einen kommenden enthüllenden Erzählakt geschürt. Zudem wird der im neunten Buch des ‚Parzival' realisierte Erzählakt Trevrizents schon im Voraus als bedeutungsvoll markiert.

---

[362] Backes, Von Munsalvaesche zum Artushof, S. 113-114.

[363] Verstärkt wird die Hoffnung des Rezipienten auf eine diesbezügliche Aufklärung durch Trevrizent möglicherweise dadurch, dass dessen Unterkunft als Klause vorgestellt wird (268,27), schließlich zeigt das Beispiel des Kahenis, dass eine Klause als Ort des Ratschlags verstanden werden kann (448,21-448,26).

Doch nicht allein der Rezipient, der im Hinblick etwa auf die Hintergründe der Geschehnisse auf der Gralsburg noch immer nicht aufgeklärt worden ist, sondern auch und vor allem Parzival bedarf dringend solcher Informationen bzw. Unterweisungen. Dies wird durch das Agieren des Protagonisten in den Szenen, die der Begegnung mit dem Onkel vorangehen, anschaulich vor Augen geführt: Des Datums unkundig trägt der Held am Karfreitag seine Rüstung und zieht damit mahnende Worte des Kahenis auf sich, der sich auf Beichtfahrt befindet. Kahenis, der als wertvoller Ratgeber ausgewiesen wird (446,24), benennt dem orientierungslosen Protagonisten den Feiertag. Darüber hinaus schlägt er diesem vor, sich dem in der Nähe lebenden Einsiedler anzuvertrauen oder sich seinem demütigen Gang anzuschließen. Den Helden jedoch schreckt die Mühe (450,12-450,16), darüber hinaus zeigt er sich beherrscht durch seinen Gotteshass (450,17-450,22).

Mit Nachdruck wird der Fokus des Rezipienten, der aufgrund der eigenen religiösen Kenntnisse mit einem Wissensvorsprung ausgestattet ist, auf die sich in der Szene manifestierende Gottesferne gelenkt, d.h. auf den Irrweg des Helden, der derart anders auftritt als der bußwandelnde Kahenis:

> *sîn zimierde rîche*
> *stuont gar rîterlîche:*
> *in selhem harnasch er reit,*
> *dem ungelîch was jeniu kleit*
> *die gein im truoc der grâwe man.* (447,5-447,7)

Auch die Farbsymbolik betont, wie Bumke darlegt, den Kontrast zwischen den beiden Figuren: Dem „Roten Ritter in der Rüstung des getöteten Ither begegnet [...] der Graue Ritter, der barfuß und bußfertig die Heiligkeit des Karfreitags ehrt.“[364] So wird der Aufklärungsbedarf Parzivals einmal mehr prägnant veranschaulicht, bevor diese Aufklärung endlich erfolgt: Im Anschluss an die Begegnung mit dem altersgrauen Ritter regt sich in Parzival die *triuwe* seiner Mutter. Er verspürt Reue und gedenkt der Größe Gottes (451,8-451,12). Endlich vertraut er sich Gottes Hilfe an, indem er die Zügel fortwirft und sich ausdrücklich dem Lauf seines Pferds bzw. Gottes Lenkung und Gnade überantwortet (452,5-452,9). Und obwohl Parzivals Gebaren dabei durchaus einen fordernden Zug aufweist, der darauf hindeutet, dass er Gott noch immer verkennt,[365] wird sein Verhalten belohnt: Das Pferd trägt den Helden zu seinem Onkel Trevrizent. Dessen Auftritt wirkt auf diese Weise als Beleg der göttlichen Gnade, die Reue und Gottvertrauen potentiell belohnt. Das Erscheinen der erzählenden Instanz sowie die Informationsenthüllungen, die nach einer langen Zeit der

[364] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 88.
[365] Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.2.2.

analytischen Zurückhaltung endlich durch Trevrizent erfolgen, werden als erlösender Gnadenakt markiert. Diese Bewertung des enthüllenden Erzählens als gnadenhafte Handlung besitzt dabei aufgrund der Spiegelung potentiell auch für die extradiegetische Ebene Gültigkeit und setzt das Erzählverhalten bzw. das poetologische Konzept des extradiegetischen Erzählers in ein ausgesprochen positives Licht.

Zusätzlich unterstrichen wird diese Deutung des Erzählakts Trevrizents bzw. dessen Relevanz für den Weg Parzivals durch die zeitliche Einordnung des Geschehens, indem das Datum des Karfreitags darauf hindeutet, dass der Einsiedler seinem Neffen einen Weg zum Heil zu weisen vermag.[366]

an dem ervert nu Parzivâl / diu verholnen mære umben grâl (452,29-452,30). – Mit diesen Worten stellt der extradiegetische Erzähler die zentrale Funktion Trevrizents heraus, dem es obliegt, lange verschwiegene Informationen preiszugeben. Der Erzähler betont zudem mit Blick auf die Hintergrundinformationen zum Gral einmal mehr die Parallelität der Erfahrung des Helden und des Publikums, welches die Unwissenheit ebenso wie Parzival leidvoll erlebt hat. So hält er fest, dass mancher Zuhörer

> *mich dervon ê frâgte*
> *unt drumbe mit mir bâgte,*
> *ob ichs im niht sagte* (453,1-453,3).

Interessant erscheint vor diesem Hintergrund, dass der extradiegetische Erzähler darauf verzichtet, den Rezipienten den Moment der Aufklärung mit Parzival teilen zu lassen. Diese Synchronisierung mit Blick auf die Aufhebung der Unwissenheit könnte durch die Übergabe an die intradiegetische Erzählinstanz problemlos ausgestaltet werden. Auf diese Möglichkeit jedoch greift der extradiegetische Erzähler an dieser Stelle nur partiell zurück und wendet sich stattdessen zunächst selbst an seine Zuhörer: Er erläutert die Vorgeschichte der eigenen Erzählung, die sich als Geschichte der langsamen Enthüllung darstellt und damit das poetologische Konzept des Romans spiegelt.[367] Darüber hinaus nimmt er mit der Verwandtschaft des Protagonisten mit Anfortas (455,19-455,20) eine Information vorweg, die dem Helden erst durch Trevrizent entdeckt wird. Auf diese Weise verhilft der extradiegetische Erzähler dem Publikum zu einem Wissensvorsprung. Dieser scheint geeignet, den

[366] Tax zufolge wird die durch die Datierung realisierte Bezugnahme zum Heilsgeschehen verstärkt, indem die Tagesgestaltung Trevrizents und des bei ihm einkehrenden Parzival mit der Passion Christi synchronisiert wird. (Tax, Trevrizent, S. 124.) Bedeutungsvoll erscheint auch, dass „Parzival am Karfreitagsmorgen nach kalten Nächten im Freien, nach langer Zeit des Irrens *waltmüede* (Parz. 459,14) zur Einsiedelei Trevrizents geritten kommt [...]. [...] Die Irrfahrt Parzivals, seine ‚Nacht', [...] deren Dunkelheit Blindheit war (Parz. 461,2-26), findet da im Karfreitagsmorgen ein vorläufiges Ende" (Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 238). Vgl. zur Relevanz religiöser Festtage im ‚Parzival' auch Haferland, Parzivals Pfingsten, S. 270.
[367] Vgl. Kapitel 2.2.2.2.1., S. 80-81.

Rezipienten zu einer distanzierten, reflektierenden Perspektive auf die Reden Trevrizents anzuregen. Damit wird der Fokus der Rezipienten potentiell auf jene Auskünfte gelenkt, die der Einsiedler über die bereits durch den extradiegetischen Erzähler gegebenen Informationen hinaus bietet. Zudem vermag der Wissensvorsprung aufseiten der Zuhörer den Blick für die Umstände und Bedingungen der endlich erfolgenden Enthüllungen zu schärfen.

Von Bedeutung erscheint die Lenkung der Publikumsaufmerksamkeit auf die Umstände der Enthüllungen etwa in Hinsicht auf die Informationen, die Trevrizent seinem Neffen bezüglich dessen familiären Hintergrunds mitteilt: Hier erfährt Parzival endlich von seiner Zugehörigkeit zur Gralsfamilie. Zudem werden die Vorgeschichten der mit Parzival verwandten Figuren Anfortas, Sigune und Herzeloyde erläutert. Schließlich wird dann auch das oberste Glied der Genealogie enthüllt und die Einsicht Parzivals in seine familiäre Herkunft vervollständigt, indem die im Rahmen des Besuchs auf Munsalvæsche aufgeworfene und im Bogengleichnis aufgegriffene Frage nach der Identität des Greises, den Parzival auf Munsalvæsche erblickt hat, durch den Einsiedler beantwortet und dieser Greis – d.h. Titurel – als Ahne des Helden benannt wird. Rückblickend stellt sich dem Rezipienten nun[368] potentiell die Frage, warum die wesentliche Information, dass Parzival dem Gralsgeschlecht entstammt, von keiner der anderen Figuren, denen Parzival bisher begegnet ist, zur Sprache gebracht worden ist: Neben Sigune kritisiert auch Cundrie das Frageversäumnis Parzivals scharf. Die Information, dass der Held mit seinem Schweigen nicht einen beliebigen Fremden, sondern seinen eigenen Onkel zu weiterhin andauernder Qual verurteilt hat, wäre hier naheliegend. Denkbar wäre etwa, diesen Umstand als Zeichen einer besonderen Schwere der Schuld hervorzuheben. Beide Figuren erwähnen die Verwandtschaftsverhältnisse jedoch nicht. Ähnliches lässt sich mit Blick auf Gawan feststellen: Wie dem Sohn Herzeloydes benennt Cundrie Gawan die ihm bestimmte Erlösungsaventiure, indem sie der Artusrunde von Schastel marveil berichtet. Die wesentliche Information, dass es sich bei den dort gefangenen Damen um die verschollenen Verwandten des Königs bzw. Gawans handelt, spricht sie allerdings nicht an. Dem Ritter bleibt diese Verbindung damit ebenso verborgen wie dem Publikum. Letzterem werden zwar durch Clias die Namen der Gefangenen entdeckt,[369] es vermag diese jedoch nicht der Ahnentafel des Königs zuzuordnen. Erst als die Familienbande schließlich enthüllt werden – d.h. erst im Rückblick – wirkt die Auskunft der Dame entsprechend lückenhaft. Das kommunikative

[368] Die familiäre Bindung ist, bevor sie im Vorfeld der Begegnung des Protagonisten mit Trevrizent enthüllt wird, lediglich durch die Benennung Parzivals als *ganerbe* (333,30) der Gralskrone angedeutet worden.
[369] Ob Gawan anlässlich der Bekanntgabe der Namen, die „*vor in allen*“ (334,13), d.h. vor der Artusrunde, erfolgt, zugegen ist, lässt sich der Textpassage nicht eindeutig entnehmen.

Gebaren Cundries und Sigunes erscheint dabei als Spiegelung des Erzählverhaltens, das der extradiegetische Erzähler zeigt, schließlich enthält dieser – abgesehen von Andeutungen – dem Rezipienten sowohl die Verwandtschaft Parzivals mit der Gralsgemeinschaft bis zu dessen Begegnung mit Trevrizent als auch die Beziehung Gawans zu den von Clinschor Gefangenen bis zu dem Zeitpunkt ihrer Erlösung vor.

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, warum es gerade Trevrizent – und erst ihm – zukommt, die lange verborgene Information der Verwandtschaft Parzivals mit dem Gralsgeschlecht zu enthüllen. Warum wird den Helden – und den Rezipienten – jene Information so lange verschwiegen, die die Bestimmung der beiden Ritter, die Erlösungsaventiuren auf Munsalvæsche und Schastel marveil zu bestehen, in derart prägnanter Weise ausdrückt? Die Reden Cundries und Sigunes bieten keine Anhaltspunkte im Hinblick auf intradiegetische Begründungen ihres kommunikativen Verhaltens. Von grundlegender Bedeutung ist dieses Verhalten allerdings für die Darstellung der Helden, deren Unkenntnis mit Blick auf die Familienbande demonstriert, wie fern sie lange Zeit der ihnen genealogisch zukommenden Rolle stehen. Im Falle Parzivals kommt hinzu, dass dieser u.a. aufgrund der Unkenntnis bezüglich der Verwandtschaft mit Anfortas die Geschehnisse auf Munsalvæsche und sein eigenes Vergehen kaum einzuordnen vermag. Entsprechend fühlt er sich zu Unrecht verflucht, so dass die Informationszurückhaltung dazu beiträgt, sein mangelndes Gottesverständnis offenzulegen. Auch mit Blick auf die Rezipienten des ‚Parzival' trägt die Geheimhaltung der Hintergrundinformationen zur spannungsvollen Verrätselung der Erlösungsaventiuren und insbesondere des Gralsreichs bei. Zugleich wird dem Rezipienten – ebenso wie Parzival – in verarbeitbaren, kleinen Schritten Einsicht in das weitreichende Beziehungsnetz gegeben, das die erzählte Welt durchspannt. Dass es Trevrizent zufällt, die lange verborgene Information zu lüften, trägt zudem dazu bei, die Figur als aufklärende Instanz zu profilieren.

Eine andere potentielle Funktion der lange aufrecht erhaltenen Verhüllung der Familienbande, die auf extradiegetischer Ebene wirksam wird, beruht darauf, dass der extradiegetische Erzähler den Rezipienten bereits im Vorfeld der Rede Trevrizents über die Verwandtschaft Parzivals mit der Gralsgemeinschaft in Kenntnis setzt (455,19-455,20). Hierdurch wird dem Publikum der Blick freigegeben auf den Umstand, dass die Informationen des Einsiedlers nicht für sich alleine stehen. Die intradiegetische Aufklärung erfolgt stattdessen im Anschluss an eine sehr viel weiter reichende Thematisierung des Verwandtschaftsbegriffs: Der Enthüllung der familiären Bande zu Anfortas durch den Einsiedler geht die Entfaltung der Vorstellung einer *sippe* (465,5) voraus, die von Adam

begründet worden ist und entsprechend alle Menschen umfasst. Die Erlösungsaventiuren der Helden erhalten hierdurch eine zusätzliche Bedeutungsdimension: Nicht nur gegenüber Verwandten im engeren Sinne, so wird nahegelegt, muss Parzival eine Mitleidensfähigkeit zeigen, die stärker wiegt als höfische kommunikative Konventionen. Das Leid jedes einzelnen Menschen – der immer auch in gewisser Hinsicht ein Verwandter ist – soll diese Tugend vielmehr in ihm evozieren.[370] In paralleler Weise wird auch die Erlösungsaufgabe Gawans um eine Bedeutungsdimension bereichert: Die Helden finden am Ende ihres Weges nicht nur in die ihnen aufgrund der Genealogie im engeren Sinne zukommende Rolle, stattdessen ordnen sie sich in die Menschheitssippe, d.h. in die Ordnung insgesamt, ein. Diese Verweisfunktion bzw. diese zweite Bedeutungsdimension der verwandtschaftlichen Beziehungen trägt dazu bei, dass die familiären Bindungen als die „wahrhaft sinnstiftende Hauptsache"[371] des ‚Parzival' betrachtet werden können.

Es lässt sich hinsichtlich der intradiegetischen Verhüllung der Familienbande festhalten, dass die meisten ihrer Funktionen auf extradiegetischer Ebene zum Tragen kommen. Sie fügt sich in die Wirkintentionen, die der extradiegetische Erzähler mit Blick auf das Publikum verfolgt, ein. Entsprechend wirken die analytisch kommunizierenden Figuren an dieser Stelle als Sprachrohr bzw. Werkzeug des Erzählers. Da das spezifische kommunikative Verhalten ohne intradiegetische Begründung bleibt, entstehen dabei Brüche bzw. Unwahrscheinlichkeiten mit Blick auf die Figurenzeichnung: Das Verhalten Sigunes und Cundries, die die Verwandtschaft Parzivals mit Anfortas (und im Falle der Gralsbotin die Verwandtschaft Artus' und Gawans mit den Gefangenen Clinschors) nicht zur Sprache bringen, erscheint unplausibel. Dies jedoch wird – im Falle dieser Figuren, die lediglich als Nebenfiguren auftreten –[372] um der extradiegetischen Wirkung willen in Kauf genommen.

Doch nicht allein in Bezug auf die familiären Hintergründe des Protagonisten tritt Trevrizent als informierende Instanz auf. Vielmehr klärt er den Helden des Weiteren hinsichtlich der Sünden auf, die dieser begangen hat. In diesem Rahmen nimmt er u.a. das Scheitern Parzivals auf Munsalvæsche in den Blick. Wie Cundrie begründet er seine Wertung des Frageversäumnisses als Sünde dabei mit einem Verweis auf die vermeintliche Eindeutigkeit der zeichenhaften Kommunikation der Gralsgemeinschaft:

‚der selbe was ein tumber man
und fuorte ouch sünde mit im dan,

[370] Vgl. zur grundsätzlich vorhandenen Mitleidsfähigkeit Parzivals sowie zum Scheitern des Helden auf Munsalvæsche Kapitel 2.2.2.1.2. und 2.2.2.2.1.
[371] Bertau, Über Literaturgeschichte, S. 73.
[372] Möglicherweise zeigt sich hier ein Unterschied zwischen der Konzeption von Haupt- und Nebenfiguren mit Blick auf die jeweilige Geschlossenheit ihrer Darstellung.

daz er niht zem wirte sprach
umben kumber den er an im sach.' (473,13-473,16)

Auch der Vorwurf, welchen er angesichts dieses Versäumnisses an den Protagonisten richtet, gleicht jenem der Gralsbotin:

,wie was dîn triwe [...] *bewart*
an den selben stunden
bî Anfortases wunden?' (488,28-488,30)

Wie die Bewertung des Verhaltens Parzivals durch Cundrie und Sigune scheint auch Trevrizents Urteil auf die beschränkte Perspektive der Figur zurückführbar, denn tatsächlich hat Parzival, wie der extradiegetische Erzähler betont, keineswegs aus mangelnder *triuwe* geschwiegen. Indem Trevrizent den Grund für das Scheitern Parzivals falsch einschätzt, verkennt er die Art der Prüfung, die die analytische Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft, die der Gral befohlen hat, darstellt.[373] Der Umstand, dass gleich mehrere Figuren die Intention der spezifischen Kommunikationsweise anlässlich des ersten Gralsbesuchs Parzivals nicht gänzlich zu erfassen vermögen, unterstreicht dabei die Wertung des analytischen Prinzips als etwas, das sich nur schwer begreifen lässt.

Während Trevrizent in dieser Hinsicht der Gralsbotin ähnelt, weist sein Verhalten gegenüber seinem Neffen jedoch eine Differenz zu jenem Cundries auf: Im Gegensatz zu der Dame verzichtet er darauf, dem Protagonisten im Anschluss an die anklagenden Worte jede weitere Auskunft analytisch zu verweigern und ihn als Verfluchten und Unwissenden fortzustoßen. Stattdessen möchte er *râtes niht verzagn* (489,1). Dies trägt zur Charakterisierung Trevrizents bei, der bereits zuvor durch die Schilderung des Kahenis als Ratgeber beschrieben worden ist. Ausschlaggebend dafür, dass Parzival nun endlich Informationen erhält, dürfte jedoch weniger die Rolle Trevrizents sein: Sigune ist kurz zuvor als Inkluse und damit ähnlich wie der Einsiedler als potentielle Instanz expliziter Ratgabe aufgetreten, ohne dass dieses Potential realisiert worden ist. Wesentlich erscheint entsprechend, dass Parzival in der Begegnung mit Trevrizent ein verändertes Verhalten an den Tag legt: Nachdem er das Leid der Ausstoßung erfahren und durch Sigune die Hoffnung auf Gnade vorgelebt bekommen hat, wendet er sich reuig und mit dem Geständnis seiner Schuld sowie mit der Bitte um Rat an den Einsiedler (456,29-456,30). Er zeigt sich damit bereit für die lange vorenthaltenen Informationen, die dem analytischen Konzept zufolge erst zur

[373] Vgl. zu Cundrie und Sigune sowie zur Verteidigung des Helden durch den Erzähler Kapitel 3.2., zum Scheitern Parzivals auf Munsalvæsche Kapitel 2.2.2.2.1.

rechten Zeit, d.h. wenn der Adressat (aufgrund der erlittenen Erfahrungen) aufnahmebereit ist, gewährt werden sollen.

Trevrizent erläutert seinem Neffen endlich die Bedeutung der auf der Gralsburg appellierend dargebotenen Zeichen der silbernen Messer (490,9-490,21) und des blutigen Speers:

‚nu sag mir, sæhe du daz sper [...]*?*
im getet der frost nie sô wê,
dem süezen œheime dîn.
daz sper muos in die wunden sîn:
Dâ half ein nôt für d'andern nôt:
des wart daz sper bluotec rôt.‘ (489,22-490,2)

Bereitwillig entschlüsselt er Parzival die zeichenhafte Kommunikation der Gralsgemeinschaft. Ausgehend von dem Sichtbaren erschließt er dem Helden die dahinterstehende Bedeutung. Auf diese Weise thematisieren Trevrizent und Parzival der Reihe nach die rätselhaften Phänomene, denen der Held auf Munsalvæsche begegnet ist: das demonstrativ zur Schau gestellte Leid der Gralsgemeinschaft, die Übergabe des Mantels der Königin und die Prozession der Jungfrauen.

‚des palas
sach ich des âbents jâmers vol.
wie tet in jâmer dô sô wol?
ein knappe [...] *truoc* [...] *ein sper bluotec rôt.*
des kom diu diet in jâmers nôt.‘
der wirt sprach ‚neve, [...]
daz sper man in die wunden stach. [...]
dô mans küneges frost sus werte,
die diet ez freuden herte.‘ (492,14-493,8)
Parzivâl zem wirte sprach
‚fünf und zweinzec meide ich dâ sach [...].*‘*
der wirt sprach ‚es suln meide pflegn
(des hât sich got gein im bewegn),
des grâls, dem si dâ dienden für.‘ (493,15-493,21)
dô sprach aber Parzivâl
‚wer was ein maget diu den grâl
truoc? ir mantel lêch man mir.‘
der wirt sprach ‚neve, was er ir
(diu selbe ist dîn muome),
sine lêch dirs niht ze ruome:
si wând du solst dâ hêrre sîn

des grâls unt ir, dar zuo mîn.' (500,23-500,30)

Auch erhellt Trevrizent die Hintergründe des Aufenthaltes des Anfortas auf dem See vor Munsalvæsche und begründet so den mysteriösen Auftritt des Königs als *fischære*, welcher sowohl für den Helden als auch für den Rezipienten zuvor ohne Erklärung geblieben ist:

‚Brumbâne ist genant ein sê:
dâ treit mann ûf durch süezen luft,
durch sîner sûren wunden gruft. [...]
dâ von kom ûz ein mære,
er wær ein fischære.' (491,6-491,14)

Mit dem Bericht bezüglich der Inschrift des Grals, welche den Getreuen des Anfortas gegenüber dem Ankömmling die wesentlichen Auskünfte zu verschweigen geboten hat, sowie der notwendigen Erlösungsfrage (483,19-484,27) stellt er zudem jene Informationen zur Verfügung, die für ein Verständnis des Geschehens auf der Gralsburg grundlegend wirken.

Unter Mithilfe des extradiegetischen Erzählers wird dabei Trevrizents Bereitschaft zur Gabe vollständiger Informationen herausgestrichen: Als der Einsiedler seinem Neffen berichtet, dass die Jungfräulichkeit der Mutter Adams durch einen ihrer Enkel entweiht worden ist, wirft der Erzähler die Frage auf, ob diese rätselhafte Bemerkung einer Erläuterung bedarf. Er verweist auf den Umstand, dass viele danach verlangen, *daz si freischen wie daz möhte sîn* (463,29).[374] Die Irritation, welche das beschriebene Geschehen zu evozieren vermag, wird durch Parzival in der Folge stellvertretend in Worte gefasst und durch dessen Onkel mithilfe einer bereitwillig gegebenen Erklärung ausgeräumt:

Parzivâl hin zim dô sprach
‚hêrre, ich wæn daz ie geschach.
von wem was der man erborn,
von dem sîn ane hât verlorn
den magetuom, als ir mir sagt?' [...]
der wirt sprach aber wider zim
‚von dem zwîvel ich iuch nim.' (464,1-464,8)

Indem der extradiegetische Erzähler hier – mit Worten, die an das Bogengleichnis erinnern –[375] das Bedürfnis der (intradiegetischen und extradiegetischen) Rezipienten nach Aufklärung anspricht und diese – anders als im Zuge des Bogengleichnisses – dann gewährt wird, wird signalisiert, dass sowohl Parzival als auch die Zuhörer inzwischen bereit für explizite

[374] Auch Knecht schreibt diese Rede nicht Trevrizent, sondern dem extradiegetischen Erzähler zu und entscheidet sich damit in seiner dem Text Lachmanns an die Seite gestellten Übersetzung des ‚Parzival' gegen dessen Lesart. (Wolfram von Eschenbach, Parzival, S. 467.)
[375] Herberichs, Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival', S. 55.

Informationen sind und das analytische Erzählen somit anlässlich der Begegnung Parzivals mit Trevrizent mithilfe von Erläuterungen (teilweise) aufgelöst werden kann.

Der Rolle als Ratgeber, der (analytisch geschaffene) Wissenslücken schließt, entspricht Trevrizent auch, indem er seinem Neffen die Verfehlungen vor Augen führt, die dieser, ohne es zu ahnen, begangen hat. Als Sünde Parzivals benennt Trevrizent dabei neben dem Frageversäumnis die Tötung Ithers und hebt in diesem Zusammenhang das Vergehen an dem Verwandten hervor (499,13-499,15). Zudem enthüllt er dem Helden, dass dieser die Verantwortung für den Tod Herzeloydes trägt. Dabei geht es Trevrizent „nicht in erster Linie um die persönliche Verantwortung des Menschen für sein Tun, sondern um die fast unvermeidliche Verstrickung in die Sünde."[376] Dies deutet sich an, wenn er Parzival gegenüber gerade die unwissend begangene Schuld der Verwandtentötung in den Fokus rückt.[377] Nachdem Sigune und Cundrie dem Protagonisten den potentiellen Ausweg aus der Verdammung verschwiegen bzw. diesen Ausweg lediglich angedeutet und dem Helden vorgelebt haben, entdeckt Trevrizent seinem Neffen nun explizit die Bedeutung und die heilsame Kraft der göttlichen Gnade. Er streicht heraus, dass Gottes *‚helfe ist immer unverzagt'* (462,10).

Die Bedingungen für die Gewährung von Gnade werden dem Protagonisten ausführlich durch den Einsiedler benannt, indem dieser den Protagonisten hinsichtlich der Reue bestärkt (466,11-466,14) und die Relevanz der Demut betont. *‚diemüet ie hôchvart überstreit'* (473,4), hält er fest und verweist zudem auf das Schicksal des Anfortas. Diesen hat, so urteilt Trevrizent, mangelnde Demut in ein Leid gestürzt, das Parzival sowohl als mahnendes Beispiel dienen als auch mit Mitleid erfüllen[378] soll (472,13-472,26; 477,29-477,30). Zeige ein Mensch eine reuige, demütige Haltung, so könne er auf Gottes Hilfe vertrauen: *‚sô schult ir got getrûwen wol'* (461,30).

Bei seinen Unterweisungen ist Trevrizent dabei, dem Konzept prozessualen Wissenserwerbs entsprechend, das auch das analytische Erzählen prägt, nicht allein auf explizite Erläuterungen angewiesen. Vielmehr lebt er – darin Sigune gleich – dem Helden den Weg der Gnadensuche vor. Er selbst ist einst als Ritter aufgetreten, der entgegen den Geboten

[376] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 129.
[377] Ebd.
[378] Die intradiegetische Erzählung spiegelt auf diese Weise die Wirkintention des extradiegetischen Erzählers, der von seinen Zuhörern fordert, Mitleidensfähigkeit zu beweisen.

des Grals heimlich der Gunst der Damen nachjagte.[379] Nun jedoch gibt er sich ganz der Buße hin:

> *‚ich was ein rîter* [...],
> *der ouch nâch hôher minne ranc.*
> *etswenne ich sündebærn gedanc*
> *gein der kiusche parrierte.* [...]
> *des hât vergezzen nu mîn lîp.‘* (458,6-458,12)

Trevrizents Ausrichtung auf die göttliche Gnade hin wird u.a. an seinen Essgewohnheiten deutlich: Der Einsiedler, der sich in die Wildnis zurückgezogen hat, betont, wie abhängig er im Zuge seiner Nahrungssuche von dem Erbarmen Gottes ist (485,5-485,6).[380] Wie Sigune führt Trevrizent dem Protagonisten eine Haltung vor Augen, die durch die Erkenntnis und Annahme der eigenen Schuld geprägt ist, ohne dass Parzival aufgefordert wäre, diese Haltung in der selben Form – dem Rückzug aus der höfischen Gemeinschaft – zu leben. Dies zeigt sich beispielsweise, wenn der Einsiedler die Sehnsucht Parzivals nach Condwiramurs lobt und er ihn ermutigt, ritterlichen *prîs* (489,15) anzustreben.

Obwohl Trevrizent sich, wie beschrieben, bemüht, alle Fragen des Neffen zu beantworten und ihm mit seinem Rat zur Seite zu stehen, und obwohl Parzival seinerseits mit der expliziten Bitte um Rat an ihn herantritt, ist das Gespräch der beiden interessanterweise dadurch gekennzeichnet, dass die beiden Figuren Enthüllungen zunächst hinauszögern.[381] „Parzivals Tendenz, unangenehmen Fragen [...] auszuweichen“[382], zeigt sich etwa, wenn Parzival, obgleich er sich kurz zuvor ausdrücklich mit einem Sündenbekenntnis und der Bitte um Rat an den Einsiedler gewandt hat, von der Schuldthematik ablenkt, indem er sich erkundigt, ob sein Erscheinen den anderen nicht erschreckt habe (457,21-457,24), und wenn der Held später auf die Frage Trevrizents nach seinem *kumber* und seinen *sünden* (467,21) lediglich auf das Leid zu sprechen kommt, das ihm die Trennung von Condwiramurs und die Unerreichbarkeit des Grals auferlegen. Zudem hält Parzival seinem Onkel gegenüber zunächst die Information zurück, dass er es gewesen ist, der es im Angesicht des kranken Anfortas

[379] Die Elsternfarbigkeit des Einsiedlers, die sich insbesondere aus dem Lebenswandel seiner Jugend ergibt, betont auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 309-314.

[380] Darüber hinaus erscheint die Art seiner Speisen von Bedeutung, wie Gnädinger darlegt: „Mit [...] Nachdruck besteht [...] Trevrizent auf der Tatsache, daß er sich seit seiner inneren Umkehr rein vegetarisch ernährt. [...] Vegetabilien genügten Adam vor dem Sündenfall zu seiner Erhaltung, so gleicht das Leben von Rohkost einer Rückkehr in den paradiesischen Zustand.“ (Gnädinger, Trevrizent, S. 163.)

[381] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 54-65, sowie Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival‘, S. 218-220. Vgl. zudem Kiening, *Un*heilige Familien, S. 175.

[382] Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival‘, S. 218. Urscheler weist darauf hin, dass sich ein ähnlich ausweichendes Verhalten Parzivals bereits in der zweiten Begegnung des Helden mit Sigune findet, in der Parzival die Frage der Cousine, ob er Anfortas erlöst habe, zunächst übergeht und das Gespräch in eine andere Richtung lenkt (ebd., S. 106, 163).

versäumt hat, die erlösende Frage zu stellen: *Parzivâl versweic in gar / daz ouch er was komen dar* (468,19-468,20). Dieses kommunikative Verhalten trägt wesentlich zur Figurenzeichnung bzw. zur Darstellung der mangelnden Einsicht Parzivals bei.[383]

Zugleich zeichnet sich Trevrizents Agieren durch eine ähnliche „Tendenz zur Retardierung [aus], die darauf abzielt, dass sich Parzival allmählich seiner Schuld bewusst wird:"[384] Auf Parzivals Ersuchen um Hilfe hin erkundigt sich der Einsiedler zunächst danach, wer den Ritter zu ihm geschickt hat.[385] Als der Held dann selbst mit der Frage, ob Trevrizent sich vor ihm gefürchtet habe, von der Sündenthematik ablenkt, geht Trevrizent auf diese Abschweifung ein, indem er seine eigene (minne-)ritterliche Vergangenheit schildert, die er inzwischen als sündhaft bewertet und der er entsagt hat. Es ist zu vermuten, dass diese von der eigentlichen Thematik wegführenden Informationen darauf ausgerichtet sind, über die gemeinsame Erfahrung in der Ritterschaft einen Zugang zu dem Protagonisten zu schaffen, der ungeachtet des heiligen Tages in Rüstung daherreitet. Die Andeutung der Vergehen, die der Einsiedler in der Vergangenheit begangen hat, scheint darauf angelegt, es dem Gegenüber zu erleichtern, auf die eigene Schuld zu sprechen zu kommen. Als Parzival diese Gelegenheit nicht ergreift – und damit bezeugt, dass er noch nicht bereit dazu ist, seine Vergehen zu diskutieren – schiebt Trevrizent die heikle Thematik in analytischer Weise auf: Er bittet den Fremden hinein und macht es ihm am Feuer angenehm, bevor er ihm seine Bücher zeigt. Dieser Umweg erweist sich als zielbringend: Parzival öffnet sich und erhält eine erste (zeitliche) Orientierung, indem sein Onkel ihm darlegt, wie viel Zeit seit dem ersten Aufenthalt Parzivals an der Unterkunft des Einsiedlers vergangen ist. Schließlich bekennt der Held seinen Gotteshass und offenbart dem anderen seine fälschliche Vorstellung von Gott (461,1-461,26).

Im Anschluss hieran erkundigt sich der Einsiedler zwar, *‚wie der zorn sich an gevienc'* (462,5), doch zögert er die Erörterung dieser Frage dann erneut und explizit hinaus, um zunächst weit auszuholen und über die Gnade Gottes, die Schuld, in der die Menschen Gott gegenüber stehen, die Kainstat und die Menschheitssippe zu sprechen: *‚vernemt von mir sîn unscholt, / ê daz ir mir von im iht klagt.'* (462,8-462,9) Und auch als der Ritter entgegen der nochmaligen Aufforderung des Einsiedlers nicht seine Not und seine Sünden, sondern nur seine Sehnsucht nach der Ehefrau und dem Gral zur Sprache bringt, drängt der Ältere den Protagonisten nicht. Stattdessen beantwortet er willig die Fragen zum Gral. Insgesamt ist sein

[383] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 58-62; Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival', S. 218-220.
[384] Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival', S. 218.
[385] Ebd.; Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 58.

kommunikatives Verhalten davon geprägt, dass er seinem Gegenüber die Sündenthematik nicht aufzwingt, sondern die entsprechende Erörterung ganz im Gegenteil wiederholt hinauszögert. Zugleich bietet er dem Ritter immer wieder Möglichkeiten, von sich aus auf seine Vergehen zu sprechen zu kommen: Als Ansatzpunkte dienen in diesem Kontext insbesondere die Äußerungen des Einsiedlers, in denen er das Pferd des Helden, das – wie das Wappen bezeugt – von Munsalvæsche stammt, teilweise beinahe beiläufig thematisiert (474,2-474,8; 485,14-485,15; 487,27-487,30; 500,1-500,4).[386] Da es sich bei seinem Gegenüber nicht um einen Gralsritter handelt, liegt für Trevrizent – so ist zu vermuten – die Annahme nahe, dass die gestandene Schuld des unbekannten Ritters mit der Gralsburg in Verbindung steht. Tatsächlich erweisen sich die Andeutungen des Einsiedlers als wirksam, indem sie Parzival dazu führen zu gestehen, dass er – wie Lähelin, der einen Gralsritter getötet und beraubt hat – sich des Leichenraubs an Ither schuldig gemacht hat (475,5-475,10). Es folgt die Enthüllung, dass der Held mit dem Roten Ritter einen Verwandten getötet hat. Und auch die dritte Erwähnung des Gralspferds durch Trevrizent erweist sich als Katalysator der Einsicht Parzivals, indem dieser sie zum Anlass nimmt, seinem Onkel endlich zu gestehen, dass er auf Munsalvæsche die Möglichkeit, Anfortas zu erlösen, versäumt hat (488,1-488,20).

Selbst als Trevrizent zum vierten Mal ansetzt, um zu erfahren, wie der Neffe in den Besitz des Gralspferds gelangt ist, tut er dies *ân alles bâgen* (500,1). Damit steht er, wie Herberichs bemerkt, in starkem Kontrast zu jenen unverständigen Rezipienten des extradiegetischen Erzählers, die angesichts des extradiegetischen analytischen Erzählens zu *bâgen* begonnen haben (453,2). Trevrizent beweist somit vorbildlich seine Geduld mit dem nur zögernd Informationen preisgebenden Parzival.[387]

Die Umsicht, die in den analytischen Reden Trevrizents offenbar wird, mit denen der Einsiedler seinen Neffen zur Erkenntnis seiner Schuld führt, trägt wesentlich zur Charakterisierung der Figur bei. Seine Kommunikationsweise erscheint als taktvoll, bedächtig und höfisch, indem Trevrizent sein Gegenüber nicht bedrängt und das Gebot des Gurnemanz erfüllt, nicht zu viele Fragen zu stellen (171,17). Zugleich zeigt sich hier einmal mehr die für das Werk insgesamt prägende Durchdringung von höfischen und religiösen Denkmustern: Wie Miedema darlegt, entspricht „Trevrizents Verhalten [...] den Regeln zum Umgang mit Beichtkindern [...], die von Papst Gregor dem Großen formuliert wurden“[388]. Diese raten zu

[386] Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival‘, S. 219-220; Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 59, 63-65.
[387] Herberichs, Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival‘, S. 51.
[388] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 63.

einem behutsamen Vorgehen und einer Betonung der Hilfsbereitschaft Gottes, um den Beichtwilligen, dem es möglicherweise noch an der notwendigen Einsicht fehlt, vor Zorn und *desperatio* zu bewahren.[389] Die Bedeutung der Erzählinstanz Trevrizent für den Weg Parzivals wird auf diese Weise unterstrichen. Zudem erhält seine analytische Kommunikationsweise und damit auch das gespiegelte Erzählkonzept des extradiegetischen Erzählers eine ausgesprochen positive Konnotation.

Im Rahmen einer Untersuchung intradiegetischen analytischen Erzählens gilt es nicht nur, Spiegelungen des poetologischen Konzepts zu erfassen, wie sie mithilfe der Reden Trevrizents realisiert werden. Es ist auch die Wirksamkeit dieser durch Figuren hervorgebrachten Kommunikation in den Blick zu nehmen, da diese sowohl für die Figurenzeichnung als auch für die Bewertung des Erzählkonzepts des ‚Parzival' insgesamt von hoher Relevanz ist. Wie bereits beschrieben, führt der Einsiedler seinen Neffen schrittweise dazu, seine Vergehen zu benennen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob die (analytisch hinausgezögert) enthüllenden Reden sich als geeignet erweisen, Parzival die tiefere Bedeutung seiner Schuld nahezubringen: Ist Trevrizent in der Lage, mithilfe seiner spezifischen Kommunikationsweise und der gegebenen Informationen das Gottesbild des Helden zu korrigieren und den Ritter zur Einsicht zu führen, der so lange die Gnade Gottes verkannt und sich außerstande gezeigt hat, trotz der analytisch geprägten Kommunikation Gottes ohne jedes *wenken* an diesem festzuhalten? Bestätigt oder unterläuft das intradiegetische Erzählen den Anspruch des extradiegetischen Erzählers, der seinem Erzählen mit Blick auf die Rezipienten eine besondere Wirksamkeit zuspricht?

Bemerkenswert ist, dass der Held im Rahmen der Belehrungen durch Trevrizent nicht explizit zum Ausdruck bringt, dass er verstanden hat, was sein Onkel ihm mitteilt. So betont Haug, dass Parzival auch im Gespräch mit Trevrizent den Vorwurf, Gott habe ihm den gerechten Sold verwehrt, wiederholt (461,22-461,26; 467,16-467,30) und fordert, seine ritterlichen Taten müssten belohnt werden (472,1-472,11).[390] Bedeutungsvoll erscheint in diesem Kontext auch die Szene, in der der Einsiedler auf die Tjost Parzivals mit dem Gralsritter zu sprechen kommt und verdeutlicht, dass eine rein kämpferische Annäherung an den Gral unmöglich ist.

> *‚wilt dus grâls folc sus rouben,*
> *unt dâ bî des gelouben,*
> *du gewinnest ir noch minne,*
> *sô zweient sich die sinne'* (500,15-500,18),

[389] Ebd., S. 63-65.
[390] Haug, Parzival ohne Illusionen, S. 134.

hält Trevrizent fest. Sein Neffe jedoch widerspricht:

‚hêrre, ich namz in eime strît.
swer mir dar umbe sünde gît,
der prüeve alrêste wie diu stê.‘ (500,19-500,21)

Allerdings nimmt Parzival an anderen Stellen durchaus sichtbar auf, was Trevrizent ihm vermittelt. Augenfällig ist insbesondere die Erschütterung, mit der er auf die Nachricht vom Tod seiner Mutter reagiert und die gegen die These spricht, der Held sei nicht in der Lage oder nicht willig, die Informationen anzunehmen.[391] Von zentraler Bedeutung für das Verständnis durch Parzival wirkt hier erneut die eigene, leidvolle Erfahrung: Der Held erlebt die Unmöglichkeit der Wiedergutmachung begangener Taten:

‚wær ich dan hêrre übern grâl,
der möhte mich ergetzen niht
des mærs mir iwer munt vergiht.‘ (476,16-476,18)

So bleibt als einzige Hoffnung die Gnade. Später teilt Parzival zudem für eine Weile die auf Buße ausgerichtete Lebensweise des Einsiedlers, der ihn *von sünden schiet* (501,17). Am Ende ist Trevrizent von der Umkehr bzw. Wandlung[392] seines Neffen überzeugt (502,26). Diese unterstreicht auch der extradiegetische Erzähler:

der getoufte wol getrûwet gote
sît er von Trevrizende schiet,
der im sô herzenlîchen riet,
er solte helfe an den gern,
der in sorge freude kunde wern. (741,26-741,30)

Knapp hebt die prominente Position dieses Erzählerkommentars hervor, der unmittelbar vor der Berufung zum Gral eingefügt ist,[393] und stellt fest: „Auf diese Stelle kann und darf sich berufen, wer [...] in der Trevrizentszene Parzivals Bekehrung vom Gotteshaß zum Gottvertrauen orten will. Denn weder hier noch in den [...] Parzivalmonologen taucht jener Anspruch des Helden auf die ‚wohlverdiente‘ Hilfe Gottes wieder auf, welche Parzival zuvor erhoben hatte. Der Erzähler spricht 741,26-30 [...] nur vom Vertrauen in Gottes Hilfe; Parzival selbst verbindet das ‚ungelücke‘ des Gawankampfes mit der eigenen, nicht mit Gottes Schuld“[394].

[391] Schirok, Rezension, S. 110, Anm. 39.
[392] Wie Blank betont, ist von Parzival nicht nur eine Umkehr, d.h. eine Rückkehr zu einem bereits zuvor gezeigten Gottesverständnis und -vertrauen gefordert, sondern „ein totaler Neuansatz im Licht des neu vermittelten Wissens.“ (Blank, Mittelalterliche Dichtung oder Theologie?, S. 147.)
[393] Knapp, Von Gottes und der Menschen Wirklichkeit, S. 357.
[394] Ebd.; vgl. auch Schirok, Themen und Motive, S. 370.

Der Erkenntnisgewinn des Helden zeigt sich darüber hinaus, als Gott Parzival eine zweite Chance auf die Erlösung des Anfortas sowie auf die Krönung zum Gralskönig eröffnet. Die Reaktion des Helden auf die Worte Cundries, mit denen die Dame von der Botschaft des Grals berichtet, bezeugt Parzivals neugewonnenes Verständnis mit Blick auf die Konvention der Ausstoßung von Sündern: Er beurteilt seine Verdammung durch Cundrie als angemessen und erkennt den erfahrenen Gnadenakt (783,6-783,15).

Indem er als *freudenflühtec man* (733,25) die feiernde Artusgemeinschaft verlässt, zeigt Parzival des Weiteren ein Verhalten, welches jenem der Mitglieder der Gralsgemeinschaft gleicht, die sich im Anschluss an begangene Schuld in freudlose Isolation zurückziehen. Entsprechend urteilt auch Jones: „With strict consequentiality Parzival observes that his inability to share in the joy of the court is the will of God – *got wil mîner freude niht* (733,8). At the end of Book VI Parzival also left the Arthurian company because he could no longer share in the life of the court or know any *freude*, and his departure then was also preceded by reflections on God's responsibility for his condition. The contrast between the two scenes is instructive. In Book VI Parzival blamed his lack of *freude* on God's powerlessness and infidelity and declared himself hostile to Him. Now in Book XIV Parzival makes no such charges against God; he simply submits to His will with humility, recognizing that God is omnipotent and that he is subject to His judgement."[395]

Und auch in der Erlösungsszene des Anfortas wird noch einmal der Erkenntnisgewinn Parzivals sichtbar: Obgleich ihm die Worte genannt worden sind, die eine Heilung des Gralskönigs versprechen, beschränkt der Held sich nicht darauf, diese stumpf zu wiederholen. Stattdessen passt er sie dem familiären Kontext an, bezeugt durch seine Tränen seine aufrichtige Reue[396] und beweist zudem, dass er verstanden hat, dass ein Gnadenakt Gottes notwendig ist, der Demut voraussetzt:[397]

sîn venje er viel des endes dar
drîstunt zêrn der Trinitât:
er warp daz müese werden rât
des trûrgen mannes herzesêr. (795,24-795,27)

[395] Jones, Parzival's Fighting and his Election to the Grail, S. 66. Steppich betont, dass sich bereits im Anschluss an die Verfluchungsrede Cundries ein ähnlicher Impuls Parzivals findet: Der Held schwört der Freude für die Dauer der Gralssuche ab (329,25-329,30). (Steppich, Parzivals „Absage an die Freude" als Moment der Gralsuche, S. 40-46; vgl. auch Münkler, Buße und Bußhilfe, S. 155-158.) Dieser Impuls wird jedoch an dieser Stelle – d.h. in der Reaktion auf die harsche Rede der Gralsbotin – mit der Gottesabsage verbunden.
[396] Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 79.
[397] So auch Lienert, Können Helden lernen?, S. 265.

Das erhoffte Erbarmen Gottes wird gewährt: „Als Parzival den kranken Anfortas mit seiner Frage heilt, wirkt Gott durch ihn, wie er durch Jesus bei der Heilung des Lazarus [...] wirkte“[398]; der Protagonist ist zu einem Instrument der göttlichen Gnade geworden.[399]

Es lässt sich festhalten, dass das Bemühen Trevrizents, den Neffen von seinem Gotteshass zu lösen und ihm Einsicht in die Natur der analytisch geprägten göttlichen Gnade zu vermitteln, von Erfolg gekrönt ist. Während sich in seiner Beziehung zu Gott entsprechend ein deutlicher Wandel abzeichnet, hält Parzival allerdings auch im Anschluss an die Lehren Trevrizents, in denen der Einsiedler mit Blick auf die Tötung Ithers das Kampfverhalten des Neffen problematisiert, an seinem unermüdlichen Streben nach kämpferischer Bewährung fest. Dies wird in der Forschung teilweise als Indiz für eine Unbelehrbarkeit des Helden bzw. eine mangelnde Wirksamkeit der Reden Trevrizents gewertet.[400] Gegenüber einer negativen Bewertung des Verhaltens, das der Held zeigt, gibt Schirok jedoch zu bedenken, dass die ritterlichen Taten durchaus eine gesellschaftliche Dimension innehalten, indem sie nicht allein auf Ansehensgewinn des Protagonisten ausgerichtet sind, sondern auch durch den Wunsch motiviert sind, das Versagen auf Munsalvæsche wiedergutzumachen.[401] Der Erzähler streicht deutlich heraus, dass es sich bei Parzivals Kämpfen um einen Dienst am Gral handelt:[402]

> *in süle des grâles kraft ernern.*
> *in sol ouch diu minne wern.*
> *den was er beiden diensthaft*
> *âne wanc mit dienstlîcher kraft.* (737,27-737,30)

Zudem betont der Erzähler im direkten Anschluss an die Unterweisung des Helden durch den Einsiedler ausdrücklich, dass – obwohl letztlich die Berufung als Gnadenakt erforderlich ist –

---

[398] Haferland, Parzivals Pfingsten, S. 274.

[399] Möglicherweise weist auch die Reaktion des Helden auf die Unwissenheit seines um Repanse de schoye werbenden Bruders, der, ähnlich wie er selbst es einst getan hat, glaubt, die Taufe bzw. Gnade erkämpfen zu können, auf den Erkenntnisgewinn des Protagonisten hin: Das Lachen, mit dem er der Forderung des Feirefiz begegnet (814,22-815,5), lässt sich potentiell als befreites Lachen verstehen, in dem sein neu gewonnenes Wissen zum Ausdruck gelangt.

[400] Vgl. Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 149.

[401] Schirok, Rezension, S. 107-109. Zwar problematisiert der extradiegetische Erzähler den Kampf Parzivals gegen Feirefiz, da die beiden keinen Grund haben, gegeneinander anzutreten (737,23-24), doch trifft eine entsprechende Kritik auch andere Ritter, etwa als Gawan in die Tjost gegen Lischoys reitet (538,1-538,8; 542,16-542,17). Wie die Kämpfe Parzivals erweisen sich jene Gawans ungeachtet dieser kritischen Perspektive des Erzählers dabei als zielbringend, indem sie ihn der Eroberung Orgeluses näherbringen. In der erzählten Welt tragen die grundlos ausgefochtenen Auseinandersetzungen durchweg zum Ansehen der Ritter bei (vgl. z.B. 619,14; 632,22; 755,16-756,6; 769,15-769,25; 773,1-773,6). Aus dem Befund, dass das Gebaren des Helden den Regeln der erzählten Welt zu entsprechen scheint, lässt sich möglicherweise folgern, dass nicht speziell Parzival, sondern das Rittertum insgesamt eine Schattenseite bzw. ein Defizit aufweist, die bzw. das einzig der außerhalb der Diegese stehende Erzähler zu sehen vermag.

[402] Herberichs, Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival‘, S. 66, Anm. 94, mit Verweis auf 737,27-737,30; 740,21; 743,12-743,18.

sich der Held im Ritterkampf des Grals würdig erweisen muss (503,27-503,30).[403] Dass der hierzu Berufene den Gral durchaus zu erkämpfen vermag, spricht auch Trevrizent an (468,12-468,14). Im Anschluss an die Berufung des Helden würdigt der extradiegetische Erzähler zudem ausdrücklich Parzivals wie auch Feirefiz' und Anfortas' ritterliche Fähigkeiten und Kampfbereitschaft (815,17-815,20).[404]

Den letzten Kampf, den Parzival vor seiner Berufung ficht, stellt jener gegen seinen Bruder Feirefiz dar. Da der Held damit die Verwandtentötung, die er an Ither begangen hat und die Trevrizent scharf verurteilt hat, zu wiederholen droht, ergibt sich an dieser Stelle die Frage, ob die Mahnungen des Einsiedlers spurlos an Parzival vorbeigegangen sind. Erweist sich die analytische Redeweise Trevrizents an dieser Stelle als unzureichend bzw. wirkungslos, da im Bruderkampf möglicherweise zum Ausdruck kommt, dass Parzival die wesentlichen Lehren nicht begriffen hat? So meint etwa Bumke: „Die größte *tumpheit* ist der Kampf gegen seinen eigenen Bruder Feirefiz. Daraus ist zu ersehen, daß Parzival noch immer, wie am Anfang, als er Ither totschlug, mit sich selbst im Kampf liegt. [...] Offenbar ist es nicht der *wîse*, sondern der *tumbe* Held, der von Gott zum Gral berufen wird. Das Prolog-Wort *traeclîche wîs* wäre dann zu übersetzen: ‚gar nicht weise'."[405] Doch fungieren die Tjosten gegen Unbekannte bzw. Verwandte im ‚Parzival' wirklich als Zeichen der *tumpheit* des Helden? Kann die Fähigkeit zur Vermeidung solcher Kämpfe überhaupt als Maßstab von Weisheit dienen, wenn Trevrizent zugleich die Verwandtschaft aller Menschen herausstreicht und so jeden ritterlichen Kampf in gewisser Weise zu einem Kampf gegen einen Angehörigen der eigenen Sippschaft macht? Und spricht nicht auch der Umstand, dass nicht einzig Parzival solche Kämpfe ficht, sondern auch andere Ritter ein entsprechendes Verhalten zeigen, gegen eine solche Deutung? So stürmt Kaylet vor Patelamunt auf seinen Cousin Gahmuret los, weil er diesen aufgrund der neuen Wappen nicht erkennt (39,11-39,15; 49,27-50,3),[406] und selbst Gawan tritt gegen die familiär mit ihm verbundenen Vergulaht und Parzival an. Vor diesem Hintergrund erlaubt der Text eine zu Bumkes Interpretation alternative Lesart, die den Verwandtenkampf als Risiko des ritterlichen Daseins bewertet, welches sich durch Klugheit nicht ausschließen lässt.[407] Eine solche Deutung legt das Gebaren Gawans nahe, als er im

[403] Dies betonen auch Jones, Parzival's Fighting and his Election to the Grail, S. 54, sowie Schirok, Themen und Motive, S. 383.
[404] Schirok, Themen und Motive, S. 380-381.
[405] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 148. Vgl. zudem Bumke, Die Blutstropfen im Schnee, S. 80-81, 86, 90, 104-105, sowie Bumke, Wahrnehmung und Erkenntnis im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 357-359. Kritisch zu der Möglichkeit, *træclîche* könnte in ironischer Bedeutung Verwendung finden, äußert sich (mit Verweis auf den üblicherweise nicht ironischen Gebrauch des Ausdrucks) Schröder, Rezension, S. 151-152.
[406] Schmid, Wolfram von Eschenbach, S. 188.
[407] So auch Lienert, Können Helden lernen?, S. 264-265.

Anschluss an die Kämpfe vor Bearosche erkennt, dass Parzival sich der Gegenseite angeschlossen hatte:

> *sîn nîgen er gein himel gap,*
> *Daz got ir strîtes gegenniet*
> *des tages von ein ander schiet.* (392,30-393,2)

Gott allein verhindert das gewaltsame Aufeinandertreffen der Helden – und Gawan ist sich dessen, d.h. der Abhängigkeit von der Gnade des Herrn, bewusst.[408]

Das Kräftemessen der Ritter erscheint prinzipiell untrennbar verbunden mit der Gefahr des „Brudermord[es], gedacht als Selbstvernichtung"[409]. So stellt Neudeck, der von einem „Paradox der Gewalt"[410] spricht, fest, dass „[a]dlige Identität auf Gewalt [beruht], die sich immer gegen den Adel selbst richtet."[411] Ungeachtet des Schonungsgebots haftet dabei jedem Kampf das Risiko der Gegnertötung an.[412] Dieses Risiko wird im ‚Parzival' im Vergleich zu der Darstellung in den Artusromanen Hartmanns von Aue stärker hervorgehoben[413] und durch den extradiegetischen Erzähler präsent gehalten, indem dieser wiederholt auf die theoretisch mit jeder ritterlichen Auseinandersetzung einhergehenden Gefahren hinweist bzw. das Schicksal der im Kampf umgekommenen Ritter des Romans beklagt.[414]

Insgesamt rückt im ‚Parzival' in den Vordergrund, dass sich die Kainstat, d.h. der biblische Brudermord, nur allzu leicht wiederholt. Immer wieder wird die Schuld, die, wie Trevrizent erläutert, Kain den Menschen zum Erbe gegeben hat (464,21-464,22; 465,5-465,10),[415] sichtbar. Damit rückt eine Erbschuld in den Fokus, „deren Folgen gerade der Ritter durch sein Amt im besonderen Maße ausgesetzt ist."[416] Nur die Gnade Gottes kann, wie beispielsweise auch Schmid und Neudeck festhalten,[417] die Ritter davor schützen, dass diese

---

[408] In ähnlicher Weise bedankt sich Feirefiz im Anschluss an seinen Kampf mit Parzival bei Jupiter dafür, dass dieser einen Brudermord verhindert hat (752,20-752,22).
[409] Schmid, Wolfram von Eschenbach, S. 189. Vgl. auch ebd., S. 186-188.
[410] Neudeck, Das Stigma des Anfortas, S. 52.
[411] Ebd., S. 65.
[412] So auch Brackert, „der lac an riterschefte tôt.", S. 152.
[413] Hasty, *Daz prîset in, und sleht er mich*, S. 16. Zur Aktualität dieser Thematik zur Zeit Wolframs vgl. Huber, Ritterideologie und Gegnertötung, S. 59, sowie Althoff, Schranken der Gewalt, S. 5-22.
[414] Angedeutet wird der Zusammenhang zwischen Ritterschaft und Kainstat bereits dadurch, dass Parzival durch die Tötung eines Verwandten (äußerlich) zum Ritter wird. (Green, Homicide and ‚Parzival', S. 34, 42.) „[F]rom the moment when Parzival kills Ither and dons his armour he is described as a knight throughout the rest of the work [...], even Gurnemanz refers to him as a ritter (175,27) [...]. His knighting may lack the ritual formalities [...], but this is to be seen [...] as a sign of Parzival's imperfect knighthood, not of his lack of knighthood." (Ebd., S. 58.)
[415] Es handelt sich hierbei um eine Vorstellung, die sich auch bei Augustin findet. (Mohr, Parzivals ritterliche Schuld, S. 153.)
[416] Ebd., S. 157. Vgl. zudem Jones, Parzival's Fighting and his Election to the Grail, S. 55-57, sowie Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 289, 292.
[417] Schmid, Wolfram von Eschenbach, S. 189; Neudeck, Das Stigma des Anfortas, S. 74.

spezifische Erbschuld an ihnen offenbar wird, indem sie sich durch die Tötung eines Gegners – der immer auch in gewisser Weise ein Verwandter ist – versündigen.

Interessant ist in diesem Kontext der Kommentar des extradiegetischen Erzählers zur Tjost Parzivals gegen Gawan: *swer behaldet dâ den prîs: / der klagtz doch immer, ist er wîs* (680,5-680,6). An dieser Stelle wird nicht die Vermeidung des Verwandtenkampfes – die durchaus angestrebt wird –[418] zum Maßstab der *wîsheit* erklärt, sondern die Einsicht in die anhand der Verwandtenkämpfe zum Ausdruck gelangende Verstrickung des Menschen in die Erbschuld bzw. die Einsicht in die enge Anbindung der ritterlichen Tat an die (potentielle) Sünde. „Wolfram wollte darstellen, daß Unschuld nicht gleich Schuldlosigkeit ist. Daß, wer unbewußt lebt, weder Gut noch Böse tut. Er ist nur ‚da' – aber in diesem seinen Dasein sündhaft. Darin daß er sich der Erbschuld nicht bewußt, daß er selbstgerecht, hybrid ist, liegt ‚Schuld'. Das Wesen des Christentums aber ist die Möglichkeit der Gnade. Gnade jedoch kann nur dem Reuigen zuteil werden. Reue empfindet nur, wer sich schuldig weiß."[419] So hält auch Mertens fest, dass es um die Einsicht geht, „daß es unverschuldetes Versagen gibt, daß – wie alle Menschen – auch er, Parzival, ein Sünder ist"[420] und in Abhängigkeit von der Gnade Gottes steht.[421]

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Reaktion des Protagonisten auf die Enthüllung der Identität seines Gegners Gawan als Hinweis auf einen Erkenntnisgewinn des Helden lesen:

> *verre ûz der hant er warf daz swert:*
> *‚unsælec unde unwert*
> *bin ich,' sprach der weinde gast.*
> *‚aller sælden mir gebrast,*
> *daz mîner gunêrten hant*
> *dirre strît ie wart bekant.* [...]
> *schuldec ich mich geben wil.'* (688,21-688,28)

Auch Haug sieht in dem Kampf gegen Gawan eine wesentliche Station auf dem Erkenntnisweg Parzivals.[422] Er kommt zu dem Urteil, dass sich erst an dieser Stelle die

---

[418] Dies zeigt sich etwa an Gahmurets Verhalten im Kampf vor Patelamunt (39,12-39,14); und auch Parzival zeigt, wie Ernst darlegt (Ernst, Liebe und Gewalt im *Parzival*, S. 238), ein entsprechendes Bemühen (434,11-434,16).
[419] Wapnewski, Wolframs ‚Parzival', S. 113.
[420] Mertens, Parzivals doppelte Probe, S. 333. Vgl. zudem Wapnewski, Wolframs ‚Parzival', S. 131; Schröder, Rezension, S. 154, sowie Gerok-Reiter, Individualität, S. 137-146.
[421] So auch Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 293, 295, 297, sowie Mohr, Parzivals ritterliche Schuld, S. 156.
[422] Haug, Parzival ohne Illusionen, S. 137. Vgl. zudem Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 291, 296.

„entscheidende innere[] Wende“[423] vollzieht, indem der Held endlich „die menschliche Situation schlechthin“[424] begreift. Dies schmälert die Bedeutung der Reden Trevrizents nicht, denn es liegt nahe, dass die hier gezeigte Einsicht Parzivals auf den Belehrungen Trevrizents beruht, mit denen der Einsiedler dem Protagonisten den Zusammenhang zwischen dem (Verwandten-)Kampf mit Ither und der Erbsünde zu vermitteln versucht hat. Der extradiegetische Erzähler hebt jedenfalls die Bedeutung des Aufenthalts Parzivals bei Trevrizent hervor, indem er im Vorfeld des Feirefizkampfes das Gottvertrauen des Protagonisten ausdrücklich kausal an das Gespräch mit dem Einsiedler anbindet (741,26-741,30).

Wie lässt sich dies mit dem Befund vereinbaren, dass Parzival den Lehren Trevrizents im Rahmen ihres Gespräches über weite Strecken passiv, teilweise gar uneinsichtig gegenübersteht? Möglicherweise bietet die spezifische Perspektive des extradiegetischen Erzählers auf Wissen und dessen Erwerb eine Antwort: Immer wieder wird im ‚Parzival‘ auf unterschiedlichen Ebenen dargestellt, dass Wissen nicht (in jedem Fall) durch die Lektüre von Büchern bzw. durch belehrende Vermittlung, sondern nur durch Erfahrung erworben werden kann – ein Konzept, das u.a. grundlegend für die Selbststilisierung des Erzählers sowie für das analytische Erzählen wirkt. Da passt es ins Bild, dass Parzival nicht schlagartig durch die Lehren Trevrizents bezüglich der Erbschuld und Gnade zur Einsicht gelangt, sondern das Wissen erst in der erneuten Erfahrung des Verwandtenkampfes, in dem sich die Verstrickung des Menschen in die Schuld manifestiert, wirksam und sichtbar wird.

Die leidvolle Erfahrung erweist sich aus dieser Perspektive als notwendig und zielbringend, indem sie die Abhängigkeit des Ritters bzw. des Menschen von der Gnade Gottes, die Trevrizent dem Neffen allein theoretisch darzulegen vermochte, für den Helden erfahrbar und erkennbar macht. Durch die Erfahrung des Gawankampfes erst scheint Parzival die Bedeutung dessen zu begreifen, was Trevrizent ihm zu vermitteln sich mühte; erst hier, so scheint es, gelangt er zur *wîsheit*, die in der Klage über seine Hand, die zur Verwandtentötung gereckt war, ihren Ausdruck findet.[425]

Dieser Befund erlaubt Folgerungen mit Blick auf das Erzähl- und Wissenskonzept des ‚Parzival‘: In bestimmten Wissensbereichen wird Wissen letztlich erst in der Erfahrung – die

[423] Haug, Parzival ohne Illusionen, S. 137.
[424] Ebd.
[425] Diese *wîsheit*, verstanden als Einsicht in die Schuldverhaftetheit des menschlichen Seins, lässt sich mit der *wîsheit* als Fähigkeit, analytisches Erzählen zu rezipieren, kurzschließen: Ein unbeirrbares Festhalten an Gott, das auch in der Konfrontation mit rätselhaften Entscheidungen bzw. der analytischen Kommunikation Gottes bestehen bleibt, ist nur vor dem Hintergrund der Einsicht in die eigene Schuld gegenüber Gott und die Abhängigkeit von dessen Gnade möglich.

u.a. durch analytisches Erzählen ermöglicht wird – erwerbbar; dennoch sind explizite Lehren notwendig, um die Erfahrungen einzuordnen.

Zugleich wird deutlich, dass die Tjost Parzivals gegen Feirefiz nicht zwingend ein Zeichen der unüberwundenen *tumpheit* des Protagonisten darstellt, sondern eine alternative Deutung zulässt: Der vorgeschlagenen Lesart zufolge veranschaulicht die Auseinandersetzung, indem es sich nicht länger um einen Bruderkampf im weiteren, sondern im wörtlichen Sinne handelt, mit zuvor unerreichter Prägnanz und Eindringlichkeit die Verstrickungen des Menschen in die Erbschuld. Diesen vermag der Mensch bei aller Weisheit nicht zu entkommen, wie auch Mertens festhält: „Die [...] gewonnene Einsicht kann Parzival nicht davor bewahren, wieder zum potentiellen Töter eines Verwandten zu werden, Gott muß ihm das Schwert aus der Hand schlagen [...]. Dadurch wird [...] [die] Sündhaftigkeit und Gnadenbedürftigkeit jedes Menschen“[426] demonstriert.

Die Erkenntnis Parzivals mit Blick auf die eigene Schuldhaftigkeit, die sich besonders deutlich im Anschluss an den Gawankampf zeigt, lässt sich ebenso wie die Einsicht des Ritters in das Prinzip göttlichen Erbarmens auf die Reden Trevrizents zurückführen: Der Einsiedler behebt Wissensdefizite Parzivals, die oftmals auf eine lückenhafte – d.h. analytische – intradiegetische Kommunikation zurückgehen, und gibt dabei selbst die Informationen in einem langsamen Enthüllungsprozess frei. Die Lehren Trevrizents, dessen Funktion sich bereits zu Beginn anschaulich andeutet, indem er dem umherirrenden Helden eine Zuflucht und zeitliche Orientierung bietet (459,15-459,18; 460,16-460,30), erweisen sich damit als zentrale Meilensteine auf dem Weg des Erkenntnisprozesses Parzivals. Sie bezeugen zugleich, dass wirkungsvolles analytisches Kommunizieren eine Aufklärung zur rechten Zeit – zu einem Zeitpunkt, an dem der jeweilige Adressat durch die erlittene Erfahrung bereit zur Annahme der Information ist – erfordert. Aufgrund der Spiegelung wird somit das Erzählkonzept des extradiegetischen Erzählers, der im Bogengleichnis auf die Notwendigkeit verweist, mit einer Informationsgabe bis zum geeigneten Zeitpunkt zu warten, gestärkt.

An einigen Stellen wirken die Reden Trevrizents dabei stark durch eine persönliche Betroffenheit und Emotionalität geprägt, etwa wenn der Einsiedler auf den Tod seines ehemaligen Knappen Ither zu sprechen kommt.[427] Dennoch präsentiert sich Trevrizent im Zuge der ersten Begegnung mit seinem Neffen insgesamt als wissender Ratgeber.

---

[426] Mertens, Parzivals doppelte Probe, S. 335; vgl. zudem Mertens, Der deutsche Artusroman, S. 133, 141; Jones, Parzival’s Fighting and his Election to the Grail, S. 55; Gerok-Reiter, Individualität, S. 136, sowie Schmid, Wolfram von Eschenbach, S. 188-189.
[427] Kiening, *Un*heilige Familien, S. 175.

Interessanterweise wird dem Bild Trevrizents als „narrative Autorität“[428] anlässlich des zweiten Aufeinandertreffens der Figuren ein weiteres gegenübergestellt, welches dem zunächst entworfenen scheinbar widerspricht. Grundlegend hierfür ist das Bekenntnis des Einsiedlers, er habe im Rahmen seiner früheren Erläuterungen gelogen. Im Zuge der Untersuchung des intradiegetischen Erzählens stellt sich an dieser Stelle die Frage, welche Konsequenzen dieser Widerruf für die Bewertung des kommunikativen Verhaltens hat, das Trevrizent bei der ersten Begegnung mit Parzival gezeigt hat. Wird Trevrizents Rolle als Instanz, die analytisch begründete Wissenslücken füllt, durch sein Lügengeständnis unterminiert? Und inwiefern erscheinen seine Reden im Rückblick analytisch geprägt, indem Informationen vorenthalten bzw. Wahrheiten verschwiegen oder falsch dargestellt worden sind?

Von zentraler Bedeutung wirkt in diesem Kontext die Frage, auf welche der durch ihn vermittelten Informationen sich das Lügengeständnis bezieht: *‚ich louc durch ableitens list / vome grâl, wiez umb in stüende‘* (798,6-798,7), gesteht der Einsiedler. Die Intention, die er mit seiner Lüge verfolgt hat, bestand dem zufolge darin, Parzival von der Gralssuche abzubringen, wie Trevrizent später noch einmal nachdrücklich unterstreicht (798,24-798,27). Zugleich benennt der Einsiedler auch den Inhalt seiner Falschaussage sehr präzise, indem er den Gral als Bezugspunkt angibt. Dennoch gehört „Trevrizents Widerruf [...] zu den nach wie vor umstrittenen Parzivalproblemen“[429]. Dies ist auf den Umstand zurückzuführen, dass der Einsiedler, nachdem er zugegeben hat, bezüglich des Grals gelogen zu haben, nicht etwa eine der Bemerkungen, die er im ersten Gespräch mit Parzival hinsichtlich des Wundersteins geäußert hat, korrigiert. Stattdessen kommt er auf die neutralen Engel zu sprechen. Diese haben sich in dem Streit zwischen Luzifer und Gott enthalten und seien, so berichtet der Einsiedler im Rahmen seines ersten Auftritts, daraufhin dazu bestimmt worden, hinab auf die Erde zu steigen und dort den Gral zu hüten. Von ihnen haben Trevrizent zufolge die Menschen später die Aufgabe der Gralspflege übernommen (471,15-471,28). Im Zuge des ersten Gesprächs mit dem Neffen lässt Trevrizent zunächst offen, ob diesen neutralen Engeln letztlich die Gunst Gottes zuteilgeworden ist:

> *‚ich enweiz op got ûf si verkôs,*
> *ode ob ers fürbaz verlôs.*
> *was daz sîn reht, er nam se wider‘* (471,23-471,25).

[428] Ebd., S. 176.
[429] Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 46.

Im Anschluss an die Krönung des Protagonisten zum Gralskönig hält Trevrizent dann jedoch fest, dass den Engeln die Gnade für immer versagt bleibt: *‚êweclîch sint si verlorn'* (798,21). Die Unwissenheit des Einsiedlers erweist sich als vorgetäuscht.[430] Inwiefern die Lüge bezüglich des Schicksals der neutralen Engel den Zweck des *ableitens* erfüllen kann, ist allerdings schwer ersichtlich.[431] Schirok hat dennoch den Versuch unternommen, beides zusammenzubringen. Er geht davon aus, dass Trevrizent – dessen Redeweise, wie beschrieben, an Kommunikationsformen der Beichte angelehnt scheint –[432] Parzival die Verdammung der neutralen Engel verschweigt, um in diesem die Hoffnung auf die Gnade Gottes zu bestärken:[433] „Trevrizents Lüge, über das Schicksal der neutralen Engel nichts zu wissen, hat [...] ihren Stellenwert in dem Plan des Einsiedlers, sein Gegenüber aus dem Gotteshaß zu lösen und vor der Verzweiflung (im Sinne der *desperatio*) zu bewahren. Nachdem er erfahren hat, welche Bedeutung für Parzivals Zustand dem Gral zukommt [...], sieht er es [...] als wichtigste Voraussetzung zur Erreichung seines Zieles an, Parzival aus seiner Fixierung auf den Gral zu lösen und ihm andere Perspektiven zu eröffnen."[434] Es erscheint allerdings diskussionswürdig, ob das – zweifellos vorhandene – Bemühen Trevrizents, dem Helden Gottvertrauen zu vermitteln, ein geeignetes Mittel darstellt, diesen von der Gralssuche abzubringen.[435] Diesem Ziel dient jedoch, wie der Einsiedler betont, seine

---

[430] So auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 318; Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 56-59; Hatto, ‚Ine weiz...', S. 104; Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 99.

[431] Vgl. Schuhmann, Reden und Erzählen, S. 179, sowie Wapnewski, Wolframs ‚Parzival', S. 169. Wapnewski schließt hieraus, dass es sich bei dem Widerruf des Einsiedlers um eine Interpolation handele. (Ebd.; kritisch hierzu etwa Bumke, Die Wolfram-von-Eschenbach-Forschung seit 1945, S. 169; Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 91; Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 49-50.) Andere Interpreten, die sich auf die Annahme unterschiedlicher Textfassungen als Ursache der Ungereimtheiten stützen, nehmen hingegen das neunte Buch stärker in den Blick: „Die Forschung ist schon lange auf Risse und Nähte in diesem Buch gestoßen, und es gilt weithin als wahrscheinlich, daß die Textgestalt, die uns in den Handschriften vorliegt, das Ergebnis nachträglicher Umgestaltung ist. Danach ist es wohl denkbar, daß Trevrizents ‚Widerruf' sich ursprünglich auf einen anders lautenden Text bezog, der zu einem Widerruf Anlaß gegeben hatte", merkt Bumke an (Bumke, Die Wolfram-von Eschenbach-Forschung seit 1945, S. 169; vgl. auch Hatto, ‚Ine weiz...', S. 106-107). Beide Deutungen gehen davon aus, dass die Widersprüche nicht intendiert sind. Dies gilt auch für die These, Wolfram habe Trevrizent seine Aussagen bezüglich der neutralen Engel revidieren lassen, da die Äußerungen im neunten Buch im Widerspruch zur Kirchenlehre stehen. (Vgl. etwa Ernst, Neue Perspektiven zum ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, S. 106, die kritische Auseinandersetzung mit der These bei Herberichs, Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival', S. 71, Anm. 108, und Groos, Trevrizent's ‚Retraction', S. 51-53, sowie den Überblick über die Debatte bei Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 90-91.)

[432] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 63.

[433] Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 62, 67.

[434] Ebd., S. 62-63. Vgl. auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 318-319 (kritisch hierzu Herberichs, Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival', S. 52, Anm. 44), sowie Ernst, Neue Perspektiven zum ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, S. 105-106.

[435] Es stellt sich die Frage, ob das Wissen um die Gnade Gottes nicht potentiell auch den gegenteiligen Effekt nach sich ziehen und Parzival zu dem Schluss gelangen lassen könnte, dass der Gral aufgrund der Größe der göttlichen Gnade für ihn immer noch erreichbar ist. Zudem hätte Trevrizent, um Parzival davor zu bewahren, basierend auf dem Wissen um die Verdammung der neutralen Engel der *desperatio* zu verfallen, keiner Lüge

Lüge. Wie jede Interpretation, die in der Auskunft bezüglich der Erlösung der neutralen Engel den Bezugspunkt des Lügengeständnisses sieht, muss zudem auch jene Schiroks die Aussage des Einsiedlers, er habe mit Blick auf den Gral gelogen, ausklammern. Damit steht sie einer Untersuchung diametral entgegen, in deren Rahmen Tax zu dem Ergebnis gelangt, dass Trevrizents Korrektur mit Blick auf die neutralen Engeln nicht im Zusammenhang mit dem Lügengeständnis stehen könne, „denn die Umformulierung des Motivs der neutralen Engel betrifft nicht direkt den Gral,“[436] den Trevrizent als Bezugspunkt seiner Falschaussage nennt. Beide Ansätze heben den Zusammenhang zwischen den neutralen Engeln und dem Gral als Bezugspunkt des Lügengeständnisses auf: Entweder wird die Erlösung der Engel als Inhalt der Falschaussage definiert und der Gral ausgeklammert oder das Lügengeständnis wird auf den Wunderstein bezogen und die Erzählung von der himmlischen Schar beiseite gelassen. In der Rede Trevrizents werden die Ausführungen zu den himmlischen Wesen jedoch von der Begründung für seine Falschaussage umrahmt, die wiederum eng mit dem Bezug auf den Wunderstein verknüpft ist. Daher liegt es nahe, dass Trevrizent einen Zusammenhang zwischen den Engeln und dem Gral sieht. Um diesem nachzuforschen, erscheint es sinnvoll, die erste Begegnung des Einsiedlers mit Parzival noch einmal in den Blick zu nehmen, da sich hier der Bezugspunkt seiner Erklärung, er habe bezüglich des Grals – *wiez umb in stüende* – die Unwahrheit gesagt, findet.

Die in diesem Kontext wesentliche Passage im Gespräch des Einsiedlers und seines Neffen wird durch eine Frage Parzivals eingeleitet: *er frâgte in von der küende, / wiez umben grâl dâ stüende.* (468,21-468,22) Diese Erkundigung ergibt sich aus der Diskussion der Zugangsbedingungen zum Gral: Auf das Angebot des Onkels hin, ihm mit Rat zur Seite zu stehen, schildert der Held seine Sehnsucht nach dem Wunderstein (467,26-467,30). Sein Gegenüber verurteilt diese allerdings als Torheit:

> *‚ir jeht, ir sent iuch umben grâl:*
> *ir tumber man, daz muoz ich klagn.*
> *jane mac den grâl nieman bejagn,*
> *wan der ze himel ist sô bekant*
> *daz er zem grâle sî benant.*
> *des muoz ich vome grâle jehn:*
> *ich weizz und hânz für wâr gesehn.‘* (468,10-468,16)

---

bedurft, schließlich hätte er stattdessen auch auf die Differenz verweisen können, die zwischen Menschen und Engeln mit Blick auf die Möglichkeit, die Gnade Gottes zu erfahren, besteht: „The angels, as entirely spiritual beings, have no second chance and thus provide a hopeful contrast with less perfect man, who can fall and still attain salvation.“ (Groos, Trevrizent’s „Retraction“, S. 51, Anm. 17.)

[436] Tax, Trevrizent, S. 132.

Trevrizent rät dem Ritter von der Gralssuche ab und verweist in diesem Zuge auf die Unmöglichkeit, den Wunderstein zu *bejagn* (468,12), ohne hierzu berufen zu sein. Da Parzival daraufhin mit der oben zitierten Frage nachforscht, führt der Einsiedler seine Informationen zum Gral genauer aus. Seine Erläuterung beginnt Trevrizent dabei mit einem Bericht über das Gebaren der Gralsritter, die Leid und Ruhm *für ir sünde* (468,30) gleichermaßen demütig hinnehmen. Sie kämpfen also im Bewusstsein der auf allen Menschen lastenden Erbschuld, die sie in Abhängigkeit von der Gnade Gottes setzt.[437] Im Anschluss an die diesbezügliche Schilderung erzählt Trevrizent von der gnadenhaften Wirkung des Grals, welcher die Gemeinschaft speist und Kranke am Leben zu halten vermag. Außerdem spricht er über die Oblate, die karfreitags als Geschenk des Himmels empfangen wird. Nachdem er auf diese Weise das Bild einer Gemeinschaft zeichnet, die in besonderem Maße unter der Gnade Gottes steht, kehrt er zur Ausgangsthematik zurück: *‚die aber zem grâle sint benant, / hœrt wie die werdent bekant.‘* (470,21-470,22) Seine Schilderungen der Zugangsbedingungen zum Gral bauen auf seinen Ausführungen zum Status der Gemeinschaft Munsalvæsches als Gemeinschaft in der Huld Gottes auf: Er betont, dass die Gralsdiener durch eine Schrift auf dem Wunderstein gnadenhaft benannt werden müssen, bevor es ihnen erlaubt ist, die *sælden vart* (470,26) anzutreten. Dann beschreibt er die Freude der Familien, deren Kinder nach Munsalvæsche berufen worden sind (471,1-471,14), bevor er auf die zeitweilige Anwesenheit der neutralen Engel beim Gral zu sprechen kommt, in deren Nachfolge, so Trevrizent, die Menschen die Aufgabe der Hüterschaft über den Wunderstein übernommen haben:

> *‚des steines pfligt iemer sider*
> *die got derzuo benande*
> *unt in sîn engel sande.*
> *hêr, sus stêt ez umben grâl.‘* (471,26-471,29)

Mit seinen Ausführungen bezüglich der Berufung des Titurelgeschlechts durch einen Engel[438] beendet Trevrizent seine Rede. Sein abschließender Kommentar bezeugt dabei, dass er die Frage Parzivals als beantwortet ansieht – und es scheint, dass er insbesondere die Bedingungen, Munsalvæsche zu erreichen, im Sinn hat, wenn er davon spricht, wie es um den Gral steht. Dass diese Zugangsbedingungen den Kern seiner Erläuterungen darstellen, legt

[437] Wie das Beispiel Anfortas' und Trevrizents veranschaulicht, vergehen sich die Mitglieder der Gralsfamilie mitunter an den Geboten Gottes. Dass der Einsiedler an dieser Stelle dennoch keine individuellen Sünden der Gralsritter im Sinn hat, wird durch seine Auskunft, dass die Diener Munsalvæsches bereits im Kindesalter berufen werden und dann ein Leben fern von *‚sündebæren schanden‘* (471,10) führen, nahegelegt.

[438] Dass er an dieser Stelle von der Berufung des Geschlechts Titurels spricht, nehmen auch Heinzle, Tax und Nellmann an (Heinzle, Gralkonzeption und Quellenmischung, S. 38; Tax, Trevrizent, S. 132-133; Nellmann, Stellenkommentar, S. 684).

auch die Reaktion Parzivals nahe, der in seiner Erwiderung eben diese Thematik – in einer seinem mangelnden Gottesverständnis entsprechenden Weise – noch einmal aufgreift:

> *‚ist got an strîte wîse,*
> *der sol mich dar benennen,*
> *daz si mich dâ bekennen:*
> *mîn hant dâ strîtes niht verbirt.‘* (472,8-472,11)

Wenn Trevrizent nun im Rahmen der zweiten Begegnung mit seinem Neffen anführt, er habe mit Blick auf den Gral gelogen, *wiez umb in stüende* (798,7), dann erscheint die Annahme plausibel, dass Parzival dieses Geständnis auf die Zugangsbedingungen Munsalvæsches beziehen wird und der Einsiedler entsprechend diese im Sinn hat.

Diese Annahme wird durch den Befund gestützt, dass alle Aussagen des Einsiedlers, die die Frage nach den Möglichkeiten der Gralserringung betreffen, deutlich darauf abzielen, Parzival von seinem diesbezüglichen kämpferischen Streben *ab ze leiten*. Bereits die Äußerung, nur der hierzu Berufene vermöge den Wunderstein zu *bejagn* (468,12), ist darauf ausgerichtet, den Ritter von dem als *tump* bezeichneten Unterfangen (468,11) abzubringen. Dass diese Äußerung dazu geeignet ist, wird später offenbar, als Parzival die Worte Trevrizents im Anschluss an seine Berufung in einer Rede an die Artusritter wiederholt:

> *Parzivâl sîn rede alsus huop an.*
> *en franzoys er zin allen sprach*
> *als Trevrizent dort vorne jach,*
> *daz den grâl ze keinen zîten*
> *niemen möht erstrîten,*
> *wan der von gote ist dar benant.*
> *daz mære kom übr elliu lant,*
> *kein strît möht in erwerben:*
> *vil liut liez dô verderben*
> *nâch dem grâle gewerbes list,*
> *dâ von er noch verborgen ist.* (786,2-786,12)

Parzival erwähnt – wie Trevrizent – die entscheidende Einschränkung, dass derjenige, der die Unterstützung Gottes findet, durchaus in der Lage ist, den Gral zu *erstrîten*.[439] Dennoch entnehmen die intradiegetischen Adressaten der Rede des Protagonisten, dass es unmöglich sei, den Gral kämpferisch zu erringen. Ausgehend hiervon stellen die Ritter der arthurisch-

[439] Der Kommentar des extradiegetischen Erzählers, der die Aussage Parzivals als identisch zu jener Trevrizents beschreibt, verdeutlich, dass der Einsiedler, wenn er vom *bejagn* des Grals spricht (468,12), tatsächlich ein ritterliches *erstrîten* (786,6) meint und *bejagn* nicht im allgemeinen Sinne von ‚erringen‘ bzw. ‚erwerben‘ nutzt (vgl. zum Bedeutungsspektrum des Ausdrucks Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Band 1, Sp. 162).

ritterlichen Welt jedes diesbezügliche Bemühen ein. Wie der Kommentar des extradiegetischen Erzählers betont, ist es somit nicht auf eine generelle Unmöglichkeit eines Erfolgs dieser Versuche zurückzuführen, dass bis zu den Tagen des extradiegetischen Erzählers niemand des Grals ansichtig geworden ist. Stattdessen wirkt die Aussage Parzivals ursächlich hierfür, die jene des Einsiedlers wiederholt. Trevrizents Äußerung wird auf diese Weise als potentiell missverständlich und von der Gralssuche ablenkend markiert.

Bemerkenswert ist nun, dass Trevrizents Erläuterungen bezüglich der Zugangsbedingungen zum Gral im weiteren Verlauf des ersten Gesprächs mit Parzival geeignet bzw. darauf ausgerichtet zu sein scheinen, den Ritter (und indirekt den Rezipienten des Romans) zu einem Verständnis der gegebenen Informationen zu lenken, das dem (Miss-)Verständnis der Artusritter entspricht, d.h. ihn zu dem Glauben zu führen, jedes ritterliche Streben nach dem Wunderstein sei vergeblich. Mithilfe seiner Ausführungen über die Bedingungen, unter denen Menschen bisher nach Munsalvæsche gelangt sind, präsentiert Trevrizent in diesem Zuge die Gnade Gottes als entscheidenden und einzigen Faktor: Die Gralsdiener sind bereits im Kindesalter durch eine Inschrift benannt worden und auch die Gralshüter sind (durch eine Engelsbotschaft) gnadenhaft berufen worden. Diese Tendenz der Verständnislenkung setzt sich im weiteren Verlauf der Begegnung Parzivals mit seinem Oheim fort, wenn dieser betont, dass nur Berufene dem Gral zu Diensten sein können (473,5-473,11), und diese Feststellung mithilfe der Erzählung von einem *heiden* (479,13) veranschaulicht, der vergeblich den Gral zu erkämpfen versucht hat. Der Einsiedler macht sich dabei keiner Lüge schuldig. Seine Reden tragen jedoch analytische und täuschende Züge: Sie enthalten einen unstimmigen Informationskomplex und können somit als eine Form der verrätselnden, analytischen Rede beschrieben werden. Dieser unstimmige Informationskomplex entsteht, da Trevrizent eine wesentliche Information – die Information, dass ein *erstrîten* des Grals unter bestimmten Voraussetzungen durchaus denkbar ist – zunächst anspricht, diese jedoch im Anschluss hieran verschweigt bzw. marginalisiert. Entsprechend stellt auch Tax fest, dass Trevrizent die „Schwerzugänglichkeit des Grals [...] bis zur faktischen Unzugänglichkeit empor[]spielt“[440]. Er versucht, Parzival von dem kämpferischen Streben nach dem Gral abzubringen, indem er dieses als nutzlos beschreibt, obwohl die ritterliche Bewährung zur Erringung des Wundersteins notwendig ist, wie der extradiegetische Erzähler festhält (503,27-503,30).

[440] Tax, Trevrizent, S. 132-133. Tax richtet sein Augenmerk dabei auf die Beschreibung der Benennung der Gralshüter: „Die Technik [...] ist einfach: die Engelsbotschaft, ein einmaliges Gralsereignis von höchster Bedeutsamkeit, wird verallgemeinert und als *conditio sine qua non* für alle Gralskandidaten hingestellt.“ (Ebd., S. 131.)

Wie fügt sich nun die Schilderung bezüglich des Schicksals der neutralen Engel in die Bemühungen des Einsiedlers ein, sein Gegenüber *ab ze leiten*? Warum kommt er im Zuge seiner Erläuterungen, die den Gral betreffen, auf sie zu sprechen?

Den Kern seiner Ausführungen zum Gral – zur Frage, *wiez umb in stüende* – bildet der oben vorgeschlagenen Lesart zufolge die Thematik der Zugangsbedingungen Munsalvæsches. Die Erläuterungen hinsichtlich der himmlischen Wesen, die sich in dem Kampf Gottes gegen Luzifer enthalten haben, finden sich in diese Thematik eingebunden: Sie werden von den Informationen über die Berufung der Gefolgsleute des Anfortas einerseits und der Berufung des Hütergeschlechts andererseits eingerahmt. Beide Informationen rücken die Gnade Gottes als Bedingung, den Wunderstein zu erreichen, in den Fokus. Hier bietet sich ein Ansatzpunkt für die Interpretation, deutet der Kontext doch möglicherweise darauf hin, dass es Trevrizent mit Blick auf die himmlischen Wesen weniger um die Frage ihrer Erlösung geht. Denkbar ist, dass vielmehr die Frage der Bedingungen, unter denen sie zum Gral gelangten, im Fokus steht: Wie die Gralsdiener und -hüter fanden sich die Engel der Auskunft Trevrizents zufolge auf Geheiß Gottes beim wunderbaren Stein ein (471,15-471,21). Wie das Beispiel des menschlichen Gralsgefolges ist damit die sie betreffende Erzählung potentiell geeignet, Parzival davon zu überzeugen, dass der Gral nicht durch eigenes, ritterliches Streben zu erreichen ist, sondern dass einzig die Huld Gottes – die Gewährung bzw. der Entzug der Huld – ausschlaggebend ist. Die Entscheidung, wer zum Gral gelangt, dies zeigt sich anhand der durch den Einsiedler gewählten Beispiele, liegt einzig und allein bei Gott und kann durch keine aktive Tat des Menschen beeinflusst werden.

Eine solche Lesart vermag sich auf den Befund der Forschung zu stützen, dass das Lügengeständnis Trevrizents, das die gegebenen Informationen über die neutralen Engel betrifft, sich auch auf einen anderen Aspekt als deren Erlösung beziehen lässt.[441]

‚daz die vertriben geiste
mit der gotes volleiste
bî dem grâle wæren,
kom iu von mir ze mæren,
unz daz si hulde dâ gebiten.
got ist stæt mit sölhen siten,
er strîtet iemmer wider sie,
die ich iu ze hulden nante hie.
swer sîns lônes iht wil tragn,
der muoz den selben widersagn.

[441] Vgl. etwa die Skizze der Forschungsdebatte bei Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 98-99.

êweclîch sint si verlorn:
die vlust si selbe hânt erkorn.' (798,11-798,22)

Der Widerruf lässt sich auch so verstehen, dass Trevrizent hier zum Ausdruck bringen möchte, die neutralen Engel seien niemals beim Gral gewesen und er habe in dieser Hinsicht gelogen[442] – und damit natürlich auch, aber nicht primär, mit Blick auf die Möglichkeit einer sich an den Aufenthalt beim Gral anschließenden Erlösung. Schu urteilt, diese Deutung sei „insofern wohl auszuschließen, als auch im Rahmen des Flegetanis-Berichts von der Schar beim Gral berichtet wird und dieses ‚Faktum' weder vom Erzähler noch von ‚Kyot' korrigiert wird."[443] Diesem Argument liegt allerdings die Annahme zugrunde, die von Flegetanis beschriebene Engelsschar (454,24-454,26) sei mit den neutralen Engeln identisch. Der Text erlaubt jedoch auch eine alternative Interpretation.

[Flegetanis] *jach, ez hiez ein dinc der grâl:* [...]
,ein schar in ûf der erden liez:
diu fuor ûf über die sterne hôch.
op die ir unschult wider zôch [?][444]
sît muoz sîn pflegn getouftiu fruht' [...].
Sus schreip dervon Flegetânîs. (454,21-455,1)

Wie Schirok mit Blick auf diese Schar sowie die neutralen Engel festhält, können die „beiden Engelgruppen [...] identisch sein, sie müssen es aber nicht"[445]. Auffällig sind die Parallelen zwischen den Scharen, von denen jeweils berichtet wird, sie seien zeitweise beim Gral gewesen, bevor der Wunderstein der Pflege von Menschen anvertraut wurde.[446] „Wenn man das *op* (454,26) konditional auffaßt, ergibt sich als weitere Parallele, daß das weitere Schicksal der Gruppe(n) an beiden Stellen im unklaren bleibt."[447]

---

[442] Eine alternative Deutung vertritt Hatto, der den Fokus auf 798,12 richtet: „Trevrizent's lie must [...] relate to a statement that it was *with God's approval and support* (mit der gotes volleiste) that the neutral angels had come down to the Grail Stone." (Hatto, ‚Ine weiz...', S. 105.) Eine solche Lüge wäre durchaus geeignet, Parzival von der Gralssuche abzuleiten: Falls die Engel tatsächlich gegen den Willen Gottes zum Gral gelangt sein sollten, hätte ein wahrheitsgetreuer Bericht den Helden ermutigen können, selbst den Versuch zu unternehmen, den Zugang zu Munsalvæsche kämpferisch zu erzwingen. Wie Schu feststellt, spricht allerdings möglicherweise gegen die Interpretation Hattos, dass „der Gral eindeutig göttlicher Provenienz ist und anzunehmen ist, daß er auch vor der Installation der Titurel-Sippe von in irgendeiner Weise durch Gott ‚autorisierten' Wesen gehütet worden ist." (Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 317.) Wenn die neutralen Engel nicht autorisiert waren, den Gral zu pflegen, in wessen Obhut befand sich der Wunderstein dann zu dieser Zeit und wie konnten die neutralen Engel ungeachtet dieser anzunehmenden, autorisierten Hüter zum Gral gelangen?
[443] Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 317. Zustimmend Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 98-99.
[444] Die gewählte Interpunktion orientiert sich an der Lesart Knechts, der den Vers *,op die ir unschult wider zôch'* als Fragesatz versteht (Wolfram von Eschenbach, Parzival, S. 458; vgl. die Übersicht über die möglichen Interpretationen bei Reither, Das Motiv der „neutralen Engel" in Wolframs ‚Parzival', S. 32).
[445] Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 59.
[446] Ebd., S. 60.
[447] Ebd.

Als Argument gegen die These einer Identität der Engelsgruppen lässt sich jedoch anführen, dass die Formulierung des Flegetanis, dass eine Schar den Gral auf Erden *liez* (454,24), die Annahme nahelegt, „daß der Gral von den Engeln zur Erde gebracht worden ist, während 471,18ff. [...] sie ausschließt“[448]. In der angesprochenen Passage 471,18ff. berichtet Trevrizent schließlich, dass die neutralen Engel *‚muosen ûf die erden / zuo dem selben steine.‘* (471,20-471,21) Dies jedoch setzt voraus, dass der Gral sich bereits auf der Erde befunden hat. Die Forschung hat dieses Argument zu entkräften versucht, indem eine alternative Verständnismöglichkeit der Formulierung Flegetanis’ in den Blick genommen wurde: Dass *‚ein schar in ûf der erden liez‘* (454,24) impliziere nicht zwingend, dass die Engel den Stein auf die Erde getragen haben, sondern könne auch bedeuten, dass sie ihn dort zurückließen, ohne ihn zuvor gebracht zu haben.[449] Es zeigt sich hier eine Tendenz der Forschung, die Worte des Flegetanis ausgehend von den Worten Trevrizents zu interpretieren. Allerdings scheint es sinnvoll zu bedenken, dass die Rezipienten des ‚Parzival‘ zu dem Zeitpunkt, da sie den Bericht des Sternenkundigen hören, die Erzählung von den neutralen Engeln noch nicht vernommen haben. Im Folgenden soll deshalb der Versuch unternommen werden, dies zu berücksichtigen und dem Rezeptionsprozess und dem jeweiligen Wissensstand des Publikums nachzuspüren.

Es erscheint wahrscheinlich, dass das Publikum die Schrift des Flegetanis mit Rückgriff auf die naheliegendste Verständnismöglichkeit, dass die genannte Engelsschar den Gral zur Erde gebracht hat, interpretiert. Da die neutralen Engel bisher nicht erwähnt worden sind, dürften den Rezipienten bei der *schar* zudem zunächst einmal reine Engel in den Sinn kommen, zumal zwar das Schicksal der Engel offen gelassen wird, die *unschult* der Wesen jedoch benannt wird.[450]

Die kurz darauf folgenden Schilderungen durch Trevrizent bezüglich der neutralen Engel müssen das Publikum irritieren: Plötzlich sollen es die himmlischen Wesen, die sich des Streits Gottes mit Luzifer enthalten haben, – d.h. Engel, deren *unschult* verloren ist – gewesen sein, von denen die Menschen die Obhut über den Wunderstein übernommen haben.

---

[448] Ebd., S. 61.
[449] Ebd.
[450] Dies betont auch Reither, Das Motiv der „neutralen Engel“ in Wolframs ‚Parzival‘, S. 34. Schirok hingegen urteilt, ausgehend von seiner These, dass die von Flegetanis beschriebene Engelsschar eine Zeit lang auf Erden weilte und dieser Aufenthalt eine „Statusverschlechterung“ (Schirok, *Ich louc durch ableitens list,* S. 60) bedeutete, dass die *unschult* eine fälschliche Vermutung des Sternkundigen darstellt. Die Annahme eines längerfristigen Aufenthalts begründet er damit, dass „eine bloße Boten- oder Überbringerfunktion keine Überlegungen hinsichtlich des Grundes der Rückkehr erforderte.“ (Ebd., S. 61.) Aufgrund der Vagheit der Aussagen im Text ist allerdings auch ein alternatives Verständnis der Schilderung durch den Sternkundigen möglich: Es ist denkbar, dass Flegetanis sich die Frage stellt, warum die Engel den wundersamen Stein nicht selbst hüteten, sondern lediglich auf die Erde brachten. Mit ihrer *unschult* rückt er dann jenen Aspekt in den Fokus, der sich als Erklärung anbietet, ohne dass er hierzu eine definitive Aussage zu machen vermag.

Zudem heißt es nun, der Gral sei bereits vor der Niederfahrt der Engel auf der Erde gewesen. Der Rezipient wird gezwungen, sein Verständnis der von Flegetanis verfassten Schrift zu überdenken: Hatte eventuell schon dieser sagen wollen, dass die Engel den Gral nicht gebracht, sondern lediglich (im Anschluss an einen Aufenthalt auf Erden) zurückgelassen haben?[451] Wie aber lässt es sich erklären, dass Flegetanis die *unschult* der *schar* behauptet, wenn die *vertriben geister* Gegenstand seiner Rede sind? Diese Ungereimtheiten sind geeignet, Fragen aufseiten der Rezipienten zu evozieren: Wie sind die Widersprüche zu erklären? Liegt hier eine Umsetzung des analytischen Erzählprinzips, mit dem die Zuhörer inzwischen vertraut sind, vor, indem eine schrittweise Aufklärung des Sachverhalts dargeboten wird? Hat sich der nicht-christliche Flegetanis möglicherweise geirrt bzw. war es nur eine Vermutung, dass die von ihm beschriebene Engelsschar durch *unschult* gekennzeichnet war?[452] Wird seine Rede folglich als vorläufig und als durch Trevrizent zu korrigierend markiert?

Diese Fragen bleiben zunächst unbeantwortet. Sie dürften jedoch wieder aufgerufen werden, wenn der Einsiedler im Rahmen seines Lügengeständnisses erneut auf die neutralen Engel zu sprechen kommt und sich zu einer Korrektur seiner früheren Aussage gezwungen sieht. Das Bewusstsein über die Widersprüche zwischen den Informationen Trevrizents und Flegetanis' lenkt zugleich potentiell den Fokus des Rezipienten auf den Umstand, dass die Selbstkorrektur des Einsiedlers die Ungereimtheiten aufzulösen vermag: Bezieht sich seine Richtigstellung auf die Anwesenheit der neutralen Engel beim Gral, hat er also gelogen, indem er behauptete, die neutralen Engel seien beim Wunderstein gewesen, dann lösen sich die Widersprüche auf – und zwar zugunsten der Version des sternkundigen *heiden* (454,1). Die vermeintliche schrittweise Erhellung des Zusammenhangs zwischen den himmlischen Wesen und dem Gral erhält bei dieser Lesart eine raffinierte Wendung, indem die Erwartungen des Rezipienten durchbrochen werden: Die Lehren des Christen Trevrizents scheinen die (damit als defizitär präsentierten) Aussagen des Flegetanis zunächst zu präzisieren. Tatsächlich ist jedoch das Gegenteil der Fall: Der fromme Einsiedler lügt, um Parzival von der Gralssuche abzubringen, und verunklart damit jene Wahrheit, die der *heide* in den Sternen gelesen hat.

Die Untersuchung der Aussagen zu den (verschiedenen) himmlischen Wesen, die den Blick auf den sich verändernden Informationsstand der Rezipienten richtet, rückt ein Spiel mit den Prinzipien des analytischen Erzählens in den Fokus, das der extradiegetische Erzähler

[451] So Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 60-61 (vgl. Anm. 450 der vorliegenden Arbeit).
[452] Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 60.

mithilfe intradiegetischer Erzählinstanzen realisiert. Dieses Spiel scheint geeignet, potentiell verschiedene Wirkungen aufseiten des Publikums zu erzielen: Indem dem Rezipienten zunächst nahegelegt wird, den nicht-christlichen Flegetanis als in seiner Erkenntnis beschränkt und den Einsiedler Trevrizent als wissend-überlegene Autorität einzustufen, diese Interpretation sich jedoch als falsche Fährte erweist und korrigiert werden muss, wird deutlich, dass Figuren sich nicht auf den ersten Blick und eindimensional bewerten lassen. Ähnlich wie beispielsweise im Falle Cundries und Orgeluses, unter deren Hässlichkeit bzw. unhöfischem Auftreten *triuwe* verborgen ist, veranschaulichen auch Flegetanis und Trevrizent prägnant das Konzept der mehrschichtigen Figuren, die sich einer vorschnellen und allzu schematischen Beurteilung entziehen.

Darüber hinaus hat das Spiel mit dem analytischen Erzählen möglicherweise Konsequenzen für die Wahrnehmung der spezifischen Erzählweise durch die Rezipienten: Diese sind am Ende des Werkes mit der Technik des extradiegetischen Erzählers, Bedeutungen und Informationen nur schrittweise zu enthüllen, gut vertraut. Potentiell läuft das analytische Erzählen, das auf die Evozierung von Spannung und Unsicherheit ausgelegt ist, vor diesem Hintergrund Gefahr, vorhersehbar zu werden und damit an Spannung und Reiz zu verlieren. Im Falle der Erzählung von den neutralen Engeln wirken jedoch die späteren, durch Trevrizent vorgebrachten Informationen wider Erwarten nicht ergänzend bzw. korrigierend, sondern werden letztlich als irreführend und gegenüber den zuerst (durch die Schrift des Flegetanis) dargebotenen Auskünften defizitär markiert. Dadurch werden die üblichen Strukturen analytischen Erzählens durchbrochen und scheinbare Gewissheiten, in denen sich die Rezipienten eventuell allzu sicher wähnen, aufgehoben. Irritation und Überraschung dürften der Effekt sein. Das analytische Erzählen erweist sich als nicht berechenbar und konfrontiert den Rezipienten bis zum Schluss des Romans mit Ungewissheiten und überraschenden Wendungen, die den Zuhörer zwingen, die eigene Perspektive und Rezeptionshaltung immer wieder zu überdenken.

Anhand der Untersuchung der verschiedenen Passagen, in denen die (verschiedenen) Engel thematisiert werden, wird zugleich deutlich, dass der Text der Annahme, bei der von Flegetanis beschriebenen *schar* handele es sich nicht um die neutralen Engel, nicht entgegensteht. Für die These, dass die *vertriben geiste* tatsächlich niemals beim Gral gewesen sind, könnte auch der Hinweis auf die *stæten siten* Gottes, der den Engeln keine zweite Chance gewährt, sprechen: Wenn die Engel für immer verdammt sind, warum sollten bzw.

durften sie dann überhaupt vorübergehend zum Wunderstein, der *immer reine* (471,22) ist?[453] Vor allem jedoch stellt die beschriebene Lesart des Widerrufs eine Möglichkeit dar, das Lügengeständnis des Einsiedlers beim Wort zu nehmen, indem diese Lesart eine mögliche Erklärung dafür bietet, in welcher Weise sich Trevrizents Falschaussage einerseits auf die neutralen Engel beziehen und dabei beschreiben kann, wie es um den Gral *stüende*, und sich andererseits funktional in die Bemühungen Trevrizents einordnen lässt, seinen Neffen von seinem aktiven Streben nach dem Gral *ab ze leiten*.[454]

Das *ableiten* realisiert sich der dargelegten Interpretation zufolge in einer analytischen Redeweise, in der die Möglichkeit des ritterlichen Erwerbs des Grals – der für den Berufenen möglich ist – verschwiegen bzw. marginalisiert wird, während die Huld Gottes als einziger Faktor auf dem Weg zum Gral präsentiert wird.

Das spezifische kommunikative Verhalten Trevrizents wird dabei in den Fokus der Rezipienten gerückt, wenn der extradiegetische Erzähler im unmittelbaren Anschluss an die erste Begegnung des Helden mit seinem Oheim selbst auf die Zugangsbedingungen zum Gral zu sprechen kommt:

> *swers grâles gerte,*
> *der muose mit dem swerte*
> *sich dem prîse nâhen.*
> *sus sol man prîses gâhen.* (503,27-503,30)

Indem der Erzähler seinen Zuhörern die Notwendigkeit der ritterlichen Bewährung benennt, stattet er sie mit einem Wissensvorsprung gegenüber dem Helden aus. Er ermöglicht es ihnen damit einmal mehr, den mitleidenden Rezeptionsakt zu durchbrechen und zu einer eigenen Perspektive zu finden. Das Publikum wird zugleich mit dem Widerspruch zwischen den Aussagen Trevrizents und der Beurteilung durch den Erzähler konfrontiert. Vor diesem Hintergrund wird der Zuhörer potentiell zu der spannungsreichen Frage geleitet, ob ungeachtet der gegenteiligen Äußerungen des Einsiedlers eine Chance auf das kämpferische Erringen des Grals durch Parzival besteht. Darüber hinaus wird deutlich, dass auch die Perspektive Trevrizents relativ ist. Nicht zuletzt dürfte sich den Zuhörern zudem die Frage

[453] Ähnlich argumentieren Herberichs, Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival', S. 69, Anm. 102, und Reither, Das Motiv der „neutralen Engel" in Wolframs ‚Parzival', S. 74-75.

[454] Diese Interpretation bewertet das Lügengeständnis als sinnvoll, stringent und mit einem definierten Bezugspunkt ausgestattet. Dies ist u.a. bedeutsam für die Beurteilung der Trevrizentfigur. Bumke sieht die Autorität Trevrizents durch sein Lügenbekenntnis geschwächt bzw. die Glaubwürdigkeit des Einsiedlers insgesamt infrage gestellt (Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 119, 133). Aufgrund des durch die Figur selbst umrissenen und damit eingegrenzten Bezugs sowie der Funktionalität der Lüge erscheint jedoch auch eine andere Wertung möglich, zumal Parzival trotz der Beichte auch zukünftig nicht auf den Rat des Onkels verzichten möchte (799,6-799,7), wie auch Schirok betont (Schirok, *Ich louc durch ableitens list*, S. 50, Anm. 15).

stellen, warum der Einsiedler das Streben seines Neffen nach dem Gral derart nachdrücklich als *tumpheit* bezeichnet und wie sein Verhalten zu bewerten ist. Wie lässt sich seine analytische Kommunikationsweise begründen? Warum ist er so bemüht, Parzival von dessen Ziel abzulenken?

Eine mögliche Erklärung offenbart sich bei einem Blick auf die Pflichten, die ein Ritter Munsalvæsches zu erfüllen hat, denn den Gralsdienern obliegt es, den wunderbaren Stein zu verbergen:

> *‚dâ wont ein werdiu bruoderschaft:*
> *die hânt mit werlîcher kraft*
> *erwert mit ir handen*
> *der diet von al den landen,*
> *daz der grâl ist unerkennet‘* (473,5-473,9).

Auch in der selbst gewählten Isolation fungiert der Bruder des Anfortas – so ist zu vermuten – weiterhin als *‚schirmer* [...] */ über des grâles tougen‘* (480,22-480,23). Doch scheint im Falle des *ableitens* Parzivals nicht ausschließlich dieses Motiv im Hintergrund wirksam:

> *‚mich müet et iwer arbeit:*
> *ez was ie ungewonheit,*
> *daz den grâl ze keinen zîten*
> *iemen möhte erstrîten:*
> *ich het iuch gern dâ von genomn‘* (798,23-798,27),

erklärt Trevrizent sein analytisch geprägtes kommunikatives Verhalten. Er hat danach getrachtet, den Ritter vor vermeintlich vergeblicher Mühsal zu bewahren. Im Rückblick verweist er erläuternd auf den Umstand, dass keiner der bisherigen Gralsdiener auf dem Wege der ritterlichen Bewährung zum Gral gelangt ist. Von diesem Wissen ausgehend hat er nicht damit gerechnet, dass Parzival auf diese Weise erfolgreich sein könnte. Dieser Auffassung entsprechend, mühte er sich, den Protagonisten von dem ritterlichen Streben nach dem Gral abzubringen.

Bemerkenswert erscheint in diesem Kontext, dass er den Helden im Rahmen der ersten Begegnung zwar nachdrücklich zu Gottvertrauen und Buße ermutigt, den Gral jedoch nicht als potentielles Ziel der Buße Parzivals bezeichnet. Er verweist diesen stattdessen auf das Jenseits und markiert die dort zu erlangende Erlösung als (einzig) durch den Helden noch zu gewinnenden Huldbeweis Gottes:

> *‚nim buoz für missewende,*
> *unt sorge et umb dîn ende,*
> *daz dir dîn arbeit hie erhol*

daz dort diu sêle ruowe dol.' (499,27-499,30)

Diese Argumentation deutet darauf hin, dass der Einsiedler einen Gnadenakt Gottes im Sinne einer Berufung des Protagonisten nach Munsalvæsche zu dem Zeitpunkt des ersten Gesprächs mit dem Helden für ausgeschlossen hält. Grundlegend für diese Sichtweise der Figur ist dabei möglicherweise eben jene Einsicht des Einsiedlers in die Natur der Gnade, welche sich prägnant in der (späteren) Schilderung des Schicksals, das die neutralen Engel erlitten haben, ausdrückt: Gnade definiert sich als Entgegenkommen Gottes, welches gewährt werden kann, aber nicht gewährt werden muss. Es scheint, dass Trevrizent die Schuld seines Gegenübers, den er nach einer Weile als seinen Neffen identifiziert, als zu schwerwiegend bewertet, als dass er dessen Krönung zum Gralskönig für denkbar halten würde.[455] Hinsichtlich des auf Munsalvæsche ausgerichteten Strebens Parzivals dürfte diese Skepsis durch die Botschaft des Grals verstärkt worden sein, der zufolge die Mitleidsfrage im Anschluss an das Scheitern des Protagonisten auf der Gralsburg ihre Wirkungsmacht verloren hat und der zufolge damit eine zweite Chance auf die Erlösung des leidenden Anfortas durch dessen Neffen ausgeschlossen scheint.[456] Zudem ist denkbar, dass die Perspektive des Einsiedlers durch seine eigene Erfahrung und Schuld geprägt ist: So zieht Schu mit Blick auf die Vergangenheit Trevrizents, in der er sich Anfortas gleich durch die Konzentration auf den ritterlichen Minnedienst an den Geboten des Grals vergangen hat, in Erwägung, dass „Trevrizent sich im Bewußtsein, dasselbe wie Anfortas getan zu haben, als unwürdig zur Gralsnachfolge empfindet."[457] Als Bruder des Gralskönigs hätte er im Anschluss an dessen Verletzung möglicherweise die Herrschaft über Munsalvæsche übernehmen können, wie die Äußerungen der Gralsritter anlässlich seiner Entscheidung, den Waffen zu entsagen, andeuten (480,19-481,4). Trevrizent jedoch zieht sich als Einsiedler aus der Gralsgemeinschaft zurück. Dies bietet einen besonderen Verständnishintergrund für seine Äußerungen gegenüber Parzival: „In Trevrizents Unterweisungen hat sich das eigene Sündenbewusstsein eingeschrieben."[458]

Ausgehend von dieser Perspektive des Einsiedlers muss Trevrizent die Kunde von der Berufung Parzivals im Rahmen ihrer zweiten Begegnung zutiefst verwundern.

,got vil tougen hât.
wer gesaz ie an sînen rât,

[455] Die Bemühungen Trevrizents, den Ritter von der Gralssuche abzubringen, setzen ein, bevor Parzival sich zu erkennen gegeben hat und der Einsiedler zu einer vollen Einsicht in dessen Schuld gelangt ist. Zuvor sieht sich Trevrizent mit einem unbekannten Ritter konfrontiert, der sich als schuldig definiert, möglicherweise einen Gralsritter getötet und beraubt hat, am Karfreitag in seiner Rüstung reitet und sich durch ein fundamentales Verkennen Gottes auszeichnet. Er wird dem Einsiedler kaum als möglicher Nachfolger des Anfortas erscheinen.
[456] So auch Jones, Parzival's Fighting and his Election to the Grail, S. 68.
[457] Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des* Erzählens, S. 312.
[458] Kiening, *Un*heilige Familien, S. 168.

ode wer weiz ende sîner kraft? [...]
sîn geist mac grôze helfe tuon. [...]
grœzer wunder selten ie geschach' (797,23-797,30).

Mit Worten, die an Formulierungen der Heiligen Schrift und mittelalterlicher Bibelkommentare erinnern,[459] unterstreicht Trevrizent die Größe bzw. Unbegreiflichkeit Gottes[460] sowie der analytisch geprägten[461] Gnade. Diese wird dabei nicht allein durch das Staunen des überwältigten Einsiedlers hervorgehoben, sondern darüber hinaus durch dessen Verweis auf das Schicksal jener Engel, die vergeblich der Erlösung harren, auch dem Rezipienten besonders eindringlich vor Augen geführt. Einzig in Demut können die Menschen dieser Gnade begegnen, wie die entsprechende Aufforderung des Einsiedlers ausdrückt: *‚nu kêrt an diemuot iwern sin.'* (798,30)

Der Onkel Parzivals hat die Gnade Gottes unterschätzt. Ähnlich wie die Fehldeutung durch Cundrie erweist sich damit das spezifische kommunikative Verhalten Trevrizents im Rahmen der ersten Begegnung mit Parzival teilweise als Folge eines allzu begrenzten Verständnisses der Gnade sowie des mit dieser eng verwandten und verbundenen analytischen Erzählprinzips.

Ebenso wie die Verfluchung bzw. der an den Protagonisten gerichtete Vorwurf der *untriuwe* durch die Gralsbotin wirken, so scheint es, jedoch auch die analytisch geprägten Reden Trevrizents, die Parzival von der Gralssuche ablenken sollen, durchaus im Sinne des Grals. Sie stellen den Helden vor eine besondere Herausforderung bzw. eine durch analytische Reden realisierte Prüfung: Der intradiegetische Rezipient Parzival muss auf eine Beendigung der analytischen Kommunikation, d.h. auf eine Auflösung bzw. gnadenhafte Erlösung, vertrauen, die ihm explizit als unerreichbar geschildert worden ist.

---

[459] Schmitz, Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, S. 88-89; Groos, Trevrizent's ‚Retraction', S. 56-60.

[460] Die Verwunderung Trevrizents beruht wesentlich auf seinem vormaligen Glauben, dass dem sündig gewordenen Protagonisten zwar nicht die (jenseitige) Erlösung, aber doch die Berufung zum Gral verwehrt sei. Der Einsiedler betont entsprechend die Gnade, die die Berufung Parzivals bedeutet. Dies ist u.a. für die Beurteilung der Aussage Trevrizents, der Neffe habe Gott die Erfüllung seines Willens *‚ab erzürnet'* (798,3), von Relevanz: Angesichts dieser Betonung der unbegreiflichen Gnadenhaftigkeit scheint es unwahrscheinlich, dass Trevrizent an dieser Stelle zum Ausdruck bringen möchte, Parzival habe den Gral durch Trotz gewonnen, d.h. den Wunderstein allein durch ritterliche Taten erkämpft. Stattdessen wird nahegelegt, die Äußerung als verknappte Beschreibung des zum Gral führenden Weges zu begreifen: Basierend auf einem hartnäckigen, auf Gottvertrauen gestützten Streben und Drängen kann dem Streiter die Gnade Gottes zuteilwerden, die dennoch nicht erzwungen, sondern gnadenhaft gewährt wird. Trevrizents Reaktion auf die Botschaft von der Krönung des neuen Gralskönigs gleicht damit dem Verhalten Cundries im Rahmen ihres zweiten Auftritts am Artushof: Obgleich die Dame feststellt, der Held habe den Gral bzw. *‚der sêle ruowe erstriten'* (782,29), lässt sie doch an der Gnade, die diesem zuteilwird, keinen Zweifel (781,3). Der Annahme eines Verkennens dieser Gnade durch Trevrizent steht darüber hinaus entgegen, dass dessen Wissen um die Geschehnisse auf einem Bericht Parzivals beruht, der – am Ende seines Leidenswegs angelangt – in die Rolle der erzählenden Instanz schlüpft. Parzival jedoch führt seine Berufung ausdrücklich auf das Erbarmen Gottes zurück (783,10).

[461] Vgl. hierzu insbesondere Kapitel 2.2.2.2.1.

Aus dieser Perspektive erscheint das Festhalten an der Gralssuche, die Parzival durch Trevrizent als unsinnig beschrieben worden ist, nicht als Zeichen einer fehlenden inneren Umkehr des Helden.[462] Stattdessen lässt es sich als Folge eines radikalen Wandels verstehen, den der Protagonist vollzieht: Dieser sagt sich vom Gotteshass los und legt fortan ein so absolutes Gottvertrauen an den Tag, dass er an seiner Gralssuche festhält und damit ohne jedes *wenken* auf einen Gnadenakt hofft, den Trevrizent ausgeschlossen hat.

Wie schwierig es ist, diese Herausforderung zu bestehen, zeigt sich in prägnanter Form anhand jener Ritter, die aufgrund des öffentlichen Berichts, in welchem Parzival die Aussage Trevrizents hinsichtlich der Zugangsbedingungen des Grals wiederholt, die Suche nach dem Wunderstein aufgeben. Einzig der Protagonist lässt sich durch die Worte des Onkels nicht entmutigen: Parzival vermag die erforderlichen krummen Wege zu gehen und die analytische Kommunikation leidend auszuhalten. Er erweist sich auf diese Weise als der Gnade bzw. der Gralskrone würdig und wird reich belohnt: Am Ende hat der Ritter das ihm genealogisch zugedachte Ziel erreicht und sich zudem das Seelenheil gesichert. Dass dies ein wesentliches Ziel ist, dem die Menschen der erzählten Welt entgegenstreben sollen, deutet sich bereits im Prolog an. Hier spricht der extradiegetische Erzähler über die ambivalenten Menschen, deren Weg sowohl in die Hölle als auch in den Himmel führen kann (1,3-1,9). Entsprechend wird dem Rezipienten nahegelegt, auch den Weg des elsternfarbenen Protagonisten Parzival unter der Frage zu betrachten, inwiefern er zum Seelenheil zu gelangen vermag. Als wesentliche Bedingung hierfür benennt der extradiegetische Erzähler die Tugend der *triuwe.*[463] Dass Parzival diese besitzt, daran lässt der Erzähler keinen Zweifel.[464] Wie Trevrizent herausstreicht, wohnt zudem einer Minne-Ehe, wie sie der Protagonist mit Condwiramurs realisiert, eine heilbringende Wirkung inne (468,5-468,9). Gotteshass und fehlende Demut bzw. mangelnde Einsicht in die eigene Schuldhaftigkeit führt hingegen, wie der Einsiedler u.a. anhand des Beispiels Luzifers ausführt, in die Hölle (463,1-463,14; 465,11-465,30; 499,27-499,30). Vor diesem Hintergrund lässt sich der Befund, dass Parzival am Ende zu dieser Einsicht und zu Gottvertrauen findet, als Hinweis darauf lesen, dass es Parzival gelingt, für sein Seelenheil zu sorgen. Dieses wird ihm zudem durch Cundrie in Aussicht gestellt: Die Gralsbotin hält fest, dass der Ritter *‚der sêle ruowe'* (782,29) erworben habe. Und auch die Worte, mit denen der extradiegetische Erzähler sein Erzählen abschließt, stützen diese Deutung:

sîniu kint, sîn hôch geslehte

[462] So Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 133.
[463] Vgl. 1,10-1,12; 2,17-2,18; 116,15-116,18; 128,23-128,24; 404,11-404,16.
[464] Vgl. hierzu Kapitel 3.2., S. 122-123.

hân ich iu benennet rehte,
Parzivâls, den ich hân brâht
dar sîn doch sælde het erdâht.
swes leben sich sô verendet,
daz got niht wirt gepfendet
der sêle durch des lîbes schulde,
und der doch der werlde hulde
behalten kan mit werdekeit,
daz ist ein nützіu arbeit. (827,19-827,24)

Wie dargelegt wurde, wird der Weg Parzivals zu diesem Ziel wesentlich geprägt durch analytisch geprägte Figurenreden. Dem Rezipienten des ‚Parzival' wird damit die Wirksamkeit des analytischen Erzählens anschaulich bestätigt, die durch die Spiegelung auch für das Erzählen des extradiegetischen Erzählers nahegelegt wird.

4. Die Bedeutung der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft für die Reflexion des analytischen Erzählens

Wie dargelegt wurde, kommt den analytischen Erzählungen der Figuren, die der Gralsgemeinschaft entstammen, eine große Bedeutung für jenen Weg zu, der Parzival schließlich zu seiner eigenen Erlösung sowie zu der ihm bestimmten Erlösungstat führt. Angesichts dieses Befundes stellt sich die Frage, inwiefern auch das Geschick des zweiten Protagonisten Gawan, der in paralleler Weise in der Erlöserrolle auftritt, durch analoge Phänomene geprägt wird.

Entsprechend richtet sich der Fokus im Folgenden auf die Angehörigen der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft und deren Erzählungen, da die Reden, die von Mitgliedern der Gralsgemeinschaft hervorgebracht werden, Gawans Weg nicht berühren. Eine Ausnahme bildet lediglich der analytische Bericht Cundries, die mit Schastel marveil die Erlösungsaventiure benennt, die Gawan bestimmt ist, ohne die familiäre Beziehung der durch Clinschor Gefangenen zu dem Protagonisten auszuführen.[465] Bevor allerdings jene Figuren in den Blick genommen werden, die aufgrund einer direkten Interaktion mit dem Helden Gawan potentiell in der Lage sind, durch ihr kommunikatives Verhalten den Weg des Helden zu beeinflussen, gilt es, allgemein nach den Möglichkeiten analytischen Erzählens bzw. nach den Möglichkeiten der Reflexion des poetologischen Konzepts in der arthurisch-ritterlichen Welt des ‚Parzival' zu fragen.

Wie bereits beschrieben, stehen sowohl die Grals- als auch die Artuswelt als höfische Gemeinschaften einer analytischen Kommunikationsweise zunächst einmal kritisch gegenüber. Die Munsalvæsche zugeordneten Figuren werden jedoch durch das Gralsgebot anlässlich des ersten Aufenthalts Parzivals auf ihrer Burg zu einem entsprechenden Agieren gezwungen. Zudem rückt ihre besondere Ausrichtung auf die Gnade Gottes analytisches Erzählen in ihren Fokus. Zwar stehen auch die arthurischen Ritter nicht fern der Gnade Gottes; auch sie müssen vielmehr ein Gottvertrauen ohne jedes *wenken* an den Tag legen und sich damit in der Rezeption der oftmals analytischen Kommunikation Gottes bewähren. Allerdings steht die Gnade bei ihnen weniger im Vordergrund. Das Gralsgebot, das die Gabe von Informationen verbietet, berührt sie zudem nicht.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass das intradiegetische analytische Erzählen arthurisch-ritterlicher Erzählinstanzen – wie in der Gralsgemeinschaft – entweder an bestimmte, eng umrissene intradiegetische Situationen bzw. Kontexte geknüpft ist, ungewollt

[465] Vgl. hierzu Kapitel 3.3.

auftritt oder einzig auf eine Wirkung aufseiten des Publikums ausgerichtet und damit direkt auf den extradiegetischen Erzähler zurückführbar scheint.

Eine (indirekte) Ausrichtung auf die Rezipienten des ‚Parzival' prägt etwa die Rede, die Orilus verbalisiert, nachdem er durch Parzival besiegt worden ist: Orilus bietet dem Protagonisten nach dem Kampf zwei Länder seines Bruders an, ohne diesen Bruder bzw. die Reiche zu benennen (266,22-266,26). Allein das Publikum, das der extradiegetische Erzähler kurz zuvor noch einmal darauf hingewiesen hat, dass Lähelin der Bruder des Herzogs ist (261,29-261,30), vermag hieraus die spannungsreiche Frage abzuleiten, ob der Held an dieser Stelle die Länder erringen wird, die ihm als Erbe vermacht, jedoch durch Lähelin geraubt worden sind. Parzival hingegen weiß nicht um die Identität seines Gegners. Dies wird durch den extradiegetischen Erzähler subtil in den Fokus des Publikums gerückt, wie Green festhält: „A comparable irony is at stake when Orilus, defeated in his combat with Parzival, is twice pointedly referred to as ‚Orilus der fürste erkant' (270.9 and 271.25). In the usual sense of knightly renown this description is perfectly true, but in the alternative sense of ‚known, recognised' the audience are in a position to appreciate that this is not the case"[466]. Parzival kann die sich ihm hier bietende Chance entsprechend nicht erkennen; die Wirkung der analytischen Äußerung, die Orilus mit Blick auf die Länder seines Bruders macht, entfaltet sich auf extradiegetischer Ebene. Auf eine weitere Funktion der Anonymität des Orilus verweist Green in einer anderen Studie: Dadurch, dass Parzival sein Gegenüber nicht erkennt, wird der Szene die Brisanz genommen, die der Begegnung – aufgrund der Feindschaft zwischen Lähelin und Orilus einerseits und der Familie des Protagonisten andererseits – innewohnt: „By feudal standards Parzival would have just cause for killing Orilus, since he knows from Sigune that Orilus killed his uncle Galoes and also Schionatulander, a prince of Parzival's kingdom."[467] Parzival könnte an dieser Stelle von der Ausnahmeregel Gebrauch machen, die Gurnemanz mit Blick auf das Schonungsgebot formuliert und die eine Tötung eines besiegten Ritters gestattet, sofern dieser allzu großes Leid verursacht hat (171,27-171-30).[468]

Orilus erscheint damit an dieser Stelle als Marionette des extradiegetischen Erzählers, zumal die analytische Redeweise auf intradiegetischer Ebene ohne Begründung bleibt: Orilus hat von der Identität Parzivals keine Kenntnis, so dass ihm die Brisanz der nicht genannten Informationen nicht bewusst sein kann.

---

[466] Green, Parzival's Failure, S. 156.
[467] Green, Homicide and ‚Parzival', S. 31-32.
[468] Ebd., S. 30-32.

Eine andere Erscheinungsform lückenhafter Reden in der arthurisch-ritterlichen Sphäre stellen jene analytisch wirkenden Äußerungen dar, die sich ergeben, ohne dass dies von den Agierenden gewollt ist. In leidvolle Ungewissheit werden Figuren so etwa durch den Auszug eines Ritters geworfen, der aufbricht, um nach Bewährungstaten zu streben. Dies wird anlässlich des Abschieds Gahmurets von seiner Mutter offenbar, indem die Frage nach dem Weg des Helden sowie nach seiner Rückkehr explizit unbeantwortet bleibt:[469]

‚ich wil kêren in diu lant.‘ (8,8)
dô sprach diu küneginne [...]
‚süezer man, lâ mich die zît
hœren, wenn du wider kumest:
an mînen fröuden du mir frumest.‘
‚frouwe, des enweiz ich niht,
in welhem lande man mich siht‘ (11,9-11,24).
dane wart jâmer niht vermiten,
do er für sîne muoter gienc
und si in sô vaste zuo ir vienc. (10,12-10,14)
‚sol ich nu niwen kumber haben?‘ (10,23)

Gahmuret kann die gewünschten Informationen nicht geben, da er selbst nicht über sie verfügt: Die lückenhafte Kommunikationsweise ist dem Aufbruch in die unbekannte Fremde geschuldet.

Explizite Schweigegebote finden sich hingegen im Kontext der höfischen *zuht*. Es gilt etwa als unschicklich, unangemessen viele Fragen zu stellen (171,17) oder selbstlobende Bemerkungen zu äußern (12,27-12,8), und auch die Liebe soll teilweise öffentlich nicht thematisiert werden (634,28-634,30) – den Hintergrund dieser Regeln bildet dabei das Ideal der Affektregulierung und der Scham.[470]

Doch nicht nur das Gebot der Affektregulierung bewegt Figuren der arthurisch-ritterlichen Sphäre dazu, eine analytische Kommunikationsweise umzusetzen. Stattdessen finden sich analytische Reden auch in Situationen, die durch die Sorge einer Figur um die im Falle der Auskunftsgabe gefährdete Sicherheit des Helden geprägt sind. Darüber hinaus sind die Ritter im Rahmen des Minnedienstschemas in besonderer Weise gefordert, sich in jenen Tugenden zu beweisen, die auch im Zuge der Rezeption analytischen Erzählens von grundlegender Bedeutung sind. Es sind diese beiden Kontexte, die, wie dargelegt werden soll, in hohem Maße jenen Weg des Helden Gawan prägen, der diesen – parallel zu Parzival –

[469] Auch Herzeloyde erfährt diese Ungewissheit, als ihr Gatte zu seiner letzten, todbringenden Fahrt aufbricht: *Waz tâ geschehe, wiez dort ergê, / gewin und flust, wie daz gestê, / desn weiz frou Herzeloyde nieht.* (102,23-102,25)
[470] Vgl. Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 155-215.

schließlich zu der ihm bestimmten Erlösungsaventiure führt, und die auch die arthurisch-ritterliche Welt zum Raum der Reflexion des analytischen Erzählens werden lassen.

4.1. Die verschwiegene Aventiure

Als Gawan früh am Morgen nach seinem Sieg über Lischoys Gwelljus im Hause des Fährmanns Plippalinot erwacht und aus dem Fenster schaut, erblickt er die Damen, die auf Schastel marveil gefangen sind.

> *ez dûht in ein wunder grôz,*
> *daz die frouwen niht verdrôz*
> *ir wachens, daz si sliefen nieht,*
> *dennoch der tac was niht ze lieht.* (553,15-553,18)

Sobald sich ihm die Gelegenheit bietet, versucht er – den höfischen Konventionen folgend – die Hintergründe seiner rätselhaften Beobachtung zu ergründen und seine diesbezügliche Wissenslücke zu schließen. Ganz direkt bittet er Bene um Auskunft.

> *do erschrac das juncfreuwelîn,*
> *sie sprach ‚hêr, nu vrâgt es niht:*
> *ich pin dius nimmer iu vergiht.*
> *ichn kan iu nicht von in gesagn:*
> *ob ichz halt weiz, ich solz verdagn.‘* (555,2-555,6)

Die Tochter Plippalinots hält die Information ebenso zurück wie ihr Vater, der den Ritter inständig bittet, nicht weiter nach der Angelegenheit zu fragen (556,14-556,16). Dieses Verhalten, das dem üblichen Gebaren höfischer Figuren zuwiderläuft, muss Gawan unverständlich bleiben. Deshalb forscht er nach:

> *‚wirt, ir sult mir sagen,*
> *war umbe ist iu mîn vrâgen leit?‘*
> *‚hêr, durch iwer manheit.*
> *kunnt ir vrâgen niht verbern,*
> *sô welt ir lîhte fürbaz gern:*
> *daz lêrt iuch herzen swære*
> *und macht uns freuden lære.‘* (556,18-556,24)

Die intradiegetische analytische Kommunikation erweist sich als Ausdruck der Sorge um das Wohlergehen des Helden. Das hier realisierte Verhaltensmuster dürfte dem Rezipienten des ‚Parzival‘ dabei aus der literarischen Tradition bekannt gewesen sein, schließlich findet es sich beispielsweise im ‚Erec‘ Hartmanns von Aue: Sowohl Guivreiz als auch der Burgherr Brandigans bemühen sich aufgrund der Sorge um den Protagonisten, diesem die Natur der

Aventiure Joie de la curt zu verschweigen (V. 7894-7996, 8383-8423). Und auch im ‚Iwein' zögert ein Burgherr, der von einem Riesen bedrängt wird, dem Protagonisten seine Not zu erläutern (V. 4442-4448).

Das kommunikative Gebaren der Figuren ist prinzipiell geeignet, dem Publikum spannungsreich zu veranschaulichen, wie schwer und bedeutungsvoll die anstehende Aufgabe für den Helden ist. Im Falle des ‚Parzival' ist die Spannung jedoch potentiell zusätzlich gesteigert, da die Rezipienten über ein Vorwissen bezüglich des Wirkpotentials analytischen Erzählens verfügen, das sowohl durch den extradiegetischen Erzähler wie auch im Rahmen der Parzivalhandlung als Prüfstein zentraler Tugenden beschrieben wird.

Zudem nutzt der extradiegetische Erzähler das Muster der auf Sorge basierenden Informationszurückhaltung, um die Erlösung von Schastel marveil als für Gawan bestimmt zu markieren, indem er betont, dass auch Parzivals Weg an der Burg vorbeigeführt, dieser jedoch nichts von der dortigen Aventiure erfahren hat.[471]

4.2. Das Minnedienstschema

In seiner Darstellung der Interaktionen zwischen Rittern und Damen knüpft der ‚Parzival' an vielfältige Diskurse an: Thematisiert werden neben der Beziehung der Geschlechter zueinander beispielsweise auch die Möglichkeiten und Grenzen, die sich für Damen aufgrund ihres Geschlechts ergeben, der Zusammenhang zwischen Gewalt und Geschlecht, Fragen der Herrschaftssicherung und falsche Realisierungen des Rittertums. Gerade die Frauenfiguren werden zudem zur Veranschaulichung erzählerischer Prinzipien des ‚Parzival' herangezogen, indem etwa die Ambivalenz von Figuren und der Bruch mit traditionellen Erzählmustern anhand der Darstellung verschiedener Damen vor Augen geführt werden.[472]

Ziel der nachfolgenden Betrachtung des Minnedienstschemas ist es allerdings nicht, all diese verschiedenen Facetten nachzuzeichnen. Stattdessen wird sich die Untersuchung, dem Erkenntnisinteresse der Arbeit entsprechend, auf die Frage konzentrieren, inwiefern die Darstellung des Minnedienstschemas und der damit verbundenen Figurenreden zur Reflexion des analytischen Erzählens herangezogen wird, auch wenn damit nur eine von vielen Perspektiven auf die Interaktionen zwischen Damen und Rittern erfasst wird.

Interessant erscheint dabei, dass die Ritter im Minnedienst, wie gezeigt werden soll, vor Herausforderungen gestellt werden, die jenen Anforderungen ähneln, mit denen sich die

[471] So auch Mertens, Der Gral, S. 76.
[472] Vgl. hierzu etwa Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival'; Lienert, Zur Diskursivität der Gewalt in Wolframs ‚Parzival', S. 226, 235, 238-242; Brackert, „der lac an riterschefte tôt."; Baisch, Orgeluse; Bauschke, Chrétien und Wolfram, S. 126-128.

Adressaten analytischen Erzählens konfrontiert sehen. Vor diesem Hintergrund wohnt dem Minnedienstschema das Potential inne, für die Reflexion des Erzählkonzepts des ‚Parzival' herangezogen zu werden.

Dass dieses Potential genutzt wird, deutet sich beispielsweise an, wenn der extradiegetische Erzähler die Annäherung der Geschlechter auf Schastel marveil mit folgenden Worten kommentiert:

> *des freude sich an sorgen rach,*
> *swer dâ nâch werder minne sprach,*
> *ob er vant süeziu gegenwort* (641,5-641,7).

Die Formulierung erinnert an die Beschreibung des Gebarens, das der Gralsknappe sowie Sigune an den Tag legen, als sie Parzival ausdrücklich eine *gegenrede* verweigern. Der Begriff der *gegenrede*, der sich nur wenige Male im ‚Parzival' findet und der zugleich beinahe ausschließlich in diesem Werk sowie im ‚Willehalm' in dichterischer Verwendung belegt ist, wird im ‚Parzival' gezielt eingesetzt, um die höfische Konvention, stets eine Antwort zu geben, zu veranschaulichen bzw. den Bruch mit dieser Verhaltensnorm zu markieren.[473] Vor diesem Hintergrund gewinnt der Ausdruck *gegenwort* eine besondere Bedeutung, zumal auch dessen Verwendung an spezifische Kontexte gebunden ist: Zweimal findet sich der Begriff *gegenwort*, der wie der Begriff *gegenrede* in dichterischen Werken wenig genutzt wird, im ‚Parzival';[474] in beiden Fällen beschreibt er die Kommunikation zwischen den (Minne suchenden) Geschlechtern (637,20-637,23; 641,5-641,7). Mithilfe der Wortwahl wird entsprechend ein Bezug zwischen dem analytischen Erzählen und dem arthurisch-ritterlichen Minnedienstschema angedeutet.

Tatsächlich lassen sich zahlreiche solcher Bezüge finden: Wie im Rahmen eines analytischen Erzählens Auskünfte hinausgezögert werden, so zögert auch die Minnedame mit der Forderung, dass zunächst Dienste erbracht werden müssen, den Lohn für den Ritter hinaus. Dies spricht neben Sigune (141,20-141,21) beispielsweise Belacane mit Blick auf Isenhart, der um sie warb, aus: *‚nu hât mîn schamndiu wîpheit / sîn lôn erlenget'* (27,9-27,10).

---

[473] Vgl. Kapitel 2.2.2.1.1., S. 61.

[474] Yeandle, Stellenbibliographie zum ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, http://wolfram.lexcoll.net/conc/index.htm, Stand 03.11.2012; Hall, A complete concordance to Wolfram von Eschenbach's *Parzival*, S. 103. Die digitale Datenbank MHDBDB gibt für den Ausdruck *gegenwort* ausschließlich die beiden Belegstellen im ‚Parzival' an (Pütz/Schmidt/Springeth, Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank, http://mhdbdb.sbg.ac.at:8000/index.html, Stand 05.11.2012; vgl. auch Benecke/Müller/Zarncke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Band 3, S. 808); darüber hinaus ist die Verwendung in einer Chronik (Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Band 1, Sp. 782) sowie in den Werken Heinrichs des Teichners (Gärtner et al., Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz, S. 114) bezeugt.

Das Entgegenkommen einer Dame mit Blick auf einen um Minne werbenden Ritter erscheint somit als Äquivalent der Auflösung analytischen Erzählens. Die Parallelsetzung des Minnedienstschemas mit dem analytischen Erzählen bzw. mit dem eng verwandten Prinzip der göttlichen Gnade liegt dabei durchaus nahe: Wie der unter seiner Unwissenheit und der damit einhergehenden Spannung leidende Rezipient einer analytischen Erzählung einzig auf die Gabe der zurückgehaltenen Information hoffen, wie auch der reuige Sünder seine Zuversicht einzig auf die (nicht zwingend erfolgende) Gnade Gottes ausrichten kann, so erscheint der Ritter, der um Minne wirbt und dient, in vollkommener Abhängigkeit von seiner Dame.[475] „Überhaupt vergegenwärtigt man sich im Mittelalter das Verhältnis Herrscher/Vasall parallel zum Verhältnis Gott/Mensch, gerade hinsichtlich der Huld- und Gnade-Beziehungen.“[476] Die höfisch-literarischen Konzepte des Minneverhältnisses zwischen Dame und Ritter, die den Mann in einem Dienstverhältnis gegenüber der Umworbenen sehen, lehnen sich an den Kennzeichen von Herrschaftsbeziehungen und damit an dem Verhältnis des Menschen zu Gott an.

Wiederholt formulieren Figuren im ‚Parzival‘ den gnadenhaften Charakter des ersehnten Entgegenkommens durch die Dame, so beispielsweise Trevrizent in der Rückschau auf sein Leben vor dem Gang in die Einöde: *‚mîn leben ich dar ûf zierte, / daz mir genâde tæte ein wîp.‘* (458,10-458,11)[477] Auch der Begriff *helfe* bezeichnet neben dem wohlmeinenden Entgegenkommen Gottes (z.B. 462,11-462,17) auch jenes einer Dame (z.B. 731,25-731,30). „Behind very much of the love-literature of the High Middle Ages there lurks the notion that noble *minne* is a mediatory substitution for the loyal love of God.“[478] Deutlich zeigt sich dies etwa in der Blutstropfenepisode: Hier verliert sich Parzival – ganz in Gedanken an seine Ehefrau – in einer „Art Versenkungszustand, der erlebnismystische Züge trägt.“[479] Zugleich wird das Verhältnis zwischen Gott und Gläubigem als Minnebeziehung gewertet: Der bußwandelnde Kahenis und seine Familienmitglieder *minnent* (450,19) Gott. Eine entsprechende Haltung fordert Trevrizent von Parzival (456,19), bevor er seinem Neffen Gott als den *‚wâren minnære‘* (466,1) beschreibt.

Unterstrichen wird die Verwandtschaft zwischen dem Dienst an Gott und jenem an der Minnedame im ‚Parzival‘ zudem dadurch, dass sich in beiden Dienstverhältnissen ungeachtet

---

[475] Auch Knaeble sieht eine Analogie zwischen dem höfischen Minnedienst und der Hoffnung auf göttliche Gnade. (Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 155.)
[476] Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, S. 435. Vgl. auch Althoff, Huld, S. 199-202.
[477] Vgl. zudem 168,30; 405,29; 406,16; 587,21; 615,2; 722,20; 768,12.
[478] Clifton-Everest, Knights-Servitor and Rapist Knights, S. 315.
[479] Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 305; vgl. auch Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 117.

der Herausforderungen, die sich dem Dienstleistenden stellen, ein *wenken* verbietet: Parallel zu den Rezipienten der analytischen Erzählung des extradiegetischen Erzählers, die dem *wenken* der Erzählung – d.h. den Haken und Wendungen – folgen müssen, ohne in der Rezeption zu *wenken*, parallel auch zu jedem Gläubigen, der die unbegreifbaren Entscheidungen Gottes annehmen und unbeirrbar an dem Vertrauen auf die Gnade Gottes festhalten muss, so darf sich auch der minnende, werbende Ritter kein *wenken* gegenüber der den Lohn zurückhaltenden Dame erlauben.

> *‚lât iu liep sîn diu wîp:*
> *daz tiwert junges mannes lîp.*
> *gewenket nimmer tag an in:*
> *daz ist reht manlîcher sin‘* (172,8-172,12),

mahnt Gurnemanz Parzival, als er diesem die Konventionen der arthurisch-ritterlichen Gesellschaft nahebringt. Der Held hält sich an den Rat und setzt ihn in seiner Beziehung zu Condwiramurs mustergültig um: *er pflac der wâren minne / gein ir gar âne wenken.* (283,14-283,15) Zwar zeigt sich Parzival gewillt, anderen Damen ritterlich behilflich zu sein, doch verweigert er in treuem Festhalten an seiner Frau explizit jeden Dienst um Minne. Dies zeigt sich etwa anhand der Zurückweisung Orgeluses, die ihn als Kämpfer für sich gewinnen möchte (619,3-619,11), und in der Begegnung mit Repanse de schoye:[480]

> *‚wan stüende ir gemüete*
> *daz si dienst wolde nemn!*
> *des kunde mich durch si gezemn,*
> *und doch niht durch ir minne:*
> *wan mîn wîp de küneginne*
> *ist an ir lîbe alse clâr,*
> *oder fürbaz, daz ist wâr.‘* (246,14-246,22)

Die Liste der Parallelen zwischen der Gnade Gottes und jener, die eine Dame ihrem Ritter gewährt, lässt sich weiter fortsetzen: Wie sich das göttliche Erbarmen letztlich dem Verständnis des Menschen entzieht, so lässt sich auch die Erfüllung der Liebe zumindest

[480] Auch an anderen Stellen erscheint dieses Gebaren als Charakteristikum des Helden (vgl. z.B. 732,1-732,7). Später formuliert der Held selbst sein unbedingtes Festhalten an Condwiramurs (733,13-733,15). Zugleich zeigt sich hier – neben der eindringlich vor Augen geführten „Ausschließlichkeit der Liebesbeziehung“ (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 309, Anm. 101) – ein weiterer wesentlicher Aspekt des Minnekonzepts des ‚Parzival‘: „Der Prozess der zwischenmenschlichen Bewährung ist bei Wolfram mit dem Tag der Eheschließung nicht zu Ende [...], was bedeutet, dass Minnedienst sowohl vor als auch nach der Gewinnung der Frau einen wesentlichen Teil der Beziehung zwischen den Liebenden ausmacht.“ (Ebd., S. 197.) Grundlegend für das vorbildliche Verhalten Parzivals wirken dabei die Belehrungen des Gurnemanz (172,8-172,12). Erst an dieser Stelle gelangt der Sohn Herzeloydes zu einem Verständnis des Minnedienstes, dessen Unkenntnis zuvor in der Gewalttat gegen Jeschute ihren Ausdruck fand.

sprachlich nicht fassen, sondern nur erleben. „Da, wo sich ein Liebespaar in der geschlossenen Kammer findet, hört man kein Wort. Sei es [...] Gahmurets Liebesspiel mit Belakane oder Herzeloyde (Parz.44,2-30; 99,30-100,18), sei es die Versöhnungsvereinigung von Orilus und Jeschute (Parz.273,15-22), die Münder werden nur von Küssen abgenützt, zwischen den Liebenden hat kein Wort Platz. [...] Genauso still und wortlos vollzieht sich die Liebe zwischen Parzival und Condwiramurs, nachdem sie sich in Anwesenheit der Kinder, Kyots und der Dienerinnen verbal begrüsst hatten (Parz.801,30-802,10). [...] Die engste Intimität kennt keine Sprache.“[481] Jedes Wort, das in der Intimität fällt, schafft, wie Schnyder darlegt, entsprechend Distanz – so etwa, wenn Condwiramurs Parzival mitten in der Nacht aufsucht: „Die als Minneszene angelegte Begegnung wird zur vertraulichen Unterredung unter Freunden“[482].

Eine Unerreichbarkeit der verehrten Dame stößt den Ritter zudem in eine ähnlich leidvolle Existenz, wie sie Anfortas erlebt, der fern der Gottesgnade in todesgleichem Sein gefangen ist. *‚ich trage den lebendigen tôt, / sît ich von ir gescheiden bin‘* (213,22-213,23), bemerkt etwa Clamide anlässlich der Hochzeit Parzivals und Conwiramurs, da diese Heirat jede Möglichkeit Clamides, die Dame für sich zu gewinnen, endgültig zunichtemacht. Die Minne-Ehe hingegen besitzt die Macht, das Seelenheil zu sichern:

> *‚wert ir erfundn an rehter ê,*
> *iu mac zer helle werden wê,*
> *diu nôt sol schiere ein ende hân,*
> *unt wert von bandn aldâ verlân*
> *mit der gotes helfe al sunder twâl.‘* (468,5-468,9)

Trotz der Parallelen gibt es jedoch Differenzen zwischen der Gnade Gottes und jener der *frouwe*: Während anhand des Wegs des Helden Parzival eindringlich verdeutlicht wird, dass sich das Erbarmen des Herrn nicht erkämpfen lässt, kann das, was die um Minne dienenden Ritter als Lohn erhoffen, teilweise durchaus mit Gewalt erzwungen werden. So treten sowohl Meljacanz als auch Urjans als Vergewaltiger in Erscheinung. Die Forderung nach bzw. Verhängung der Todesstrafe mit Blick auf die beiden Frauenschänder (343,25-343,30; 524,28-524,29) belegt dabei, obgleich die tatsächliche Ahndung mitunter ausbleibt,[483] die Verurteilung dieser Taten durch die arthurisch-ritterliche Gesellschaft. Sie gelten als Ausdruck der *unfuoge* (343,25) – ein *kranker sin* (525,20) liegt ihnen zugrunde:

[481] Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 359-360.
[482] Ebd., S. 361.
[483] Auf die Rolle, die Gawan im Zuge des Prozesses gegen Urjans spielt, wird noch näher einzugehen sein (vgl. S. 182, 192).

Bezeichnenderweise handelt es sich bei Urjans und Meljacanz – neben Lähelin, „der anderer Könige Länder raubt, der ihre Untertanen schikaniert und umbringt, der seine Gegner tötet und beraubt“[484] – um die einzigen „außer-arturischen Ritter des Hauptteils, [...] die im Lauf der Romanhandlung nicht pazifiziert und dem Artusrittertum hinzugewonnen werden.“[485]

Die Fälle von Notzucht belegen, dass die Gnadenhaftigkeit der Minne bzw. die Unerkämpfbarkeit des Lohns, die darin zunächst einmal implizit ist, kein absolutes Faktum darstellt. Stattdessen erweist sie sich in mancher Hinsicht als menschliches, soziales Konstrukt, als gesellschaftliche Spielregel, deren Einhaltung von einem wohlerzogenen Ritter erwartet wird. Dies wird auch am Beispiel des Meljanz offenbar, dessen Versuch, seine Geliebte Obie mit einem Krieg gewaltsam zu erobern, als Fehlverhalten und *hôchvart* (348,6-348,30) bewertet wird. Sein Verhalten wird, wie Lienert darlegt, zudem in die Nähe des Vergehens des Meljacanz gerückt, der sich der Frauenschändung schuldig gemacht hat: „Die Grenzen von Minnekrieg und Vergewaltigung sind fließend; darauf verweist vor allem die Verbindung von Meljanz und Meljakanz durch militärisches Bündnis, Verwandtschaft und gleichklingendes Namensmaterial.“[486]

Zugleich wird das Gebaren Obies nicht weniger kritisch beurteilt: Die Dame schiebt den Lohn für die Minnedienste des Meljanz explizit ins Unendliche hinaus. Sie betont, dass selbst nach Jahren der ritterlichen Taten um ihrer Liebe willen eine Gewährung dieser Liebe noch immer zu früh käme (346,14). Mit Annore und Galoes wählt sie sich zudem ein Liebespaar zum Vorbild, in dessen Beziehung es nie zur Lohngewährung gekommen ist, sondern die beide Partner in den Tod geführt hat: Der Ritter starb in einer Tjost im Rahmen des Minnedienstes, die Dame aus Kummer um den Geliebten. Indem Obie sich dieses Paar zum Vorbild wählt, zeigt sie sich entsprechend von einem Verständnis eines positiven, gesellschaftsstabilisierenden Geschlechterverhältnisses weit entfernt.[487] Ihre daraus resultierende Verweigerung des Lohns bringt große Not über Bearosche, das sich der Belagerung des Abgewiesenen ausgesetzt sieht: Lippaut ist gezwungen, sich der Aggression des eigenen Lehnsherrn – den er zudem selbst aufgezogen hat – zu erwehren.[488] Anschaulich wird die Brisanz vor Augen geführt, die dem übermäßig langen Zurückhalten des

[484] Brunner, Artus der wise höfsche man, S. 67.
[485] Ebd., S. 68. Vgl. zudem Dimpel, *er solts et hân gediuhet nider*, S. 253-258.
[486] Lienert, Zur Diskursivität der Gewalt in Wolframs ‚Parzival‘, S. 227, Anm. 26.
[487] Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 22-23. Wie Young betont, erscheint dieses defizitäre Verständnis der Liebe aufseiten Obies und Meljanz’ mit dem jugendlichen Alter der beiden verknüpft, das wiederholt unterstrichen wird (Young, Obie und Obilot, S. 245).
[488] Meljanz reagiert, wie Schmid darlegt, auf die Ablehnung durch Obie, indem er die mit dem Minnedienstschema verbundene „Konvention, derzufolge Obie Herrin wäre, mit dem handfesten Herrschaftsverhältnis konfrontiert, in dem Meljanz der Herr ist“ (Schmid, Obilot als Frauengeber, S. 48).

Entgegenkommens durch die Dame innewohnt. Diese Brisanz zeigt sich zudem eindringlich an dem Unheil jener Ritter, die im Dienst ihrer *frouwe* gestorben sind, ohne jemals erhört worden zu sein.

> *daz si im ir minne nie gebôt,*
> *des lager nâch ir minne tôt.* (16,4-16,10)
> *‚unvergolten dienst im tet ze wê‘* (53,2),

heißt es etwa über Isenhart, den Ritter, der um Belacane geworben hat. Viele andere Ritter teilen sein Schicksal.

Den Hintergrund der schwierigen Gradwanderung, die Damen zu bewältigen haben, sobald sie die Minnedienste eines Ritters annehmen, beschreibt Brackert: Die „Frauen [...] müssen nach Männern suchen, die sie zu beschützen vermögen, also möglichst starke, mächtige Ritter, die im Kampf ihren Mann stehen, deren gewaltige aggressive Potenz Schutz garantiert und durch deren Dienst ihr eigenes stolzes Selbstwertgefühl so hoch wie möglich gesteigert wird. Andererseits sind aber gerade diese Ritter, [...] um so stärker sie in die ritterliche Bewährungswelt und in die Welt der ‚aventiure‘ integriert sind, um so gefährdeter“.[489] Entsprechend groß ist die Verantwortung der Damen für den um sie werbenden Ritter.[490]

Folgerichtig klagt beispielsweise Sigune sich selbst im Anschluss an den Tod Schionatulanders, der in ihrem Dienst gestorben ist, an – mit Worten, die an die Verurteilung der Frauenschänder erinnern: *‚ich hete kranke sinne, / daz ich im niht minne gap‘* (141,20-141,21). Zu spät gelangt die Figur zur Einsicht in die fatalen Konsequenzen einer nicht rechtzeitig erfolgten bzw. gänzlich verwehrten Erhörung des werbenden Ritters – d.h. die Konsequenzen eines Beendens der Lohnzurückhaltung, das den richtigen Zeitpunkt verfehlt. Diese Einsicht sowie die unterschiedlichen, revisionsbedürftigen Interpretationen hinsichtlich der Spielregeln der Liebe, die gerade in dem Konflikt um Bearosche miteinander kollidieren, tragen dazu bei, eben diese Spielregeln umso schärfer zu konturieren. Dabei findet letztlich jene Konvention der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft ihre Bestätigung, die neben Gawan (515,17-515,23) beispielsweise auch Meljanz formuliert: *‚genâde doch bîm dienste stêt, / swer triwe rehte mezzen wil.‘* (346,22-346,23)[491]

---

[489] Brackert, „der lac an riterschefte tôt.“, S. 147.
[490] So auch Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern, S. 250.
[491] Die gesellschaftlichen Bedingungen, die die Dame geradezu zwingen, den Dienst eines Ritters letztlich zu belohnen, schildert Pratelidis: „In der Artuswelt wird der Status der einzelnen Frau über den sie begleitenden Mann definiert, die Frauen sind am Artushof erst durch die Begleitung eines Ritters voll gesellschaftsfähig. Infolgedessen wertet es eine Frau als Herabsetzung ihres *prîses*, wenn ihr kein *amîs* zur Seite steht (216,23-25), und das wohl nicht zu Unrecht, denn ohne *amîs* dürfen die Frauen nicht an der Festgemeinschaft der Tafelrunde teilnehmen (776,17-24). Die gesellschaftliche Anerkennung der Frau hängt [...] wesentlich davon ab, ob sie den

Wie negativ ein Vergehen gegen die Konventionen des Minnedienstschemas bewertet wird, zeigt der Gebrauch des *sünden*-Begriffs durch Angehörige der arthurischen Welt: „Gawan verwendet zweimal den Begriff *sünde*: Einmal bezeichnet er es als *sünde*, wenn ein Ritter ohne vorherige Dienstleistung nach der Minne einer Frau strebt (511,11-14), das andere Mal nennt er es eine *sünde*, wenn eine Frau den Minnedienst eines Ritters mit Verachtung straft (524,2-4). Diese Beispiele zeigen, daß im arturischen Bereich der Begriff *sünde* verwendet wird, um einen Verstoß gegen die ritterlich-höfischen Konventionen des Minnedienstes anzuzeigen“[492].

Damit ist die Nichtgewährung des Entgegenkommens durch die Dame – sobald diese den Dienst eines Ritters angenommen hat –[493] insgesamt lediglich eine theoretische Möglichkeit, mit der die *frouwe* (für eine begrenzte Zeit) spielen kann, die aber letztlich nicht realisiert werden soll bzw. darf. Vor dem Hintergrund der Analogie zwischen der Lohnzurückhaltung der Dame und der analytischen Hinauszögerung von Informationen im Rahmen analytischen Erzählens wohnt dieser Darstellung des Minnedienstschemas dabei unter anderem auch eine poetologische Dimension inne, indem sie sich als Reflexion des Erzählkonzepts im Sinne einer Warnung vor zu lange währender Informationszurückhaltung verstehen lässt.

4.3. Das *wenken* Gawans

Das Minnedienstschema stellt eine zentrale Thematik der Gawanbücher dar.[494] Die Stationen, die den Weg des Ritters vom Artushof nach Schastel marveil markieren, werden durch die

---

ritterlichen Dienst eines Mannes mit ihrer Liebe belohnt, was Artus als unablösliche Pflicht jeder Frau bezeichnet (767,20-30).“ (Pratelidis, Tafelrunde und Gral, S. 88.)

[492] Ebd., S. 181.

[493] Der Umstand, dass die Dame es einem Ritter verweigern kann, ihn in ihren Dienst zu nehmen, wird an verschiedenen Stellen angesprochen. So stellt der extradiegetische Erzähler fest: *guot wîp man nie gezürnen sach, / ob wert man nâch ir helfe sprach: / si hât versagen unt wern bevor* (766,9-766,11; vgl. zudem beispielsweise 641,5-641,7).

[494] Vgl. zum Stellenwert der Thematiken der Minne sowie der Geschlechterrollen und -beziehungen für den Weg Gawans Bumke, Geschlechterbeziehungen in den Gawanbüchern von Wolframs ‚Parzival‘; Zimmermann, Untersuchungen zur Orgeluseepisode in Wolfram von Eschenbachs *Parzival*; Dimpel, Dilemmata; Draesner, Wege durch erzählte Welten, S. 297-376; Clifton-Everest, Knights-Servitor and Rapist Knights; Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘. Auch wenn im Rahmen der Untersuchung intradiegetischen analytischen Erzählens insbesondere die Darstellung des Minnedienstschemas in den Vordergrund rückt, soll keinesfalls die Bedeutung anderer Thematiken für die Gawanbücher negiert werden: Verwiesen sei hier beispielsweise auf die Erörterung der Konventionen, die den Umgang mit Rittern, die (vermeintlich) eine Schuld auf sich geladen haben, regeln (vgl. Kapitel 2.2.2.2.1.), sowie die Diskussion des Verhältnisses zwischen der Macht des Königs und jener der Fürsten (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 40, sowie Mohr, Landgraf Kingrimursel, S. 33-37). Darüber hinaus wird in den Gawanbüchern der kritischen Darstellung „krankhafte[r] Ausformungen“ (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 79) des Rittertums, wie sie etwa die selbstauferlegten Kampfesregeln der Ritter Lischoys Gwelljus, Florant und Gramoflanz illustrieren, ein breiter

Begegnung mit Damen bestimmt, die Gawan Minnelohn in Aussicht stellen bzw. von denen der Held sich Minne erhofft. Vor dem Hintergrund des Befundes, dass um Minne dienende Ritter vor ähnlichen Herausforderungen stehen wie die Rezipienten analytischen Erzählens und die Figuren damit potentiell zur Reflexion dieser Herausforderungen sowie der Wirkungen analytischen Erzählens herangezogen werden können, stellt sich die Frage, inwiefern Gawan in der Lage ist, die Herausforderungen des Minnedienstes zu meistern: Vermag er dem Verhalten der Damen in angemessener Weise zu begegnen oder erweist er sich – ähnlich wie Parzival – (zunächst) als *tump*, indem er es an den Tugenden, die im Rahmen des Minnedienstes wie der Rezeption analytischen Erzählens erforderlich sind, vermissen lässt? Wohnt seinen Interaktionen mit den verschiedenen Damen eine reflexive Bedeutung mit Blick auf das poetologische Konzept des ‚Parzival' inne? Um diese Fragen zu beantworten, ist es notwendig, die Begegnungen Gawans mit den Damen näher in den Blick zu nehmen.

Auf seinem Ritt zum Zweikampf gegen Kingrimursel macht Gawan in Bearosche Halt. Dort trifft er auf die junge Obilot: Obwohl sie, wie der Ritter feststellt, im Grunde noch zu jung ist, um Minne zu gewähren, verspricht sie dem Helden Lohn für ritterliche Taten, die dieser in den Kämpfen um Bearosche vollbringen soll. Sie stellt Gawan damit vor eine Aufgabe, die jener der Adressaten analytischen Erzählens gleicht, da sie Lohn ankündigt, diesen aber mit Verweis auf die zunächst zu leistende Bewährung hinauszögert. Zwar scheint ihr geringes Alter eine zeitnahe Gewährung ihrer Liebe auszuschließen, doch sieht nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Familie sie in der Rolle der (Lohn hinauszögernden) Minnedame. Dies wird anhand eines Gesprächs zwischen dem Vater Obilots und seiner Gattin deutlich:

diu alte herzogîn sprach sân
‚waz welt ir mînes guotes hân?'
‚frouwe, sît irs uns bereit,
Obylôt wil bezzer kleit.
si dunket si's mit wirde wert,
sît sô werder man ir minne gert
und er ir biutet dienstes vil' (374,13-374,19).[495]

Raum zugestanden und die Praxis des ritterlichen Kräftemessens, das einzig um des Ruhmgewinns willen ausgetragen wird, durch den extradiegetischen Erzähler problematisiert (ebd., S. 76-80, 100).

[495] Emmerling betont, dass „Obilot höfische Kleidung erhält, also offiziell vom Kind zur Dame erhoben wird [...] (375,4f.)". (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 19; vgl. auch Mergell, Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen, S. 257-258.) Obilots (theoretische) Einsicht in die Bedeutung der Minne offenbart sich zudem, wenn die junge Dame die Identitätsverschmelzung Gawans mit ihr im Kampf beschreibt – eine Vorstellung, die an die Worte des Gurnemanz erinnert, der die Einheit von sich liebenden Partnern hervorhebt. (So auch Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des

Zunächst kommt Gawan den Verpflichtungen eines Minneritters nach, indem er sich (erfolgreich) unter die Streiter Bearosches mischt. Im Anschluss hieran gelingt es ihm, die streitenden Liebenden Obie und Meljanz miteinander zu versöhnen und die Ordnung der Gemeinschaft Bearosches wiederherzustellen.[496] In der Folge läuft das Gebaren Gawans allerdings den Anforderungen des Minnedienstschemas zuwider: Noch einmal betont er seine Ergebenheit gegenüber Obilot, bevor er sie einer Puppe gleich an sich drückt (395,22-395,23), sie, die ihm verzweifelt nachweint, zurücklässt und weiterzieht. Gawan scheint die Beziehung zu Obilot einzig als Spiel zu begreifen,[497] beachtet jedoch nicht, dass sich diese Beziehung aus der Perspektive der Dame gänzlich anders darstellt.

Der Ritter wird den Erwartungen Obilots damit ebenso wenig gerecht wie den Hoffnungen Antikonies, die er kurz nach dem Abschied von Obilot trifft: Nach seiner Ankunft in der Stadt Vergulahts bittet Gawan die Schwester des Königs um (Liebes-)Gnade: *ouch bat er si genâden vil.* (405,29) Ohne Dienst hofft er diese zu erhalten und beweist damit ein fundamentales Unverständnis gegenüber den Prinzipien des Minnedienstschemas. Dies wird herausgestellt, indem Antikonie diese Prinzipien anspricht, denen zufolge der Lohn nicht sofort gewährt, sondern mit Verweis auf zu erbringenden Dienst zunächst zurückgehalten wird: Sie merkt gegenüber ihrem Gast kritisch an, dass dieser *‚an sô kurzer zît /* [...] *minne hân‘* (406,10-406,11) möchte.

Gawan jedoch ignoriert diesen Hinweis: Die sich anschließende Konversation beschränkt sich auf immer eindringlicheres Begehren seiner- und schwächer werdende Abwehr ihrerseits. „Wie ein *vil kranker ar* (407,1) stürzt er sich auf seine Beute, *den grôzen strûz* (406,30). Diese Bildlichkeit Wolframs unterstreicht das Unhöfische an Gawans Verhalten, denn der Adler symbolisiert im Mittelalter die unedle Jagd auf leicht zu erlegende Beute.“[498] Das Gespräch findet seinen Abschluss in einer Szene, die ein hinzukommender

---

‚Parzival‘, S. 18-21.) Obilot sieht „ihr Tun von Anfang an [...] als aufrichtiges Werben um Gawan.“ (Ebd., S. 24, Anm. 43.)

[496] Auf das sich hier zeigende heilsame Potential des Ritters wird noch zurückzukommen sein.

[497] Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 20.

[498] Ebd., S. 52; vgl. auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 348, sowie Clifton-Everest, Knights-Servitor and Rapist Knights, S. 300. Coxon sieht den Bruch mit den arthurisch-ritterlichen Verhaltensweisen zudem durch den schwankhaften Anstrich der Begegnung Gawans und Antikonies verdeutlicht: „Gawans Redegewandtheit im Gespräch mit Antikonie (*ich sage iu, frouwe, daz ich pin / mîner basen bruoder suon*; 406,14f.) ist unverkennbar diejenige eines verschlagenen Schwankhelden, und schwankhaft [...] wirkt auch der Kampf mit Schachbrett und -figuren: d.h. wenn Gegenstände, die unter normalen Umständen zur Demonstration intellektueller Fähigkeiten und adliger Gesinnung dienen, als Waffen in einem Konflikt benutzt werden, der unmittelbar aus dem vollkommenen Verlust höfischer *zuht* entsteht.“ (Coxon, Der Ritter und die Fährmannstochter, S. 117-118.) Zwar ist die Niederschrift der mittelhochdeutschen schwankhaften Mären später anzusetzen als die Entstehung des ‚Parzival‘, doch ist von einer mündlichen Tradition auszugehen, die dem Publikum Wolframs bekannt war. (Ebd., S. 119.)

Ritter (ungerechtfertigterweise) als Vergewaltigung seiner Herrin wertet.[499] Nach Beseitigung der entstehenden Konflikte verpflegt die Königin Gawan – *der ir ze herzen lac* (423,8) – sorgsam. „Für die Charakterzeichnung Antikonies ist es von Bedeutung, dass [...] es auf ihrer Seite über ein oberflächliches Minne-Abenteuer hinaus zu einer emotionalen Bindung gegenüber Gawan gekommen ist: *in strît si sêre weinde / wol si daz bescheinde, / daz friwentlîch liebe ist stæte.* (409,19-21) Den Artusritter dagegen scheint zunächst einzig Antikonies erotische Ausstrahlung zu betören: durch die Augen Gawans wird Antikonie anhand grotesker Bilder auf ihre Körperlichkeit reduziert (409,23-410,4).“[500] Der Protagonist beantwortet die Zuneigung der Königin zwar mit dem Versprechen, von nun an seine ritterlichen Taten ganz ihr widmen zu wollen, doch muss sie kurz darauf weinend hinnehmen, dass Gawan davonreitet. So erweist sich auch diese Beziehung Gawans zu einer Dame als überaus vergänglich, obwohl sie in mancher Hinsicht gegensätzlich zu jener zu Obilot angelegt ist: Auf ritterlichen Dienst ohne Wunsch nach Belohnung in Form von Liebe folgt hier das Verlangen nach Sinnlichkeit ohne vorhergehenden Dienst.[501] In beiden Fällen handelt Gawan dem Minnedienstschema zuwider, auf das sich die Damen in ihrem kommunikativen Verhalten (zunächst) stützen. Der Umstand, dass Obilot und Antikonie nicht gänzlich dem Ideal einer Minnedame entsprechen – die eine ist zu jung, die andere ist schließlich bereit, ihr Liebe auch ohne Dienst zu gewähren –, mildert zwar möglicherweise den Schatten, der auf den Ritter fällt. Dass die Umsetzung der Konventionen jedoch nicht primär an den Damen scheitert, darauf deuten nicht zuletzt die Parallelen hin, die sich zwischen Gawan und Antikonie einerseits und Eneas und Dido andererseits ergeben:[502] Diese legen es nahe, Gawans Verhalten in der Minne vor dem Hintergrund des Gebarens, das Eneas der Königin Karthagos gegenüber zeigt, zu bewerten: Ähnlich wie Eneas in der Beziehung zu Dido fehlt

---

[499] In Abgrenzung zu älteren Forschungsbeiträgen, die Antikonies Verhalten als unhöfisch bewerten, stellt Zutt dar, wie sehr der extradiegetische Erzähler darauf achtet, die Vollkommenheit der Königin herauszustreichen (Zutt, Gawan und die Geschwister Antikonie und Vergulaht, S. 108-111). Sie verweist in diesem Kontext u.a. auf eine Änderung Wolframs gegenüber seiner Vorlage: „Bei Chrestien macht der Ritter, der Gauvain erkennt, der Schwester des Königs Vorhaltungen wegen ihres Verhaltens – bei Wolfram richten sich die Vorwürfe gegen Gawan.“ (Ebd., S. 99.) Sorgfältig führt der Erzähler auch die sehr aktive Rolle der Dame im Rahmen der Auseinandersetzungen Gawans mit dem Gefolge Vergulahts sowie im Zuge der Diskussionen um das Verhalten des Königs auf die *triuwe* Antikonies zurück. Während die Dame entlastet wird, erscheint Gawan in ein tendenziell negatives Licht gerückt.

[500] Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 44.

[501] Blamires, Characterization and Individuality in Wolfram’s ‚Parzival‘, S. 405, sowie Mergell, Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen, S. 266.

[502] „Wie sich Karthago dem Helden Äneas darbot, so liegt [...] Schanpfanzun vor Gawan. [...] Durch die spezifische Konstruktion des intertextuellen Verweises erscheint er als ‚zweiter Äneas‘. [...] Antikonies Worte zu Gawan (406,3ff.) ähneln denen Didos zu Äneas (*Eneit*, 539ff., 570f.); die Zeilen, in denen Gawans und Antikonies zärtliche Umarmung beschrieben wird, lassen sich zu der Szene, in der Äneas Dido unter seinen Mantel nimmt, um sie vor einem Unwetter zu schützen (*Eneit*, 1834ff.), in Bezug setzen. Diese Hinweise belegen, daß Veldekes *Eneit* eine durchgängige Folie zumindest für den Antikonie betreffenden Teil des VIII. Buches bildet.“ (Draesner, Wege durch erzählte Welten, S. 315-315.)

es Gawan zum Zeitpunkt seiner Begegnung mit Antikonie am Verständnis dessen, was Minne bedeutet. In Wolframs Roman bedeutet dies unter anderem: Es fehlt dem Helden an der Einsicht, dass sich in der Minne – ebenso wie in der Rezeption analytischen Erzählens – jedes *wenken* verbietet.

Mit seiner Unbeständigkeit bestätigt Gawan das Bild, welches Keie von ihm zeichnet. Dieser beschreibt den Artusneffen als unsteten Geist, der so unruhig von einem Ort zum nächsten springt, dass man ihn kaum zu fassen vermag:

> *‚wart abe ie sô werder man geborn,*
> *getorst ich des gelouben hân,*
> *sô von Norwæge Gâwân,*
> *ziu dar nâher! holt in dâ!*
> *sô ist er lîhte anderswâ.*
> *wil er wenken als ein eichorn,*
> *ir mugt in schiere hân verlorn.‘* (651,8-651,14)

Keie, dessen Urteilskraft trotz seiner traditionellen Rolle als „Schandmaul des Artushofs“[503] durch den Erzähler explizit gelobt wird (296,22-297,14), benennt die Eigenheit zu *wenken* als kennzeichnend für Gawan. Die Fähigkeit zu *wenken* wird, wie herausgearbeitet wurde, im ritterlichen Kampf geschätzt. Im Rahmen der Rezeption analytischer, hakenschlagender Erzählungen ist ein entsprechendes Verhalten jedoch unangebracht. Dies gilt für den Zuhörer des extradiegetischen Erzählers ebenso wie für den Gläubigen gegenüber Gott und für den Ritter in seiner Beziehung zur Dame.[504] Das Gottvertrauen Gawans steht dabei außer Frage: Es wird immer wieder herausgestellt und zeigt sich insbesondere in Situationen, in denen unterschiedliche Erwartungen an den Ritter herangetragen werden, die nur schwer zu vereinbaren sind (350,5-350,15; 392,30-393,2; 431,6-431,8; 514,21).[505] Während er in der Beziehung zu Gott in keinem Moment zu *wenken* droht, zeigt er gegenüber Damen eine große Unbeständigkeit.

Diese deutet sich bereits in der Szene seines ersten Auftritts an. Hierin betrachtet er Parzival, der – in Gedanken bei seiner Ehefrau – in den Anblick dreier Blutstropfen, die auf den Schnee gefallen sind, versunken ist. Zwar erkennt Gawan, dass es die Liebe ist, die Parzival fesselt, doch verkennt er zugleich grundlegend den Charakter dieser Liebe, da er diese mit einer flüchtigen Liebesbeziehung vergleicht, die er einst erlebt hat: *‚waz op diu minne disen man / twinget als si mich dô twanc‘* (301,22-301,23). In keiner Weise entspricht

[503] Pratelidis, Tafelrunde und Gral, S. 20.
[504] Vgl. Kapitel 2.2.2.2.1. und 4.2.
[505] Vgl. Johnson, Parzival and Gawan, S. 100-105.

das beständige Festhalten Parzivals an der Liebe zu Condwiramurs der schnell vergessenen Verehrung einer im Folgenden nicht weiter erwähnten Dame durch Gawan.[506] Dieser jedoch sieht diese Differenz, d.h. die Treue ohne jedes *wenken* als Kriterium, nicht. Entsprechend urteilt auch Schu: „Gegen alle Erwartung ist damit der Musterritter Gawan erst *traeclîche wîs*, was den tiefen Sinn von Minne betrifft"[507].

Die mangelnde Wertschätzung, welche der Ritter hinsichtlich der Prinzipien des Minnedienstschemas zeigt, offenbart sich auch in seinem Verhalten gegenüber dem Vergewaltiger Urjans: Einzig aufgrund der Bitte Gawans bleibt dem Täter die Todesstrafe erspart. Die Fürsprache des Ritters basiert dabei auf der Furcht vor einem möglichen Ansehensverlust:

> *‚er rief mich an (des twang in nôt)*
> *unt mant mich des daz er mir bôt*
> *sicherheit durch genesn.*
> *ich vorhte ân al mîn êre wesn,*
> *ob er verlür dâ sînen lîp.'* (527,23-527,26)

Ähnlich wie Parzival, der sich anlässlich seines ersten Besuchs auf Munsalvæsche an Konventionen klammert, die der Situation bzw. der analytischen Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft nicht angemessen sind, und auf diese Weise sein Unverständnis bezüglich des Prinzips der göttlichen Gnade demonstriert, hält Gawan an dieser Stelle an der Konvention, nach der dem Sieger einer Tjost eine Schutzpflicht gegenüber dem sich ergebenden Verlierer zukommt, fest, obgleich nahegelegt wird, dass diese Konvention ihre Gültigkeit eingebüßt hat: Urjans ist durch den König aus dem Ritterstand ausgestoßen und zu einem Rechtlosen erklärt worden (524,24-524,25). Zudem ist, wie Nellmann festhält, fraglich, „[o]b *sicherheit* [...] von einem auf handhafter Tat ergriffenen Verbrecher überhaupt angeboten werden konnte"[508]. In dem hier unangebrachten Bemühen, die Regeln der *sicherheit* zu befolgen, vergeht Gawan sich an dem Recht der Dame bzw. der gesellschaftlichen Maßgabe, dass die Minne einer *frouwe* gewährt und auf eine gewaltsame Eroberung verzichtet werden muss.[509]

---

[506] So auch Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 346, sowie Mergell, der mit Blick auf die beiden Protagonisten von einer „kontrastierende[n] Minneauffassung" (Mergell, Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen, S. 258) spricht.
[507] Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 347.
[508] Nellmann, Stellenkommentar, S. 711.
[509] Der ‚Parzival' knüpft bei der Darstellung Gawans in vielfältiger Weise an die literarische Tradition an: In den Artusromanen Hartmanns von Aue zeigt sich die Figur in der „Rolle des Beschützers und Verehrers prinzipiell aller Frauen" (Schießl, Die Gawangestalt im ‚Wigalois', S. 108). Damit verbunden ist jedoch zugleich eine Bindungslosigkeit des Ritters (so auch Seelbach/Seelbach, Nachwort, S. 265). Während ein Leben als Ehegatte und Landesherrscher etwa Erec und Iwein als Zielpunkt – als Erfüllung jedes ritterlichen Weges und Suchens

Die Geringschätzung bzw. das Unverständnis des Minnedienstschemas steht dem Minneverhalten Parzivals diametral entgegen. Parzival scheitert allerdings – anders als Gawan – lange Zeit daran, der analytischen Kommunikationsweise Gottes gerecht zu werden. Entsprechend spricht Schu mit Blick auf Gawans und Parzivals Minneverständnis bzw. -wege und das Gottvertrauen der beiden Helden von einem „chiastischen Verhältnis“[510].

Beide Helden offenbaren in für sie jeweils spezifischen Kontexten die Unfähigkeit, jene Tugend zu zeigen, die der extradiegetische Erzähler seinen Rezipienten abverlangt und die er als besonders wertvoll und potentiell heilsfördernd beschreibt. Das Defizit der Protagonisten wird dabei durch intradiegetisches analytisches Erzählen bzw. durch das Verhalten der Minnedamen, das dem analytischen Erzählen analog erscheint, offengelegt, das damit als Prüfstein wirkt und eine wesentliche Funktion auf intradiegetischer Ebene erfüllt. Zugleich veranschaulicht das Unvermögen der Helden dem Publikum des ‚Parzival‘ die besondere Leistung, die es erbringt, wenn es der hakenschlagenden Erzählung folgt, ohne dabei zu *wenken.* – Dies dürfte dem Rezipienten durchaus schmeicheln und ihn darin bestärken, sich den nicht immer leichten Anforderungen, die die Rezeption des Erzählens des extradiegetischen Erzählers mit sich bringt, weiterhin zu stellen.

Die *tumpheit* Gawans erscheint dabei umso bedeutungsschwerer und fataler, da der Ritter sich parallel zu Parzival durch seine mangelnde Einsicht in die Anforderungen des

---

(Wehrli, Zur Identität der Figuren im frühen Artusroman, S. 55) – gilt, muss Gawan dies verwehrt bleiben, erscheint ein solches Ziel doch als seiner traditionellen Rolle des arthurischen Repräsentanten zuwiderlaufend und als außerordentliche Gefährdung der Stabilität des Artushofes: „Gawein verheiraten hieße [...] den ‚Bannerträger‘ des Artushofes aus dem Artushof entfernen und damit den Artushof selbst zu destruieren“ (Ebenbauer, Gawein als Gatte, S. 35-36). Dass zudem die Konzeption des Artushofes einer Heirat Gaweins innerhalb des arthurischen Kreises im Wege steht, darauf weist Ebenbauer hin: „Mitfühlende Autoren mögen den Artusrittern eine Freundin zur Seite gestellt haben. Grundsätzlich ist der Artushof dennoch eine Männerangelegenheit. Für Ehefrauen – ausgenommen Ginover – ist dort auf Dauer kein Platz.“ (Ebd., S. 36.) So bleibt Gawein einzig die Rolle dessen, der im Dienst aller Damen steht und sich entsprechend durch jene Rastlosigkeit auszeichnet, die im ‚Parzival‘ derart bedeutsam wird und die auch etwa in der ‚Crône‘ wieder aufgegriffen und als unveränderliches Charakteristikum der Figur Gawein bestätigt wird (vgl. Cormeau, ‚Wigalois‘ und ‚Diu Crône‘, S. 147-148). Der Vorwurf der Notzucht trifft Gawan dabei nicht nur im ‚Parzival‘ auffällig schnell (so auch Thomas, Sense and Structure in the Gawan Adventures of Wolfram’s ‚Parzival‘, S. 852), sondern scheint über Werkgrenzen hinweg an der Figur zu haften, wie etwa ein Blick auf den ‚Wigalois‘ Wirnts von Grafenberg (V. 1511-1513) nahelegt. (Vgl. zum Motiv einer problematischen Beziehung des Artusneffen zur Damenwelt auch Thomas, Wirnt von Gravenberg’s *Wigalois*, S. 78.) Und auch die allzu starre Fokussierung auf das eigene Ansehen findet sich bereits in anderen Werken mit der Figur verbunden: „Ausgerechnet Gawein ist es, der Iwein den Rat gibt, sich nicht zu *verligen*, sondern mit ihm auf Aventiurefahrt zu gehen (2770ff.). [...] Im Erbstreit der Töchter vom schwarzen Dorn prüft Gawein [...] den moralischen Aspekt überhaupt nicht und gewährt der älteren Schwester seine Hilfe, obwohl sie im Unrecht ist. Im ‚Lancelot‘ hängt Gauvain seine Ehre höher als die gebotene Hilfe für die entführte Königin und zögert folgerichtig, als es darum geht, den Schandkarren zu besteigen.“ (Dimpel, Dilemmata, S. 57.)

[510] Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*, S. 351. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass sich die Helden ihr jeweiliges Ziel beim Aufbruch vom Artushof gegenseitig benennen: Gawan empfielt Parzival der Hilfe Gottes an (331,25-331,30), Parzival hingegen rät seinem Gegenüber, auf die behütende Kraft der Minne zu vertrauen (32,10-332,14). Tatsächlich erinnert sich Gawan zu einem späteren Zeitpunkt an den Rat des Freundes und orientiert sich an diesem, indem er sich nach einigem Zögern in den Dienst Obilots stellt (370,18-370,19; 371,18-371,20).

Minnedienstes an dem Erbe seiner mütterlichen Vorfahren vergeht. Dieses definiert der extradiegetische Erzähler, an die *Frou minne* (585,5) gewandt, folgendermaßen:

> *muoterhalp al sîn geslehte*
> *daz stuont iu gar ze rehte* [...].
> *Mazadânes nâchkomn,*
> *von den ist dicke sît vernomn*
> *daz ir enkein iuch nie verliez.* (585,11-585,19)

Nicht nur haben die mütterlichen Ahnen Gawans stets der Liebe gedient, auch seien sie dieser selbst dann treugeblieben, wenn die Liebe Not über die Menschen gebracht hat (586,12-587,1). So wird die treue, leidensfähige Liebe ohne jedes *wenken* – als die einzig wahre Form der Liebe (532,10) – und somit auch die Fähigkeit, sich der Lohnhinauszögerung einer Minnedame gegenüber angemessen zu verhalten, zum Charakteristikum der Familie Gawans. Grundlegend wirkt dabei die Abstammung von Terdelaschoye, einer Fee (56,18-56,19). Diese hat die Liebe in Mazadan entfacht und damit für dessen Nachkommen vorgegeben (585,11-585,19).[511]

Wie Parzival ist es Gawan bestimmt, am Ende seines Weges das mütterliche Erbe einzulösen, indem er die gefangenen Verwandten rettet, die Geschlechtertrennung bzw. Liebesfeindlichkeit Schastel marveils aufhebt und sich im Minnedienst an Orgeluse bewährt. Das Erzählkonzept des ‚Parzival' wird auf diese Weise in ein besonders positives Licht gesetzt, da der Beweis jener Tugend bzw. Fähigkeit, die der extradiegetische Erzähler dem Publikum im Rahmen seines poetologischen Konzepts abverlangt, als ein Zielpunkt der Protagonisten markiert wird.

Für den Weg, der Gawan zu diesem Ziel führt, zeigt sich – wie auch im Falle Parzivals – das Informationen zurückhaltende Erzählen der Figuren von zentraler Bedeutung: Als sich Gawan anschickt, die durch Clinschor Gefangengesetzten zu befreien, erhält er von dem Fährmann nur vage Hinweise darauf, was ihn auf der Burg erwartet. Zugleich deutet das Gebot, das Pferd vor der Burg zurückzulassen, darauf hin, dass es keine ritterliche Tjost, sondern etwas Anderes, Ungewohntes ist, das dem Protagonisten bevorsteht:[512] *‚sol ich niht zorse rîten în?'* (561,13), verleiht der Ritter seiner Irritation Ausdruck.

Aus dem analytischen Erzählen Plippalinots ergibt sich für Gawan eine besondere Herausforderung, indem er gezwungen wird, die Befreiung der Damen anzugehen, ohne zu wissen, was ihn erwartet. Er nimmt die Ungewissheit an und meistert die Aufgaben, die sich ihm stellen. Diese fungieren, wie bereits die Informationszurückhaltung durch den Fährmann,

[511] Vgl. hierzu Wieshofer, Fee und Zauberin, S. 116-120.
[512] So auch Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 120-121.

als Prüfstein seiner Fähigkeit, jenes Verhalten an den Tag zu legen, das in der Rezeption analytischer Erzählungen gefragt ist. Dies offenbart sich in der Konfrontation mit dem Wunderbett:

> *der estrîch was gar sô sleif,*
> *daz Gâwân kûme aldâ begreif*
> *mit den fuozen stiure.* [...]
> *Immer, als dicke er trat,*
> *daz bette fuor von îner stat,*
> *daz ê was gestanden.* [...]
> *er dâhte ‚wie kum ich ze dir?*
> *wiltu wenken sus vor mir?‘* (566,27-567,8)

Dem Ritter gelingt der Sprung in das Bett, woraufhin die rasante Fahrt des Möbels sowie der Beschuss mit Steinen und Pfeilen folgt. Es findet sich an dieser Stelle eine Spiegelung des Rezeptionsverhaltens, das der extradiegetische Erzähler von seinen Zuhörern fordert: Diese sind aufgerufen, die wendungsreiche, als Prüfstein wirkende Geschichte, die *vor in wenken* (1,18) kann *rehte alsam ein schellec hase* (1,19), (mit-)leidend nachzuvollziehen. Analog dazu gestaltet sich die Herausforderung für Gawan, der einem Eichhorn gleich *wenken* kann, dieses Verhalten jedoch nicht allein in seinem angemessenen Kontext, d.h. im ritterlichen Kampf, sondern auch in der Beziehung zu Damen zeigt. Er muss das *wenken* des hakenschlagenden Wunderbettes im *stæten* Nachvollzug mitgehen, obwohl dies – neben Gottvertrauen (568,1-568,11) – ein hohes Maß an (sehr konkreter, physischer) Leidensfähigkeit verlangt.

Dass das Abenteuer auf Schastel marveil weniger auf aktive, kämpferische Bewährung zielt, sondern aufgrund der Ungewissheit und des hakenschlagenden Bettes die Bereitschaft erfordert, Leid geduldig zu ertragen,[513] deutet sich dabei schon in der Beschreibung durch den Fährmann an:

> *‚aller kumber ist ein niht,*
> *wan dem ze lîden geschiht*
> *disiu âventiure‘* (557,25-557,27).

Ähnlich wie im Falle Parzivals, der nicht nur auf Gott vertrauen, sondern sich zudem im ritterlichen Kampf bewähren muss, um sich der Gralskrone würdig zu erweisen,[514] erschöpft sich Gawans Aufgabe allerdings nicht gänzlich darin, die Herausforderungen der Wunderbett-

[513] Vgl. auch die Bewertung durch Mertens, Der deutsche Artusroman, S. 134, 137; Mohr, Parzival und Gawan, S. 304; Tomasek, Sentenzen im Dialog, S. 487; Hahn, Parzivals Schönheit, S. 221.
[514] Vgl. hierzu Kapitel 3.3.

Aufgabe zu bestehen, die jene, vor denen die Rezipienten des extradiegetischen Erzählers stehen, spiegeln. Stattdessen muss Gawan in der Auseinandersetzung mit dem Löwen durchaus kämpferische Qualitäten an den Tag legen. Dies zeigt, dass Gawans Antritt seines mütterlichen Erbes, den die Befreiung der Damen mit sich bringt, keinen Bruch mit seiner Rolle des kampfesmutigen Artusritters impliziert. Gawans Weg bedeutet – wie jener Parzivals – keine Ablehnung der kämpferischen Existenz. Diese erscheint hingegen als wesentlich für das Heldenkonzept des ‚Parzival'. Damit bleibt das Heldenkonzept leicht anschlussfähig an die Lebensrealität der männlichen, dem Kriegeradel angehörenden Zuhörer Wolframs: Wie die Rezipienten, die der extradiegetische Erzähler anspricht und mit denen sich die realen Rezipienten des ‚Parzival' identifizieren können, sind diese kriegeradligen Zuhörer gefordert, die wendungsreiche Erzählung mitleidend nachzuvollziehen. Dies wird ihnen potentiell erleichtert, indem auf intradiegetischer Ebene veranschaulicht wird, dass ein solches Erdulden mit einem aktiven, ritterlichen Streben vereinbar ist.

Obwohl die kämpferischen Taten Gawans sich entsprechend für das Erreichen des ihm bestimmten Ziels unabdingbar zeigen, sind es jedoch anders geartete Leistungen des Helden, die letztlich den Ausschlag geben. Dies verdeutlicht der Rückblick des Erzählers auf die durch Gawan überwundenen Hürden, indem eine Gewichtung der Herausforderungen vorgenommen wird:

nâch der âventiure urkünde
het er sich garbeitet,
gehœhet unt gebreitet
sînen prîs mit grôzer nôt.
swaz der werde Lanzilôt
ûf der swertbrücke erleit
unt sît mit Meljacanze streit,
daz was gein dirre nôt ein niht;
unt des man Gârelle giht,
dem stolzen künege rîche,
der âlso rîterlîche
den lewen von dem palas
warf, der dâ ze Nantes was. [...]
trüege dise pfîle ein mûl,
er wær ze vil geladen dermite,
die Gâwân durch ellens site
gein sîme verhe snurren liez,
als in sîn manlîch herze hiez. (583,4-583,24)

Der Erzähler schildert, dass auch Garel wie Gawan einen Löwen besiegt habe. Was Gawans Tat im Vergleich mit denen der anderen Ritter aus der Sicht des Erzählers auszeichnet, ist vor diesem Hintergrund die Erduldung der Not, die Gawan auf dem Wunderbett erfährt: „Genannt wird nicht Gawans Sieg über den Löwen als der Höhepunkt des Kampfes, sondern angeführt werden die Pfeile, mit denen Gawan beschossen wurde.“[515] Die Leidensfähigkeit, die den Nachvollzug des *wenkens* des Wunderbettes ermöglicht, steht hier deutlich im Zentrum.

Es kommt an dieser Stelle ein Potential des Helden zur Entfaltung, welches sich zuvor bereits in verschiedenen Szenen angedeutet hat. So wertet Emmerling die durch Gawan vollbrachte Friedensstiftung im Namen Obilots sowie die Heilung Urjans' als Präfigurationen seiner Erlösungsaufgabe.[516] Einen besonderen Zugang zu Situationen, die mit Ungewissheit behaftet sind, beweist der Ritter zudem schon in der Blutstropfenszene, indem er dem analytisch-rätselhaften Phänomen des schweigend ausharrenden Parzival im Gegensatz zu den anderen Artusrittern nicht mit Aggressivität begegnet. Stattdessen lässt er sich auf das Gebaren Parzivals ein, um mitfühlend zu einem Verständnis der Situation zu gelangen: *er wolde güetlîche ersehen, / von wem der strît dâ wære geschehen.* (300,9-300,10) Zugleich zeigt der Ritter, der Parzival ohne Schwert entgegenreitet, in dieser Szene eine bedächtige, distanzierte Haltung gegenüber kämpferischen Taten bzw. Konfliktlösungen,[517] die durch Keie auf das mütterliche Erbe des Artusneffen zurückgeführt wird. Diese Haltung scheint den Helden im besonderen Maße zu der Befreiung Schastel marveils, die andere Fähigkeiten denn Kampfeskraft verlangt, zu prädestinieren: „Keies Spott aus der Blutstropfenszene, das feinste Frauenhaar könne Gawan vom Kampf fernhalten und in seiner Sanftmut (*diemuot*) mache er seiner Mutter mehr Ehre als der Kühnheit seines Vaters (299,4 ff.), findet hier seine Einlösung.“[518]

Mit dem Überwinden des rasenden Schlafmöbels und des Löwen ist die Aufgabe Gawans allerdings nicht gänzlich vollbracht. „Nachdem Gawan den Kampf auf dem Wunderbett bestanden und den Zauber der Burg gebrochen hat, stellt sich heraus, daß damit das Erlösungswerk an den dort Eingeschlossenen noch nicht bewältigt ist. Die Ritter und Damen in Schastel marveil unterliegen einem [...] Verödungszauber, der jegliches Gesellschaftsleben auf der Burg zum Erliegen gebracht hat“[519].

si wârn ein ander unbekant,
unt beslôz se doch ein porte,

[515] Draesner, Wege durch erzählte Welten, S. 363.
[516] Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 99.
[517] Vgl. auch 323,28 (*‚ouch entuot mir strîten niht sô wol'*) sowie Green, Homicide and ‚Parzival', S. 61.
[518] Mertens, Der deutsche Artusroman, S. 137.
[519] Bumke, Geschlechterbeziehungen in den Gawanbüchern von Wolframs ‚Parzival', S. 103.

daz si ze gegenworte
nie kômen, frouwen noch die man. (637,20-637,23)

Doch dem Ritter gelingt es, diese zentrale Herausforderung zu meistern, indem er die Liebesfeindlichkeit Clinschors überwindet: Er führt die Geschlechter, die in jahrelanger Trennung gehalten worden sind, schrittweise einander zu[520] und schafft neuen, fruchtbaren Boden für die Entstehung jenes Gefühls, das charakteristisch für die gefangenen Verwandten Gawans ist und das so lange gewaltsam unterdrückt worden ist. So ermöglicht er es den Rittern, endlich wieder *süeziu gegenwort* (641,7) – Erhörung durch eine Dame – zu erhalten.

Die Bewältigung der Erlösungsaufgabe auf Schastel marveil ist dabei in vieler Hinsicht mit der Beziehung Gawans zu Orgeluse verknüpft. In dieser Beziehung entspricht der Held endlich den Anforderungen, die ein Ritter im Minnedienst zu erfüllen hat, und beweist sich in der Tugend, die auch das Publikum des extradiegetischen Erzählers zeigen soll, indem er die ihm vermachte treue Liebe an den Tag legt und an dieser trotz des damit verbundenen Leids unbeirrbar festhält. Wie eng diese Leistung mit der Erlösung Schastel marveils verbunden ist, zeigt sich, indem sich in der Aventiure des Wunderbettes die Herausforderungen des Minnedienstes widerspiegeln: „The rain of blows that Gawan receives and the noise that results are the equivalent of all the mockery and discomfiture that Gawan suffers while in the physical presence of Orgeluse“[521]. Gawan selbst streicht diese Parallele später heraus, als ihn, der sich zur Ruhe begeben hat, die Liebe martert:

er sprach ‚ôwê daz ich ie'rkôs
disiu bette ruowelôs.
einz hât mich versêret,
untz ander mir gemêret
gedanke nâch minne.
Orgelûs diu herzoginne
muoz genâde an mir begên,
ob ich bî freuden sol bestên.‘ (587,15-587,22)

[520] Zimmermann, Untersuchungen zur Orgeluseepisode in Wolfram von Eschenbachs *Parzival*, S. 143-150; Bumke, Geschlechterbeziehungen in den Gawanbüchern von Wolframs ‚Parzival‘, S. 106-109; Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 119.

[521] Blamires, Characterization and Individuality in Wolfram's ‚Parzival‘, S. 431. Vgl. auch Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 100, sowie Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 287. Darüber hinaus verstärkt der Erzähler „die sexuelle Konnotation der Kampfstätte dadurch, dass er die Szene mit folgenden Worten kommentiert: *swer wil gemaches nehmen war, / dern kum an solch bette niht: / gemaches im dâ nieman giht. / es möhte jugent werden grâ, / des gemaches alsô dâ / Gâwân an dem bette vant.* (569,12-17) Der mittelhochdeutsche Ausdruck *gemach* kann neben der Bedeutung ‚Ruhe, Wohlbehagen‘ auch ‚sexuelle Befriedigung‘ meinen. Die dreimalige Wiederholung in nur sechs Versen lenkt die Aufmerksamkeit der Zuhörer zweifellos auf die Doppeldeutigkeit des Wortes, vor allem im Zusammenhang mit Gawans Kampf auf dem Bett.“ (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern im ‚Parzival‘, S. 122.)

Der extradiegetische Erzähler bezeichnet die Minnenot, die Orgeluse Gawan auferlegt, darüber hinaus als *minnen schûr* (587,13) und stellt diese Not damit in die Nähe des Stein- bzw. Geschosshagels, den Gawan auf dem Wunderbett zu erleiden hatte.

Die enge Verknüpfung der Erlösungstat des Ritters mit seiner Beziehung zu Orgeluse wird zudem durch die formale Vereinbarung Clinschors mit Orgeluse, welche die Dame zum Preis des Abenteuers erklärt (617,19-617,21), unterstrichen. Sie offenbart sich des Weiteren in dem Umstand, dass die Geschlechtertrennung im Schloss erst in dem Moment aufgehoben wird, als auch Gawan endlich zu Orgeluse findet: Das stufenweise gestaltete Zueinanderfinden der Damen und Ritter über erste Blickkontakte, den Tanz, bis hin zum Gespräch über die Minne findet in der Annäherung der beiden Liebenden seine Entsprechung.[522] Am Ende ist aus dem rastlosen Repräsentanten des Artushofes ein Landesherr und Ehegatte, ein *wirt* geworden. Ein langer, mühevoller Weg hat den Helden hierhin geführt – ein Weg, der, wie beschrieben wurde, geprägt ist durch Szenarien und Interaktionen, in denen jene Fähigkeit auf den Prüfstein gestellt wird, die für die Rezeption analytischen Erzählens grundlegend wirkt.

Dies gilt auch für die Begegnung und die Interaktion Gawans mit Orgeluse in besonderem Maße: *och sagt uns d'âventiur von ir, / si wære* [...] *ein spansenwe des herzen* (508,27-508,30), lautet der Kommentar des extradiegetischen Erzählers, als Gawan der Herzogin zum ersten Mal ansichtig wird. Indem die Dame mit dem Bild der gespannten Sehne eingeführt wird, stellt der Erzähler einen Bezug zum Bogengleichnis her, in dessen Rahmen das Bild der Bogensehne genutzt wird, um das wendungsreiche und doch letztlich zielführende – da wirkmächtige – Erzählen zu veranschaulichen.

Nachdem Gawan mit schmeichelnden Worten und der Bitte um Huld an die Dame herangetreten ist, greift diese dann selbst (ohne dies wissen zu können) das Vokabular auf, dessen sich der extradiegetische Erzähler bedient, um seine Erzählweise zu beschreiben:

‚ichn wil niht daz ieslîch munt
gein mir tuo sîn prüeven kunt.
wær mîn lop gemeine,
daz hiez ein wirde kleine,
dem wîsen unt dem tumben,
dem slehten und dem krumben:
wâ riht ez sich danne für
nâch der werdekeite kür?

[522] Zimmermann, Untersuchungen zur Orgeluseepisode in Wolfram von Eschenbachs *Parzival*, S. 143-150. Ähnlich Bumke, Geschlechterbeziehungen in den Gawanbüchern von Wolframs ‚Parzival', S. 106-109, sowie Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 119.

ich sol mîn lop behalten,
daz es die wîsen walten.' (509,15-509,24)

Es bedarf der *wîsheit*, um Orgeluse preisen und dienen zu dürfen. Das aber heißt vor dem Hintergrund der speziellen Bedeutung, welche die *wîsheit* im Kontext des Erzählkonzepts des ‚Parzival' erhalten hat, das an dieser Stelle so nachdrücklich als Verständnishintergrund ins Bewusstsein gerufen wird: Es bedarf – parallel zu den Anforderungen an die Rezipienten des Romans – der Fähigkeit, wendungsreiche Wege zu beschreiten, mögen sie auch leidvoll sein. Einmal mehr wird damit die Analogie zwischen dem Minnedienstschema und dem analytischen Erzählen betont: Es sind die wendungsreichen Wege des Minnedienstes, die hier von Gawan zu gehen gefordert werden, vorgegeben von der Minnedame, die als *spansenwe des herzen* auf das Prinzip des Minnedienstschemas verweist, dem zufolge eine Lohngewährung ohne zuvorgehenden, ritterlichen Dienst ausgeschlossen ist. *‚gert ir mîner minne, / Wie habt ir minne an mich erholt?'* (509,30-510,1), formuliert die Herzogin das von Rittern erwartete Verhalten. Der *minne gernde man* (512,19) Gawan, der Orgeluse über alle anderen Damen stellt (509,9), stimmt ihr in der Folge zu. Auf diese Weise grenzt er sich deutlich von dem Gebaren, das er zuvor gegenüber Antikonie gezeigt hat, ab:

‚wer mac minne ungedienet hân? […]
swem ist ze werder minne gâch,
dâ hæret dienst vor unde nâch.' (511,12-511,16)

‚nu læset oder bindet' (510,23), fordert er die Herzogin auf und begibt sich ganz in die Gnade der Dame,[523] die ihrerseits die Dienste des Ritters annimmt:

‚welt ir mir dienst gebn,
sô müezt ir wêrlîche leben,
unt megt doch laster wol bejagn.' (511,17-511,19)

Sie stellt Gawan ausdrücklich einzig Mühsal, jedoch keinen Lohn, keine Erfüllung seines Begehrens in Aussicht. Tatsächlich liegt ihr ein solches Entgegenkommen fern; das Interesse Orgeluses an Gawan basiert schließlich zunächst allein auf ihrem Streben nach Rache. Sie hofft, den dienstwilligen Helden zum Kampf gegen Gramoflanz motivieren zu können, denn sie sinnt auf Rache an dem Ritter, der ihren geliebten Ehemann erschlagen und sie zeitweilig gefangengesetzt hat, um sie zur Heirat zu nötigen. *‚ûf Gramoflanzes tôt / enpfieng ich dienst'* (616,11-616,12), gibt sie später den Grund für die Annahme ritterlichen Dienstes an.[524]

[523] Vgl. auch 530,15-530,20.
[524] Auch die Verknüpfung der Aventiure auf Schastel marveil mit der Herzogin, deren Minne zum Preis ausgeschrieben wird, zielt einzig auf den Tod des Erzfeindes: *‚swenn diu âventiur wurde erliten; / swer den prîs*

Auffällig ist, wie häufig die Dame unterstreicht, dass es bei ihr keinen Lohn zu erringen gibt:

> *‚dient nâch minne iwer hant,*
> *hât iuch âventiure gesant*
> *nâch minne ûf rîterlîche tât,*
> *des lônes ir an mir niht hât:*
> *ir mugt wol laster hie bejagn,*
> *muoz ich iu die wârheit sagn.‘* (510,9-510,14)

Immer wieder betont sie im weiteren Verlauf der Handlung angesichts der Demütigungen, die der Ritter erleidet, dass sie ihm eben diese vorhergesagt hat; immer wieder verweist sie darauf, die Wahrheit gesprochen zu haben.[525] Später legt sie die List, der sie sich bedient, offen: *‚nâch minne ich manegen dienen liez, / dem ich doch lônes niht gehiez.‘* (618,17-618,18)

Um den Tod ihres Gatten und ihre Gefangennahme zu rächen, ist sie auf die Waffengewalt von Rittern angewiesen. Sind diese nicht gewillt, sich für materiellen Lohn verpflichten zu lassen, greift Orgeluse auf die Konventionen des Minnedienstschemas zurück, in dessen Rahmen Damen den Lohn mit dem Hinweis auf zunächst zu erbringende Leistungen ihres Ritters hinauszögern, um erst später gnadenhaft dem Wunsch des Helden nachzugeben. Orgeluse spricht dabei gegenüber dem sich nach ihrer Liebe sehnenden Gawan über die Notwendigkeit des Dienstes, schließt Lohn jedoch aus. Sie realisiert folglich eine Handlungsmöglichkeit, die der Minnedame zwar im Zuge ihrer Positionierung als Gnade gewährender Instanz temporär zugestanden wird, deren dauerhafte Umsetzung aber nicht vorgesehen ist. Auf diese Weise vermag sie den Protagonisten, obgleich sie ihn, wie sie wiederholt betont, keineswegs anlügt – sie verschweigt lediglich die wahre Motivation ihres Handelns –, zu täuschen, da dieser ihre Aussage als die konventionelle, vorübergehende Abwehr der Minnedame begreift.[526] Entsprechend vertraut er ungeachtet der Äußerungen Orgeluses darauf, dass er letztlich Lohn für seine Dienste erlangen wird:

> *er sprach ‚ist iu nu zornes gâch,*
> *dâ hœrt iedoch genâde nâch.* […]
> *die wîl mîn hant iu dienst tuot,*

---

het erstriten, / an den solt ich minne suochen [...]. / *dâ mite ich wolde vâren / Gramoflanzes durch den list / der leider noch ungeendet ist. / het er die âventiure geholt, / sô müeser sterben hân gedolt.‘* (617,19-617,30)

[525] Vgl. 535,11-535,16: *Orgelûs diu rîche / sprach hôchverteclîche / ‚op mirs iwer munt vergiht, / sô brich ich mîner triwe niht: / ich hets iu ê sô vil gesagt, / daz ir vil lasters hie bejagt.‘*

[526] Orgeluse sendet zudem durchaus ermutigende und damit insgesamt „widersprüchliche Signale“ (Dimpel, Die Zofe im Fokus, S. 51) aus, indem sie dem Ritter beispielsweise erlaubt, ihr Pferd zu holen, und in der Zwischenzeit sein Pferd hält. (Ebd., S. 51-52.)

unz ir gewinnet lônes muot.' (515,17-515,23)

Im festen Glauben an seine Erhörung unterstreicht Gawan seine Bereitschaft, um der Herzogin willen Leiden zu ertragen (599,17-599,20). Er erduldet die Erniedrigungen durch Orgeluse, die den Ritter mit Spott und höhnischem Gelächter überhäuft, als dieser sich an den Haaren ihres Boten die Hand blutig sticht, Urjans ihm sein Pferd stiehlt und er gezwungen ist, auf einem jämmerlichen Klepper in die Tjost gegen Lischoys Gwelljus zu ziehen. Auch die Provokationen der Herzogin – *,gert ir noch mîner minne?'* (523,12), erkundigt sie sich kühl – lässt er über sich ergehen, um ihr zu beweisen, dass er *,nâch minnen dienen kan'* (543,23). *Gâwân durch minne arbeit enphienc.* (534,9)

Sowohl die Bemerkung des extradiegetischen Erzählers, Gawan hätte, anstatt der abweisenden Dame weiter zu dienen, sich dieser auch mit Gewalt bemächtigen können (601,17-601,19),[527] als auch der Kontrast, der sich in der Begegnung mit dem Frauenschänder Urjans ergibt, rücken das Verhalten Gawans dabei in ein besonders positives Licht. Relevant erscheint in diesem Kontext auch die Vorgeschichte des Vergewaltigers: Es wird enthüllt, dass Gawan im Rahmen von dessen Bestrafung die Sorge um das eigene ritterliche Ansehen und an dieser Stelle ungültige Konventionen über das Recht der geschändeten Dame gestellt hat.[528] Dies rückt den Gegensatz zwischen dem Gebaren Gawans gegenüber Orgeluse und dem früheren Verhalten des Helden ins Auge.

Auch in der Begegnung mit Bene, die ihm auf Geheiß des Vaters in jeder Hinsicht zu dienen bereit ist, und im Angesicht der Damen Schastel marveils zeigt sich die *triuwe* Gawans zur Herzogin:[529]

dô prüevete mîn hêr Gâwân
Dise, die, und aber jene:

---

[527] Vgl. zu diesem Erzählerkommentar Dimpel, *er solts et hân gediuhet nider*, S. 265-268, bzw. Anm. 185 der vorliegenden Arbeit.
[528] Vgl. hierzu S. 182.
[529] Auf die Aussagekraft der Szene im Haus des Fährmanns mit Blick auf das veränderte Verhalten Gawans weist auch Coxon hin: Wie der Begegnung mit Antikonie (vgl. Anm. 498 der vorliegenden Arbeit) haften jener mit Bene schwankhafte Züge an: „Hier wird mit dem Einblenden des Erzählmotivs ‚erotische Naivität' eine bestimmte Figurenkonstellation ‚naives Mädchen – erfahrener Ritter' deutlich, die auf mehrere komische Kurzerzählungen, man denke an [...] das ‚Häslein', aus dem Verlauf des 13. Jahrhunderts vorausgreift." (Coxon, Der Ritter und die Fährmannstochter, S. 122.) Während Gawan in Schampfanzun jedoch tatsächlich in eine schwankhafte Rolle schlüpft, wird an dieser Stelle die Publikumserwartung einer Annäherung des Helden an Bene nicht erfüllt. (Ebd., S. 122-123, 129.) Gawan hält an seiner Minne zu Orgeluse fest und nutzt die Situation einzig, um Informationen über Schastel marveil, d.h. jene Aventiure, die so eng mit der Herzogin verbunden ist, zu erfragen. „Hiermit entpuppt sich diese Szene als Falle für diejenigen unter Wolframs Publikum, die die Neuzeichnung der Gawan-Figur, welche sich gerade in der zweiten Gawan-Partie anbahnt, unterschätzen." (Ebd., S. 123.) Im weiteren Verlauf tritt die zunehmende Distanz zwischen dem Ritter und seinem vormaligen, zum Schwankhaften tendierenden Verhalten noch stärker hervor: Als Arnive ihrem Enkel von der ehebrecherischen Liebe Clinschors berichtet, die zu dessen Kastration führte, ist der „Schwankheld [...] zum Zuhörer einer schwankartigen Geschichte geworden." (Ebd., S. 132.)

er was et in der alten sene
nâch Orgelûse der clâren.
wande im in sînen jâren
kein wîp sô nâhe nie gegienc (581,30-582,5).

Mit dem unerschütterlichen Festhalten an dem Dienst an Orgeluse tritt der Ritter das Erbe seiner mütterlichen Ahnen an und zeigt endlich die ihm vermachte leidensfähige Minne ohne jedes *wenken*, die das Minnedienstschema erfordert:

Swaz Gâwân künnes ie gewan,
frou minn, die wolt ir niht erlân,
sine müesen dienst gein iu tragen:
nu welt ir prîs an im bejagen. (586,29-587,2)

Im Kontext der Beschreibung der Minnequalen, die Gawan in Gedanken an Orgeluse erleidet, nimmt der Erzähler sowohl durch die Anklage Frau Minnes als auch durch einen expliziten Verweis Bezug auf die Blutstropfenszene.[530] Er unterstreicht damit, dass Gawan nun zu jener schmerzvollen Liebe gefunden hat, die sich in der Minneversunkenheit Parzivals im Rahmen ihrer ersten Begegnung ausdrückte.[531] Wie Parzival gelingt es Gawan am Ende, seine *tumpheit* zu überwinden, die in der Unfähigkeit, in einem bestimmten Kontext auf jedes *wenken* zu verzichten, besteht und somit die *tumpheit* der unverständigen Rezipienten des ‚Parzival' spiegelt. Diese Parallele zwischen den beiden Protagonisten wird durch die Wortwahl, der sich Orgeluse bedient, um Gawan zu demütigen, in den Fokus gerückt:

si sprach ‚west willekomn, ir gans,
nie man sô grôze tumpheit dans,
ob ir mich diens welt gewern' (515,13-515,15),

wendet sich die Herzogin höhnisch an den Ritter. Die Beschimpfung Gawans als *gans* sticht hervor, schließlich ruft sie die Beschreibung Parzivals als Gans, die ungeachtet des sichtbaren Leids des Anfortas den Schnabel nicht zu der entscheidenden Frage bewegen konnte, in Erinnerung. Dieses anschauliche und einprägsame Bild, mit dem der Gralsknappe den Sohn Herzeloydes in die Verdammung stößt, wird durch die Wiederholung der Wortwahl aufgegriffen. Auf diese Weise wird dem Publikum des ‚Parzival' die Szene der Verfluchung Parzivals als Verständnishintergrund mit Blick auf die Worte Orgeluses angeboten: Im Falle Parzivals ist es ein Repräsentant des Grals, d.h. ein Repräsentant des Endpunkts des Weges

[530] Mertens Fleury, Wolfram von Eschenbach, S. 148-149.
[531] Es fügt sich dabei ins Bild, dass diese durch die Feenabstammung vorgegebene Disposition in der Eroberung Orgeluses ihre Erfüllung findet, die, wenn auch vage, Züge einer Fee trägt: Zimmermann verweist u.a. auf die „Schilderung der am Felsenquell sitzenden Orgeluse" (Zimmermann, Untersuchungen zur Orgeluseepisode in Wolfram von Eschenbachs *Parzival*, S. 131, Anm. 10), die entsprechende Assoziationen weckt.

Parzivals, der den Protagonisten mit dem harschen Urteil abweist. Vor diesem Hintergrund wird die in analoger Weise auftretende Orgeluse als Ziel und der Minnedienst an ihr als zentrale Prüfung Gawans markiert. Die Bezugnahme wird durch weitere Aspekte der Rede, die die Herzogin an Gawan richtet, gestärkt: Parzival wird durch Trevrizent, der das Streben des Neffen nach dem Gral als aussichtsloses, *tumbes* Unterfangen bezeichnet (468,11), vermittelt, dass es für ihn keine Möglichkeit gäbe, sein Ziel, d.h. die Gnade des Grals, zu erreichen. Parallel dazu wertet Orgeluse die Bemühungen Gawans um ihre Minne als Zeichen seiner *tumpheit* (515,14).[532] Wie Parzival sich jedoch der vorgeschlagenen Lesart zufolge gerade dadurch der Gralskrone würdig erweist, dass er ungeachtet der pessimistischen Äußerungen des Einsiedlers unbeirrbar an der Gralssuche festhält und im Glauben an göttliches Erbarmen die wendungsreichen Wege zum Heil beschreitet, vertraut auch Gawan ohne jedes *wenken* auf die Gnade Orgeluses, welche diese ihm gegenüber explizit ausgeschlossen hat. Die Herausforderung, vor der Gawan steht, wirkt dabei möglicherweise auf den ersten Blick leichter zu bewältigen als jene Parzivals: Gawan vermag sich auf die Kenntnis der gesellschaftlichen Konvention zu stützen, welche die Lohnverweigerung der Dame nur theoretisch bzw. temporär zulässt, während Parzival auf eine Gnade vertrauen muss, deren Gewährung nicht zwingend erfolgen muss, wie das Schicksal der neutralen Engel belegt. Allerdings zeigt sich an dem Unheil zahlreicher Ritter, die im Dienst um die Minne ihren Tod finden, dass auch die gesellschaftlichen Spielregeln nicht in jedem Fall davor schützen, ohne Lohn zu bleiben und zu sterben. Die besondere Leistung Gawans streicht der extradiegetische Erzähler heraus, indem er kontrastierend darauf hinweist, dass er selbst angesichts des abweisenden Gebarens der Herzogin nicht an der Hoffnung auf Erhörung festgehalten hätte:

> *Orgelûs diu rîche*
> *fuor ungeselleclîche:*
> *zuo Gâwân si kom geriten*
> *mit alsô zornlîchen siten,*
> *daz ich michs wênec trôste*
> *daz si mich von sorgen lôste.* (516,15-516,20)

Insgesamt kommt dem Minnedienstschema, auf das sich Orgeluse stützt, ebenso wie der analytischen Kommunikationsweise des Grals eine Prüfsteinfunktion zu.

> *‚Hêrre, ob ich iu leide sprach,*
> *von den schulden daz geschach,*

[532] Vgl. auch 530,5-530,10: *dô sprach mîn hêr Gâwân / ‚mîn vart von hinnen wirt getân / al nâch iwerm râte.‘ / si sprach ‚der kumt iu spâte.‘ / ‚nu diene ich iu doch drumbe.‘ / ‚des dunct ir mich der tumbe.‘*

daz ich versuochen wolde
ob ich iu minne solde
bieten durch iur werdekeit.
ich weiz wol, hêrre, ich sprach iu leit:
daz was durch ein versuochen. [...]
dem golde ich iuch gelîche,
daz man liutert in der gluot:
als ist geliutert iwer muot' (614,1-614,14),

beschreibt die Herzogin die Funktion ihres distanzierten Auftretens. Ihre Verhaltensweise wirkt als eine Prüfung und Förderung der Fähigkeit, wendungsreiche und leidvolle Wege im Vertrauen auf Erhörung zu gehen. Sie erweist sich damit als eine Spiegelung des analytischen Erzählens des extradiegetischen Erzählers.

Konfrontiert mit dem abweisenden Spott der in treuem Hass und Streben nach Rache gefangenen Orgeluse findet der vormals so rastlose und unbeständige Gawan zu der Rolle, die ihm seine familiäre Herkunft vorgibt: Er tritt das Erbe der mütterlichen Ahnen an, indem er seine treue Leidensfähigkeit um der Liebe willen beweist und ohne jedes *wenken* an seinem Dienst und dem Vertrauen auf Gnade festhält. Auch Nellmann unterstreicht die Bedeutung des Verhaltens Orgeluses für den Artusneffen, indem er – aufbauend auf seiner Gliederung des ‚Parzival' – eine „Entsprechung von Phase VI (Parzival und Trevrizent) und VII (Gawan und Orgeluse)"[533] feststellt. „Die Läuterung, die Parzival im Gespräch mit Trevrizent erfährt, erlebt Gawan [...] durch Orgeluse. Die spöttische Dame, der es auf vielfach verschlungenen Wegen gelingt, Gawan zu unerhörten Erlösungstaten und zum Glück der Ehe zu verlocken – diese Dame kann als eine Parallelfigur zu Trevrizent verstanden werden, der auf ähnlich verschlungenen Pfaden Parzival zu Gott zurückführt."[534]

Ein Höchstmaß erreicht die Not, die Gawan um Orgeluses willen erduldet, als die Dame von ihm verlangt, mit seinem Pferd die Schlucht *Li gweiz prelljûs* zu überspringen, um in den Garten des Gramoflanz zu gelangen: Der Ritter fällt in die Tiefe hinab und kommt beinahe in den Fluten um.

swen sîns kumbers niht bevilt,
daz lâz ich sîn: er het doch nôt,
sît ez diu minne im gebôt. (603,20-603,22)

Der extradiegetische Erzähler betont, dass jene, die dieser Not des Ritters zum Trotz kein Mitleid mit dem Helden empfinden, durch ihn aufgegeben werden – ein Urteil, das sich

[533] Nellmann, Die Komposition des *Parzival*, S. 401.
[534] Ebd.

gleichermaßen auf das Publikum wie auf die intradiegetische Beobachterin des Sturzes beziehen lässt. Tatsächlich wird an Orgeluse die gewünschte Wirkung beobachtbar: Die Bedrängnis, in welche Gawan in ihrem Dienst gerät, weckt das Mitgefühl in der in Hass erstarrten Dame und rührt sie zu Tränen.[535] Als der Protagonist zu ihr zurückkehrt, steigt sie, die sich bisher so distanziert gezeigt hat, von ihrem Pferd ab. Zudem verspricht sie ihm endlich *diens lôn* (615,7), nachdem sie mit einem Kniefall ihr vorhergehendes Gebaren als Fehlverhalten anerkannt hat:

dô sprach si ‚hêrre, solher nôt
als ich hân an iuch gegert,
der wart nie mîn wirde wert,
für wâr mir iwer arbeit
füeget sölich herzeleit,
diu enpfâhen sol getriuwez wîp
umb ir lieben friundes lîp.‘ (611,20-611,30)

Nun verurteilt auch Gawan ihre vormalige Unbarmherzigkeit als wider das Recht des Ritters bzw. wider die gesellschaftlichen Regeln:

‚ob der schilt sîn reht sol hân,
an dem hât ir missetân. [...]
solt iwer spot wesen mîn,
ich wolt ê âne minne sîn.‘ (612,5-612,20)

Die Konvention gibt vor, dass der Dame im Rahmen des Minnedienstschemas ein zeitlich begrenztes Spiel mit der Möglichkeit einer Gnadenverweigerung gestattet wird, dass deren dauerhafte Realisierung jedoch ausgeschlossen ist. Nachdem Orgeluse zunächst gegen diese Konvention verstößt,[536] wird diese letztlich als gültig markiert.[537] Zwar darf die Dame die Erhörung parallel zu der Informationszurückhaltung analytischer Erzähler hinauszögern, zwar

[535] Emmerling weist darauf hin, dass sich hier kein unvorbereiteter Wandel zeigt; stattdessen führt der unbeirrbare Dienst Gawans aufseiten der Dame zu einer allmählichen Abschwächung der distanzierten Haltung, die in dieser Szene ihren Abschluss findet (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 150-152). Neben seiner Leidensfähigkeit und *triuwe* beweist Gawan dabei im Rahmen des Dienstes für Orgeluse auch ein derart großes kommunikatives Geschick im Umgang mit der abweisenden Dame (ebd., S. 104-108), dass Emmerling der Interaktion eine „therapeutische“ (ebd., S. 107) Qualität zuspricht.

[536] Auch das Verhalten Gawans im Dienste Orgeluses erscheint – zumindest in der Perspektive des extradiegetischen Erzählers – nicht in jeder Hinsicht makellos, schließlich erfahren die Kämpfe, die er in diesem Zuge um seines Ansehens willen ausficht, eine negative Bewertung durch den Erzähler. (Vgl. hierzu Anm. 401.)

[537] So auch Zimmermann, Untersuchungen zur Orgeluseepisode in Wolfram von Eschenbachs *Parzival*, S. 134. Vgl. zudem Baisch, Orgeluse, S. 30. Emmerling stellt darüber hinaus fest, dass Gawan in der Beziehung zu Orgeluse zu einer Bindung findet, die im Gegensatz zu den in den vorherigen Gawanbüchern beschriebenen, defizitär wirkenden Minnebeziehungen steht, indem sich in ihr gesellschaftliche Verantwortung mit einer „leidenschaftlichen personal gerichteten“ (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 89) Partnerschaft verbindet, „in der beide geben und nehmen“ (ebd., S. 107).

soll der Ritter sich auf den wendungsreichen Wegen des Dienstes bewähren, doch muss am Ende das Erbarmen und die Auflösung der Zurückhaltung stehen.

Gawans Lohn besteht in der Erfahrung der erfüllten Liebe, die sich – wie die göttliche Gnade – mit Worten nicht begreifen lässt: „[K]aum schließt Gawein die Türe, hört man am ganzen Hof nichts mehr von der Hilfe, die Orgeluse ihm gewährt: *sîn helfe was doch sô gedigen / deiz al daz volc was verswigen* ([...] Parz.644,7f.).“[538]

Einmal noch vergeht Gawan sich allerdings im Anschluss an die Erhörung durch Orgeluse an den Prinzipien seiner mütterlichen Verwandtschaft, indem er mit Gramoflanz den Geliebten seiner Schwester zu besiegen trachtet. Sowohl Bene als auch Itonje verurteilen diese Absicht scharf (697,5-697,8; 711,20). Gawan selbst äußert sein Unbehagen angesichts der anstehenden Tjost (708,17-708,20), doch sieht er sich durch die ritterlichen Konventionen genötigt, denen gemäß er die Herausforderung des Ritters zum Zweikampf annimmt, da dieser Gawans Vater des Mordes bezichtigt. Im Vergleich zur französischen Vorlage erscheint dieses Dilemma des Helden im ‚Parzival‘ durch Veränderungen hinsichtlich der Hintergrundgeschichten der beteiligten Figuren und des Rechtsgefüges deutlich verschärft.[539] Aus dem entstandenen „conflict of duties“[540] vermag Gawan einzig die Kraft der Minne zu befreien, wie Artus Itonje gegenüber bemerkt:

> *‚Gramoflanz Irôtes kint*
> *vert mit sô manlîchen siten,*
> *daz der kampf wirt gestriten,*
> *ezn understê diu minne dîn.‘* (712,14-712,17)

Tatsächlich gelingt es dem König, dieses versöhnende Potential der Liebe zu nutzen und Frieden zu stiften: *dâ wart durch liebe leit verkorn.* (728,24)[541] So ist es mit der Minne jenes Prinzip, auf das Gawan am Ende seines Weges zu vertrauen gelernt hat, welches ihn schließlich aus einer scheinbar ausweglosen Situation befreit. Die Konstellation erinnert damit in gewisser Weise an die letzte Station Parzivals, die seiner Berufung zum Gral zuvorgeht, indem es dort die Gnade – nach langem Irrweg durch Parzival mittlerweile als entscheidender

---

[538] Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 359.

[539] Unzeitig-Herzog, *Artus mediator*, S. 197-199. Die Zuspitzung ergibt sich u.a. daraus, dass Orgeluse – im Gegensatz zu der *pucelle Orgeuilleuse* – mit ihrem getöteten Geliebten verheiratet war und nun auf Rache sinnt, die Gawan, der den Zweig aus dem Garten Gramoflanz’ raubt und sich damit zum Kampf mit diesem verpflichtet, realisieren soll. Hinzu kommt, dass Gramoflanz dem Vater Gawans nicht allein die Tötung seines eigenen Vaters vorwirft, sondern eine vermeintliche Heimtücke Lots anprangert. (Ebd.)

[540] Johnson, Parzival and Gawan, S. 105.

[541] Die Minne behält dabei ihren „ambivalenten Charakter [...]. Denn zu einer der offenkundigen Konstanten innerhalb der Gawan-Erzählung gehört, dass Minne sowohl Ursache als auch Lösung gesellschaftlicher Konflikte sein kann.“ (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival‘, S. 193.)

Faktor erkannt – ist, die ihm Gott anlässlich des Kampfes mit seinem Halbbruder helfend zuteilwerden lässt, um Parzival vor ungewollter Schuld zu bewahren.

Grundlegend für die Rolle Artus' als Vermittler[542] und Versöhner wirkt dabei die Erlösungstat Gawans auf Schastel marveil. „Zwar tritt Artus [...] als der große Ehestifter und Frauengeber auf, doch die Voraussetzungen dafür hat allein Gawan geschaffen"[543]. Es sind die gerade erst befreiten, mütterlichen Verwandten des Königs, die auf eine friedliche Lösung des Konfliktes zwischen Gawan und Gramoflanz drängen und Artus zum Handeln bewegen, und es ist das heilsame Potential der Minne, welches sich der König in dieser Situation – nun, nachdem die liebesfeindliche Isolation der Geschlechter, die Clinschor erzwungen hatte, aufgehoben ist – zunutze zu machen weiß, während Artus zu Beginn des ‚Parzival' angesichts des Konflikts mit Ither zu einer versöhnlichen Beilegung nicht in der Lage gewesen ist. „Indem er sich [in der Auseinandersetzung mit Ither] unfähig zeigt, das Problem angemessen – das heißt im Sinne des höfischen Wertesystems – zu lösen, pervertiert er zugleich seinen Status als Friedensstifter bzw. Versöhner und korrumpiert das von ihm repräsentierte Normensystem."[544] Erst Gawans Erlösungstat ermöglicht es seinem Onkel, ordnend und gesellschaftsstabilisierend einzugreifen, und bereitet dem „chaotische[n] Zustand"[545] der Artusgemeinschaft, der Gawan die lange entbehrten Familienmitglieder wieder zuführt, ein Ende. Erneut zeigt sich damit der Weg des Ritters – der sich hier als Musterritter bzw. als der *tavelrunder hôhster prîs* (301,7) zeigt – parallel zu jenem Parzivals: Wie dieser wird er unter anderem mithilfe des intradiegetischen analytischen Erzählens und der Prüfungen seiner Fähigkeit, wendungsreiche Wege zu beschreiten, zu einer Tat geführt, die eine heilsame Wirkung auf eine ganze Gemeinschaft ausübt.

Vom Ende seiner Reise her, d.h. im Rückblick betrachtet, wird dabei besonders deutlich, dass Gawans Weg zu seinem Ziel ebenso wenig geradlinig verläuft wie jener Parzivals: Die Gawan zukommende Aventiure wird ihm bereits kurz nach seinem ersten Auftritt durch Cundrie benannt, die allerdings in analytischer Weise die familiären Beziehungen Gawans zu den Gefangenen Clinschors verschweigt.[546] Nichtsdestotrotz deutet die Rede der Gralsbotin die Bestimmung Gawans zum Erlöser Schastel marveils durchaus an, fragt sie doch beinahe provozierend in die Runde, ob es denn keinen Ritter gebe, der diese

[542] Vgl. zu Parallelen mit Blick auf real-historische Streitschlichtungsverfahren Unzeitig-Herzog, *Artus* mediator, S. 203-217.
[543] Neudeck, Das Stigma des Anfortas, S. 60.
[544] Ebd., S. 61.
[545] Ebd., S. 59.
[546] Zu den Hintergründen des Zurückhaltens der Information hinsichtlich der verwandtschaftlichen Bezüge vgl. Kapitel 3.3.

âventiure, gegen die alle übrigen *ein wint* (318,20) seien, um der Liebe hoher Damen und des *prîses* willen zu wagen bereit sei (318,13-318,22). Auf diese Weise lenkt sie den Blick auf jenen Ritter, der als Repräsentant der Tafelrunde prädestiniert für diese Aufgabe scheint,[547] und legt dem Rezipienten nahe, den baldigen Auszug Gawans gen Schastel marveil anzunehmen.

Tatsächlich beschreibt der extradiegetische Erzähler, wie zahllose Ritter zu der *âventiure* aufbrechen, und setzt schließlich an: *Do bereite ouch sich hêr Gâwân / als ein kampfbære man* (335,1-335,2) – schon sieht, so ist anzunehmen, der Rezipient Gawan auf dem Weg zu den von Clinschor Gefangenen, da fährt der Erzähler fort – *hin für den künec von Ascalûn.* (335,3). Die zunächst potentiell geweckte Assoziation wird gebrochen, der Kontrast zwischen dem Gawan bestimmten Weg und dem tatsächlich gewählten betont, letzterer als Irrweg markiert: Anstatt in Richtung Schastel marveil zu streben, macht Gawan sich auf, der Aufforderung Kingrimursels zum Gerichtskampf zu folgen. Dabei wendet er sich – durch die Regeln des Rittertums gebunden – gegen die ihm genealogisch zugedachte Aufgabe und widmet sich einer solchen, die einem anderen Ritter, nicht aber ihm zukommt, schließlich ist er aufgrund einer Verwechslung unschuldig des Mordes angeklagt worden, wie der Erzähler herausstellt (338,1; 398,13; 413,13-413,20). So begibt sich der Neffe des Königs parallel zu Parzival auf einen Weg, dessen Natur als Irr- und Leidensweg durch ein enges Zusammenspiel der auf unterschiedlichen Ebenen angeordneten Erzählinstanzen in den Fokus des Rezipienten gerückt wird. Der Zuhörer wird dabei ungeachtet dieses Wissensvorsprungs gemäß dem Konzept des extradiegetischen Erzählers aufgefordert, den Helden auf seinem Weg mitleidend zu begleiten (399,1-399,3).

Den Ausgangspunkt für Gawans Umweg bildet dabei nicht zuletzt das Verschweigen der verwandtschaftlichen Beziehung Gawans zu den Gefangenen durch Cundrie. Im weiteren Fortgang der Handlung wird dann anhand der Begegnungen Gawans mit den verschiedenen Damen deutlich, dass der Ritter den Anforderungen des Minnedienstes nicht gerecht wird. Es mangelt ihm an einer Fähigkeit, die auch für die Rezeption analytischen Erzählens sowie für die Erlösung Orgeluses und Schastel marveils grundlegend ist. Am Ende jedoch besteht der Ritter jene Aufgabe, an der alle anderen scheitern: Die zahlreichen Mitglieder der Tafelrunde,

[547] So auch Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 274-275. Parzival kommt für diese Aventiure u.a. deshalb nicht infrage, da er – wie er kurz zuvor betont hat – in seiner Treue zu Condwiramurs jeden Dienst um die Minne einer anderen Dame ablehnt (331,22-332,14). Nellmann zufolge handelt es sich zudem bei dem Ritter Clias, der die Namen der Königinnen verkündet, um die Figur Cligès Chrétiens, den Neffen Gawans. Die gescheiterte Erlösung der Damen Schastel marveils – der ihm unbekannten Verwandten – durch Clias spiegele das Versagen Parzivals im Zuge des ersten Aufenthalts auf der Gralsburg. (Nellmann, Zu Wolframs Bildung und zum Literaturkonzept des *Parzival*, S. 336-337.) Durch das Scheitern des Neffen wirkt die Erlösungstat Gawans damit umso dringlicher. (So auch Dimpel, Dilemmata, S. 43, Anm. 14.)

die auf Cundries Bericht hin die Herausforderung Schastel marveils sogleich annehmen, kehren geschlagen zurück (334,1-334,25). Erst Gawan ist erfolgreich, erlöst Schastel marveil und Orgeluse und geht am Ende jene *rehte ê* (468,5) ein, der Trevrizent heilbringende Kraft zuschreibt. Der Umstand, dass all jene, die auf geradem Wege zur Aventiure aufgebrochen sind, ohne Erfolg bleiben, legt einen besonderen Wert des wendungsreichen, durch analytische Kommunikation begründeten und begleiteten Umwegs nahe: Es scheint, dass gerade er zu einem tieferen Verständnis dessen führt, was für die Erlösungsaufgabe notwendig ist. Wie die Rezipienten, denen der extradiegetische Erzähler eine explizite Lehre verweigert und die stattdessen gezwungen sind, ihr Wissen prozessual in der Rezeption und der Bewältigung der Herausforderungen, die sich ihnen im Rahmen dieser Rezeption stellen, zu gewinnen, gelangt auch Gawan über eigene Erfahrungen zum erforderlichen Wissen.

Das lange anhaltende Schweigen Orgeluses bezüglich ihrer wahren Motivation zur Dienstannahme, das später durch die Enthüllung ihrer Vorgeschichte begründet wird,[548] sowie die harsche Lohnverweigerung sind jedoch nicht allein für den Werdegang Gawans, d.h. auf intradiegetischer Ebene, von Bedeutung. Vielmehr lässt sich darüber hinaus mit Blick auf das Publikum eine funktionale Einbindung feststellen. Auch dem Rezipienten des ‚Parzival' bleiben die Hintergründe der Herzogin über weite Strecken rätselhaft. Weder der extradiegetische Erzähler noch die Figurenreden bieten ihm eine Aufklärung. Stattdessen verschweigt etwa Trevrizent explizit die Information über die Verbindung Orgeluses zu Anfortas, der der Dame nach dem Tod ihres Gatten zu Diensten gewesen und in diesem Rahmen verletzt worden ist:

> *‚mîn hêrre und der bruoder mîn*
> *kôs im eine friundîn,*
> *des in dûht, mit guotem site.*
> *swer diu was, daz sî dâ mite.'* (478,17-478,20)

Auf diese Weise wird sowohl hinsichtlich der Umstände, unter denen der Gralskönig verwundet worden ist, wie mit Blick auf die Vorgeschichte Orgeluses der Aufbau von Spannung aufseiten des Publikums ermöglicht. Zugleich ergibt sich eine nur langsame, in verarbeitbaren Schritten erfolgende Erhellung des dichten Beziehungsnetzes, welches die zahlreichen Figuren verbindet.

Dass die Herzogin – genau wie er selbst – Informationen zurückhält, darauf weist der extradiegetische Erzähler seine Zuhörer dabei anlässlich des erstmaligen Auftretens der Dame hin:

[548] Nur mithilfe der List vermag Orgeluse, Ritter für die Rache an Gramoflanz zu gewinnen.

swer nu des wil volgen mir,
der mîde valsche rede gein ir.
niemen sich verspreche,
ern wizze ê waz er reche,
unz er gewinne küende
wiez umb ir herze stüende. (516,3-516,8)

Vor diesem Hintergrund erhält die einleitende Bemerkung der Herzogin, nur *wîse* Menschen seien in der Position, sie zu beurteilen (509,15-509,24), eine weitere Bedeutung: Obgleich diese Äußerung aufgrund der narrativen Schwelle nicht an den Rezipienten des ‚Parzival' gerichtet ist, erscheint sie doch ebenso auf diesen beziehbar wie auf den intradiegetischen Adressaten Gawan. Wie der Protagonist auf den wendungsreichen Wegen des Minnedienstes seine Leidensfähigkeit zeigen muss, so bedarf es auf extradiegetischer Ebene eines *wîsen* Publikums: Dieses muss, um Orgeluse gerecht zu werden, in der Lage sein, analytisch geschaffene Wissenslücken auszuhalten. Vor dem Hintergrund der zuvorgehenden Thematisierungen des analytischen Erzählkonzepts, die das Publikum für entsprechende Phänomene sensibilisiert haben, dürfte diesem deutlich werden, dass an dieser Stelle nicht nur Gawans Leidensfähigkeit bzw. sein Vertrauen auf Auflösung auf dem Prüfstein steht, sondern auch die eigene Fähigkeit, eine analytische Kommunikation erfolgreich zu rezipieren.

Die Rezipienten werden dabei durch das Auftreten der Herzogin vor eine schwere Probe gestellt: Das unbarmherzige Auftreten Orgeluses wirkt besonders drastisch, da der Rezipient weiß, dass der Hohn, den die Dame über Gawan ergießt, dem Ritter vollkommen unangemessen ist. Zudem gelangen die Schmähungen in äußerst schroffen, Widerspruch provozierenden und teilweise auch anzüglichen Reden zum Ausdruck.[549] Zugleich vermeidet der Erzähler jeden Blick in das Innere der Figur: „Soweit eine extern fokalisierte Figur unerwartet agiert, werden ihre Aktionen im besten Fall überraschend und faszinierend wirken, andernfalls werden sie auf Irritationen und Unverständnis stoßen."[550] Der extradiegetische Erzähler unterstützt seine Zuhörer jedoch bei der Bewältigung der Herausforderung, vor der sie stehen: So warnt er ausdrücklich vor einer vorschnellen, möglicherweise allzu negativen Einschätzung des Auftretens Orgeluses.[551] Darüber hinaus fällt ins Auge, dass der Erzähler die Dame mit lobenden Worten vorstellt (508,24-508,25) und ihre *triuwe* herausstreicht, die

[549] Dimpel, Die Zofe im Fokus, S. 123-126; Baisch, Orgeluse, S. 27.
[550] Dimpel, *er solts et hân gediuhet nider*, S. 259.
[551] Mit der an dieser Stelle vorgebrachten Argumentationslinie greift der Erzähler auf eine Perspektive zurück, die sich bereits im Prolog (3,20-3,22) angelegt findet: „Man soll Menschen nicht aufgrund von Äußerlichkeiten beurteilen, also weder aufgrund des äußeren Erscheinungsbildes, noch aufgrund ihres Verhaltens hin (*ir herzen dach*). Um einen Menschen beurteilen zu können, muss man wissen, wie es im Inneren dieses Menschen aussieht. In der Orgeluse-Episode nimmt Wolfram dieses Motiv fast wörtlich wieder auf (516,3-14)." (Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 130.)

sich in ihrem Schmerz über den Verlust des Gatten offenbart (729,24). Wie Baisch darlegt, wird die Gefahr einer allzu harten Beurteilung der Umbarmherzigkeit Orgeluses durch das Publikum darüber hinaus gemildert, indem die Demütigungen, die Gawan in ihrem Dienst erleidet, teilweise in ihrer Ausgestaltung eine „Wendung ins Komische“[552] erfahren. Der Erzähler wirkt so – im Sinne einer Selbstrechtfertigung – einer Verurteilung jener Figur entgegen, deren Verhalten seine eigene Erzählweise spiegelt. Er begegnet auf diese Weise der Gefahr einer kritischen Bewertung des analytischen Erzählkonzepts durch die Rezipienten, denen vor Augen steht, dass Gawan durch das Benehmen der Dame in erhebliche Not gerät.

Am Ende wird Gawan gerade durch die Prüfungen seiner Fähigkeit, analytischer Kommunikation zu begegnen bzw. sich in der Minne ohne jedes *wenken* zu bewähren, zum Ziel geführt; die Informationszurückhaltung Orgeluses, die derart nachdrücklich in den Fokus der Rezipienten gerückt wird, wird durch die Enthüllungen der Herzogin aufgehoben. Einmal mehr wird den Rezipienten des extradiegetischen Erzählers veranschaulicht, dass es sich lohnt, trotz der damit verbundenen Herausforderungen und Mühen auf die Auflösung analytischen Erzählens zu warten.

[552] Baisch, Orgeluse, S. 32.

5. Ergebnisse

Eines der wesentlichen Charakteristika, die das Erzählen des extradiegetischen Erzählers im ‚Parzival' auszeichnen, stellen die Haken und Wendungen dar, die dieses Erzählen vollzieht: Im Bogengleichnis erläutert der Erzähler seine Praxis, dem Rezipienten Informationen, die grundlegend für das Verständnis des Geschehens sind, vorübergehend vorzuenthalten. Insgesamt lässt sich das Erzählen des extradiegetischen Erzählers an vielen Stellen als analytisches Erzählen beschreiben, das der Definition Webers zufolge als spezifische Handlungs-, Darstellungs- und Mitteilungskonstruktion realisiert werden kann:[553] Im ‚Parzival' wird von Figuren erzählt, die mit Rätseln konfrontiert werden; zudem folgt die Schilderung oftmals nicht der Chronologie der Ereignisse und es findet eine auf den Zuhörer ausgerichtete Verrätselungstechnik Anwendung, indem Informationen zurückgehalten und verzögert enthüllt werden.

Das analytische Erzählen zeigt sich dabei eng verbunden mit weiteren Charakteristika des Werks, beispielsweise mit dem Konzept des *parrierens*, das die Verknüpfung von Gegensätzlichem bezeichnet.[554] Wie das ver- bzw. langsam enthüllende Erzählen ist das Konzept des *parrierens* darauf ausgerichtet, die Perspektivenvielfalt und Perspektivenrelativität sowie die Ambivalenz von Konzepten und Figuren der Diegese zu veranschaulichen. Gerade die Elsternfarbigkeit der Figuren wirkt darüber hinaus grundlegend für die Haken der Erzählung, die den wendungsreichen Wegen der Protagonisten folgt. Daneben erscheint die spezifische Erzählweise, indem in der Erfahrung der Rezeption die Mitleidensfähigkeit des Publikums gefordert und gefördert wird, verknüpft mit dem Konzept des prozessualen Wissenserwerbs, das auch die Selbststilisierung des extradiegetischen Erzählers prägt. Dieser beruft sich auf seine Erfahrung und Autorität als Ritter und grenzt sich von Buchgelehrten programmatisch ab. Darüber hinaus spricht er sich jene Mitleidensfähigkeit zu, die er den Zuhörern abverlangt. Bemerkenswert ist zudem der Wirkanspruch, den der extradiegetische Erzähler mit seinem Erzählen verbindet: Die Rezipienten, die sich im Nachvollzug der wendungsreichen Erzählung ohne jedes *wenken* bewähren, beweisen ihre *triuwe* und damit eine Tugend, der ein positiver Effekt auf das Seelenheil zugeschrieben wird.[555]

Ausgehend von der prägenden Wirkung des analytischen Erzählkonzepts auf den ‚Parzival' sowie von dem hohen Reflexionsgrad, der sich in dem Werk hinsichtlich der

[553] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 12.
[554] Vgl. hierzu Anm. 37 der vorliegenden Arbeit.
[555] Vgl. Kapitel 1.1. und die dort angegebene Literatur.

zugrundeliegenden poetologischen Prinzipien findet, wurde in der vorliegenden Arbeit der Frage nachgegangen, inwiefern im ‚Parzival' das reflexive Potential der zahlreichen anderen – intradiegetischen – Erzählinstanzen des Romans genutzt wird, indem die Figurenreden dem analytischen Erzählkonzept entsprechend ausgestaltet werden.

Im Rahmen der diesbezüglichen Textanalysen zeigte sich, dass ungeachtet der differenten Pragmatik, die sich aus der Einbettung der Figurenreden in konversationelle Kontexte ergibt,[556] tatsächlich zahlreiche der durch Figuren hervorgebrachten Äußerungen als Spiegelungen des analytischen Erzählens beschreibbar sind, das durch den extradiegetischen Erzähler propagiert und umgesetzt wird. Die mit Blick auf unterschiedliche narrative Ebenen entwickelte Terminologie Genettes[557] sowie die herangezogenen, narratologischen Beschreibungsmodelle Scheffels[558] und Webers[559] erwiesen sich dabei, obwohl sie vorwiegend an neuzeitlichen Texten entwickelt wurden, als sinnvolle Instrumente, um die Reflexionen des poetologischen Konzepts auf intradiegetischer Ebene zu erfassen. Grundlegend für die Anwendung dieser Modelle erscheint dabei, dass die im Fokus der Arbeit stehenden Phänomene der narrativen Ebenen und der mithilfe intradiegetischer Erzählungen realisierten Selbstreflexivität von Dichtung auch dem Mittelalter nicht fremd sind, obgleich die zeitgenössischen Poetiken diese Phänomene aussparen. Die Theorie der analytischen Erzählung, die Weber erarbeitet hat, lässt sich zudem an das in antiken und mittelalterlichen Poetiken bzw. Rhetoriken thematisierte Konzept des *ordo artificialis* anschließen.[560] Von besonderem Wert für diese Studie zeigte sich dabei der Befund Webers, dass die analytische Mitteilungskonstruktion sowohl Erzählungen als auch nicht-erzählende Reden und das kommunikative Verhalten insgesamt prägen kann.[561] Tatsächlich lässt sich mit Blick auf den ‚Parzival' feststellen, dass sich die analytische Erzähl- bzw. Kommunikationsweise auf intradiegetischer Ebene weniger in der Form einer analytischen Handlungs- oder Darstellungskonstruktion, sondern in der Regel als spezifische Mitteilungskonstruktion realisiert, die durch eine Verrätselung und die Gabe unstimmiger bzw. lückenhafter Informationen gekennzeichnet ist. Dabei werden auch nicht-erzählende Kommunikationsformen der Figuren in vielfältiger Weise zur Reflexion der Erzählweise des extradiegetischen Erzählers herangezogen.

---

[556] Kartschoke, Erzählen im Alltag, S. 33.
[557] Genette, Die Erzählung, S. 162-165, 249-254.
[558] Scheffel, Formen selbstreflexiven Erzählens; Scheffel, Metaisierung in der literarischen Narration.
[559] Weber, Theorie der analytischen Erzählung.
[560] Vgl. hierzu Kapitel 1.4. und die dort angegebene Literatur.
[561] Weber, Theorie der analytischen Erzählung, S. 43.

Die vorliegende Arbeit wirkt dabei als „Historisierungsprobe“[562], die u.a. den anhand der Trevrizentszenen des ‚Parzival‘ erarbeiteten Befund Miedemas stützt, dass mittelalterliche Werke das Potential unterschiedlicher narrativer Ebenen gezielt aufgreifen, um die eigenen poetologischen Prinzipien zu thematisieren.[563] Die Untersuchung des ‚Parzival‘ belegt aber nicht nur den hohen Grad an Selbstreflexivität des Romans. Stattdessen rückt sie auch die enge Anbindung des analytischen Erzählens an die inhaltliche Ausrichtung, wie die Thematik des Minne- und Gottesdiensts, der zur Rezeption analytischen Erzählens parallelgesetzt wird, sowie an den Wirkanspruch des Werks in den Fokus. Im Folgenden sollen die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit rekapituliert werden.

Obwohl sich die Figuren aufgrund der narrativen Schwelle nicht an die Rezipienten des extradiegetischen Erzählers zu richten vermögen, entfaltet sich die Wirkung ihrer analytischen Kommunikation oftmals auf extradiegetischer Ebene. Teilweise erscheinen die Figuren vor diesem Hintergrund als Sprachrohr bzw. Marionette der übergeordneten Erzählinstanz. An einigen Stellen kommt es gar zu Brüchen in der Figurendarstellung: So bleibt etwa das Verhalten Sigunes und Cundries, die Parzival aufgrund seines Frageversäumnisses verfluchen, ihn jedoch nicht auf die Verwandtschaft mit Anfortas hinweisen, auf intradiegetischer Ebene ohne Begründung. Dies gilt auch für die Rede der Gralsbotin, in der diese die Gefangenen Schastel marveils in den Fokus des Artushofes rückt, ohne darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei um die engsten Verwandten des Königs und Gawans handelt. Da die Gabe dieser Information naheliegend wäre und im Falle Parzivals beispielsweise herangezogen werden könnte, um eine besondere Schwere der Schuld des Helden, der seinen eigenen Onkel zu weitergehender Qual verdammt hat, zu postulieren, erscheint das Gebaren der Figuren unplausibel. Dies wird allerdings im Falle der Nebenfiguren Sigune und Cundrie um der (extradiegetischen) Wirkung der Reden willen hingenommen.

An verschiedenen Stellen macht der extradiegetische Erzähler, wie bereits erwähnt, zudem von der Möglichkeit Gebrauch, mithilfe der Figurenreden das eigene analytische Erzählen zu reflektieren: Innerhalb der erzählten Welt wird etwa die Wirkung analytischen Erzählens beobachtbar. Diese Reflexionsmöglichkeit beruht auf dem Umstand, dass einzig ein analytisches Erzählen, das durch Figuren umgesetzt wird, Konsequenzen innerhalb der Diegese nach sich ziehen kann.

[562] Haferland/Meyer, Einleitung, S. 8.
[563] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 67.

Insbesondere die – nicht linear verlaufenden – Wege der Protagonisten Parzival und Gawan zeigen sich an vielen Stellen durch verrätselnde, lückenhafte Äußerungen anderer Figuren beeinflusst. Wie das analytische Erzählen durch diese Figuren konkret ausgestaltet und begründet wird, ist dabei oftmals abhängig davon, ob die Figur der Gesellschaft Munsalvæsches oder der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft angehört, deren jeweilige Konventionen den Rahmen vorgeben, innerhalb dessen analytisches Erzählen in der erzählten Welt realisiert werden kann.

5.1. Intradiegetische Funktionen und Begründungen des analytischen Erzählens der Figuren

Die höfischen Konventionen der erzählten Welt des ‚Parzival', denen die arthurisch-ritterliche Welt und die Gralsgesellschaft gleichermaßen verpflichtet sind, stehen einer durch Figuren realisierten und damit intradiegetischen analytischen Erzähl- bzw. Redeweise in hohem Maße entgegen. Nur in genau definierten Kontexten sind die Mitglieder der höfischen Gemeinschaften gefordert, eine analytische Kommunikation bzw. deren Rezeption zu realisieren. An anderen Stellen hingegen erscheint ein entsprechendes Verhalten als Bruch mit den gesellschaftlichen Normen bzw. mit der Gesellschaft insgesamt.

5.1.1. Hintergrund: die kommunikativen Konventionen der erzählten Welt

Den höfischen Normen zufolge sind Informationen bereitwillig zur Verfügung zu stellen. So ermahnt beispielsweise Gurnemanz seinen Schüler Parzival, stets *gegenrede* zu geben. Die Verweigerung einer Antwort durch den Knappen vor Bearosche wird entsprechend als Vergehen bewertet, das Verhalten Artus' und Feirefiz', die sich gegenseitig jede gewünschte Auskunft gewähren, hingegen als vorbildlich beschrieben. Wie viel Wert der extradiegetische Erzähler darauf legt, die zugrundeliegende Konvention herauszuarbeiten, belegt dabei nicht zuletzt der gezielte und sparsame Gebrauch des Begriffs der *gegenrede*, der in literarischen Kontexten selten und somit potentiell mit Signalwirkung ausgestattet ist.

Auch unaufgefordert werden notwendige Informationen durch höfische Figuren bereitgestellt, beispielsweise im Rahmen von Notsituationen: Sowohl Condwiramurs als auch Lyppaut und Belacane thematisieren gegenüber den Helden, von denen sie sich Unterstützung im Kampf gegen ihre Belagerer erhoffen, ihr Leid. Aktiv bitten sie um Beistand und benennen den Protagonisten explizit die erforderlichen Handlungsschritte. Für ritterliche Taten erweisen sich lückenlose Informationen in vieler Hinsicht als unabdingbar. Für die höfischen Damen

hingegen ist insbesondere das Wissen bezüglich der Abstammung des Helfers und potentiellen Ehegatten von grundlegender Bedeutung.

Die fatalen Konsequenzen fehlender Informationen werden insbesondere anhand der unwissend ausgefochtenen Verwandtenkämpfe wie auch im Zuge der Geheimniskrämerei, die Gawan im Anschluss an das Bestehen der Aventiure auf Schastel marveil betreibt, sichtbar. Sie machen verständlich, dass es der höfischen Gemeinschaft schwerfällt, mit Ungewissheiten und rätselhaften Phänomenen umzugehen. Dies belegt das Verhalten der Fürstin von Brabant, die ungeachtet des Verbots nach der Identität ihres Gatten fragt, ebenso wie die Reaktion des Artushofes auf den minneversunkenen, schweigenden Parzival in der Blutstropfenszene sowie auf das Verhalten Cunnewares und Antanors. Und auch die Unwissenheit bezüglich des Standorts Munsalvæsches versetzt den Hof in Besorgnis.

Eine Zurückhaltung von Informationen ergibt sich allerdings bisweilen aus dem höfischen Bemühen um Affektregulierung: Das ungezügelte Stellen von Fragen und die Äußerung von Eigenlob verbieten sich und auch die öffentliche Thematisierung der Liebe gilt es bisweilen zu vermeiden.

5.1.2. Kontextgebundenes analytisches Erzählen und dessen Bedeutung für den Weg der Protagonisten

Im Rahmen der Betrachtung intradiegetischen analytischen Erzählens ist wesentlich, dass ungeachtet der Norm, die eine bereitwillige Informationsgabe gebietet, Figuren in bestimmten, klar definierten Kontexten durchaus eine analytische Kommunikationsweise zeigen. Die Kontexte, in denen sich diese realisiert, sind dabei in der arthurisch-ritterlichen Sphäre andere als in der Gralswelt: In der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft findet sich eine analytische Kommunikationsweise insbesondere im Zusammenhang mit der Aventiurefahrt eines Ritters. Außerdem stellt das Minnedienstschema die Ritter vor Herausforderungen, die jenen der Rezeption analytischen Erzählens gleichen. Aventiure und Minne spielen im Reich des Anfortas aufgrund des Minneverbots, dem die Gralsdiener unterliegen, und der Bindung der ritterlichen Tat an die Verteidigung des Grals kaum eine Rolle. Hier resultiert eine analytische Kommunikationsweise vorrangig aus Vorgaben des Wundersteins bzw. Gottes sowie aus der besonderen Ausrichtung der Gemeinschaft auf die Gnade.

Die göttliche Gnade erscheint in vieler Hinsicht dem analytischen Erzählen verwandt: Wie die Rezipienten analytischen Erzählens einzig im beständigen Erleiden der Ungewissheit auf eine Auflösung warten können, ist der sündige Mensch gezwungen, auf das Erbarmen Gottes zu hoffen, das ihm zuteilwerden kann, ihm jedoch nicht gewährt werden muss. Diese

Analogie wird unterstrichen, indem wiederholt das Auftreten enthüllend wirkender intradiegetischer Erzählinstanzen – etwa Sigunes und Trevrizents – als Gnadenakt Gottes präsentiert wird. Zudem fallen in der Berufung Parzivals zum Gral, die aufgrund der ersten Botschaft des Wundersteins ausgeschlossen schien, göttliches Erbarmen und die auflösende Beendigung einer analytischen Kommunikationsweise zusammen. Des Weiteren wird auch in dem Bericht von der Vorgeschichte der Gralserzählung, die sich als Geschichte der langsamen Enthüllung darstellt, die Aufdeckung von zuvor verborgenen Informationen mit dem Wirken der göttlichen Gnade verknüpft. Grundlegend für die Analogie zwischen der Gnade und der Informationen zurückhaltenden Kommunikationsweise ist darüber hinaus das von dem jeweiligen Adressaten geforderte Rezeptionsverhalten: Die Rezipienten des extradiegetischen Erzählers sehen sich mit einer Erzählung konfrontiert, die sich – parallel zu Rittern im Kampf – durch ihr *wenken*, d.h. durch ihre Wendungen, auszeichnet. Wie die Rezipienten dieser Erzählung die Ungewissheiten erleiden und den Wendungen im beständigen Nachvollzug folgen müssen, ohne ihrerseits in der Rezeption zu *wenken*, so verbietet sich jedes *wenken* vor Gott, wie beispielsweise Trevrizent explizit erläutert. Obwohl Gott die Menschen oftmals auf wendungsreiche Wege schickt, deren Sinn sich nur schwer erschließt, gilt es, in unbeirrbarem Vertrauen an ihm festzuhalten.

In der Beziehung zu Gott stehen die Figuren somit vor der besonderen Herausforderung, sich in der Rezeption einer analytischen Kommunikation zu bewähren, die in ihren gesellschaftlichen Konventionen zunächst einmal nicht vorgesehen ist. Diese Herausforderung müssen die Mitglieder der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft ebenso bestehen wie das Gralsgefolge. So zeigt beispielweise Gawan ein vorbildliches Gottvertrauen und eine Einsicht in die Abhängigkeit vom göttlichen Beistand. In der Gemeinschaft Munsalvæsches jedoch, die den Gral, der sich u.a. als Stein der Gnade interpretieren lässt, hütet und die unmittelbar den Geboten Gottes untersteht, rücken die Gnade und damit auch die hieran gebundenen Formen analytischen Erzählens weitaus stärker in den Vordergrund.

Der Wunderstein ist es, der den Gralsrittern vorschreibt, bei einer Aussendung und Heirat ihre Verbindung zu Munsalvæsche analytisch zu verschweigen, und der auf diese Weise sicherstellt, dass die Kinder dieser Ritter keinen Anspruch auf einen Platz beim Gral erheben können, sondern gnadenhaft berufen werden müssen.[564] Zudem sind die Hüter des Steins verpflichtet, seine Geheimnisse zu schützen.

Zu einem Bruch mit den üblicherweise für sie geltenden höfischen Konventionen zwingt der Gral die ihn pflegende Gemeinschaft zudem, wenn er ihr unter Androhung einer

[564] Schmid, Familiengeschichte und Heilsmythologie, S. 204.

schweren Strafe verbietet, den Ritter, der kommen und Anfortas mithilfe einer Mitleidsfrage erlösen soll, auf die zu stellende Frage hinzuweisen. Der Gral prüft damit den Gehorsam dieser Gemeinschaft und stellt Parzival vor besondere Herausforderungen: Als dieser zur Gralsburg gelangt und dort einkehrt, wird ihm jede Information mit Blick auf die Hintergründe der dortigen Not sowie hinsichtlich der notwendigen Handlung verweigert. Die Äußerungen, die das Gralsgefolge von sich gibt, sind ganz im Gegenteil von irreführender Natur.[565] Da der Gemeinschaft eine verbale Erläuterung unmöglich ist, setzt sie auf eine zeichenhafte Kommunikationsweise und versucht, Parzival zur entscheidenden Frage zu bewegen, indem sie ihm eine Reihe rätselhafter, mit dem Leid des Königs verbundener Gegenstände vor Augen führt. Zudem überreicht die Gemeinschaft Parzival einen Mantel und ein Schwert als Zeichen der Hoffnung auf seine Herrschaftsübernahme und lebt ihm das erforderliche Mitleid anschaulich vor. Die analytische Kommunikationsweise wirkt insgesamt als Prüfstein für den zukünftigen Gralskönig und spiegelt somit die Wirkintention des extradiegetischen analytischen Erzählens.

Wie jene Rezipienten des Romans, die als unverständig kritisiert werden, erweist sich jedoch Parzival an dieser Stelle als *tump*, wie der Held später im Rückblick selbst urteilt. Obwohl ihm die besondere Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft vor Augen steht, hält er an den höfischen Kommunikationsregeln fest, die etwa in Pelrapeire zielbringend gewirkt haben, da dort die Gemeinschaft den höfischen Geboten gemäß alle notwendigen Informationen zur Verfügung stellte. Auf Munsalvæsche sind diese Konventionen allerdings durch die Vorgabe des Grals vorübergehend außer Kraft gesetzt. Parzival jedoch versteht nicht, dass die Gültigkeit der normalerweise geltenden höfischen Konventionen beschränkt ist, d.h., dass sie in gewissen Kontexten ihre Grenzen erreichen, da etwa die Gnade Gottes, die zum analytischen Erzählen in Analogie gesetzt wird, sich mit ihnen nicht begreifen lässt. Vor diesem Hintergrund wird die analytische Kommunikationsweise als Prüfstein interpretierbar, der das Gottverkennen Parzivals sichtbar macht: Starr hält der Ritter an den üblicherweise gültigen höfischen kommunikativen Konventionen fest, allzu beschränkt ist seine Perspektive, um sich von diesen Konventionen situationsgerecht lösen zu können, allzu fern steht er der Einsicht in die sich diesen Konventionen entziehende Natur Gottes. So wird er – unwissend und ungewollt – schuldig.

Wirksam wird die Prüfsteinfunktion der spezifischen Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft nicht zuletzt durch die analytische Prägung der Reden Sigunes: Die Dame, die mit ihren Auskünften zahlreiche analytisch geschaffene Wissenslücken Parzivals schließt,

[565] Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, S. 51; Schirok, Rezension, S. 103.

verschweigt ihrem Cousin – dem Gebot des Grals gemäß – bei ihrer ersten Begegnung die Erlösungsbedürftigkeit des Anfortas sowie die Bedingungen der Heilung. Zudem enthält sie Parzival die Information vor, dass er mit dem siechen König verwandt und dessen potentieller Erbe ist. Dieses Verhalten fällt (rückblickend) besonders ins Auge, da sie ankündigt, Parzival seine Herkunft darzulegen, und die Erb- bzw. Herrschaftsansprüche, die ihm neben dem Gralsreich zukommen, benennt. Mit seinem Gebot, das Sigune erfüllt, stellt der Gral dabei sicher, dass Parzival die erforderliche Frage nicht einzig aufgrund der Kenntnis bezüglich der familiären Bande äußert: Gerade die formale Szenerie bewegt Parzival dazu, sich strikt an die im Regelfall zu beachtenden höfischen Konventionen zu halten. Das Schweigen Sigunes bezüglich der Familienbande wirkt entsprechend grundlegend dafür, dass der Held seinen Onkel nicht beerbt, ohne bereit hierfür zu sein.

Auch im Anschluss an das Frageversäumnis Parzivals setzt die Gralsgemeinschaft ihre analytische Kommunikationsweise fort. Diese basiert dabei nicht länger auf dem Gebot des Grals, doch zeigt sie sich weiterhin eng mit der Ausrichtung der Gemeinschaft auf die Gnade Gottes verbunden: Da die Getreuen des Anfortas sehr direkt den Geboten Gottes unterstehen und ihr Leben durch diese bestimmt wird, stellen Vergehen hier unmittelbar Vergehen vor Gott dar. Anders als ein Bruch mit jenen Regeln, die auf einem gesellschaftlichen Konsens beruhen und in der arthurisch-ritterlichen Welt im Vordergrund stehen, sind diese Vergehen nicht durch (ritterliche) Taten wiedergutmachbar, sondern werfen den Schuldiggewordenen auf die Gnade Gottes zurück. Dies wird etwa anhand des Schicksals des Anfortas und Trevrizents deutlich. Das Verhalten des Einsiedlers veranschaulicht, welche Handlungsoption dem Schuldigen bleibt: Trevrizent zieht sich zur Buße in die Einöde zurück, um in Demut und Erkenntnis der eigenen Schuld – und jener des Bruders – reuig auf das Erbarmen des Herrn zu hoffen. Auch Parzivals Fehler scheint nicht wiedergutmachbar. Ohne ihm eine Möglichkeit zur Rehabilitation bzw. zur kämpferischen *gegenrede* im Kreise der Gesellschaft zu bieten, wie es im Umgang mit Vergehen an gesellschaftlich ausgehandelten Regeln üblich ist, wird er deshalb ausgestoßen. Das Gefolge Munsalvæsches und der Gralsknappe verweigern ihm in diesem Zuge eine verständliche Erläuterung bezüglich seines Versäumnisses; selbst auf die explizite Bitte um Auskunft hin verwehrt der Knappe Parzival in analytischer Weise jede *gegenrede*. Ähnlich gestalten sich die Reaktionen Sigunes und Cundries auf das Scheitern des Helden: Sie verfluchen ihn und stoßen ihn von sich fort bzw. fordern seine Ausstoßung aus der Tafelrunde. Parzivals Frage nach einer möglichen Wiedergutmachung lässt Sigune explizit unbeantwortet. In ihrer ausdrücklichen Verweigerung deutet sich zwar an, dass es für

Parzival einen Weg aus der Verdammung gibt; diesen Weg – die Gnade Gottes – verschweigt sie jedoch.

Obwohl der Held im Endeffekt in eine Position gerückt wird, die parallel zu jener ist, in der sich der isolierte, auf das Erbarmen Gottes hoffende Trevrizent befindet, ist festzuhalten, dass die analytische Kommunikationsweise der Figuren nicht auf eine Wirkung aufseiten Parzivals ausgerichtet scheint. Da das Verhalten der Figuren als Reaktion auf eine Tat Parzivals zu sehen ist, die sie als Vergehen vor Gott bewerten, ist das analytische Gebaren eng mit dem Kontext der Gnade, in dem analytisches Kommunizieren legitim ist, verbunden. Die spezifische Kommunikationsweise der Figuren dient an dieser Stelle jedoch nicht dazu, Parzival etwa zu Reue und Gnade zu führen, sondern erscheint in ihrer Emotionalität als unmittelbarer Ausdruck der Betroffenheit und Verzweiflung angesichts der andauernden Not des Anfortas. Dadurch rücken die Äußerungen der Figuren hier in die Nähe eines Normbruchs.[566]

Dennoch wirkt die beschriebene, spezifische Redeweise grundlegend für Parzivals weiteren Weg: Konfrontiert mit der Verfluchung durch den Gralsknappen, Sigune und Cundrie fühlt sich Parzival von Gott um den ihm vermeintlich zustehenden Lohn gebracht. Deshalb kündigt er ihm, den er fälschlich am Maßstab eines Lehnsherrn misst, die Gefolgschaft auf. Es zeigt sich hier Parzivals mangelnde Einsicht in die Schuldverhaftetheit jedes Menschen, die diesen in die Abhängigkeit von der Gnade Gottes setzt. Daraus resultiert die Unfähigkeit des Protagonisten, die analytische Kommunikation des Herrn in angemessener Weise zu rezipieren, d.h. ohne jedes *wenken* am Gottvertrauen festzuhalten. Dies wird durch die Informationszurückhaltung der Figuren offengelegt.

Die analytische Kommunikationsweise setzt sich in der dritten Begegnung Sigunes mit Parzival fort und auch hier steht sie in enger Verbindung zur Gnadenthematik: Die Dame erkundigt sich, ob der Held mittlerweile die Natur des Grals bzw. des göttlichen Erbarmens erkannt hat, und gibt diesem damit einen Hinweis auf die zu schließende Wissenslücke. Sie verzichtet jedoch darauf, diese selbst durch die Gabe expliziter Informationen zu füllen. Allerdings thematisiert sie die Gnade Gottes mithilfe von Andeutungen und lebt dem Cousin – nachdem bereits Cundrie als Verkörperung der göttlichen Gnade aufgetreten ist – darüber hinaus eine auf göttliches Erbarmen ausgerichtete Haltung, die durch die Annahme der eigenen Schuld geprägt ist, vor. Diese Haltung Sigunes bleibt dabei aufgrund der Ausrichtung auf die Minne trotz der Isolation der Klausnerin anschlussfähig an höfische Konventionen.

[566] Diese Seite des Verhaltens, das die Figuren zeigen, wird entsprechend – am Beispiel Cundries, an dem sich der Normbruch mit besonderer Deutlichkeit zeigt – in Kapitel 5.1.3. noch einmal aufgegriffen werden.

Dadurch scheint die Dame als Vorbild für Parzival geeignet, obwohl dieser nicht dazu bestimmt ist, sich aus der höfischen Gemeinschaft zurückzuziehen, sondern gefordert ist, an der ritterlichen Daseinsform festzuhalten. Sigunes Verhalten und ihre Kommunikationsweise wirken dabei erneut als Prüfstein, indem einmal mehr das Defizit Parzivals sichtbar gemacht wird: Der Held begegnet dem Gebaren Sigunes mit Unverständnis.

Am Schluss der Begegnung vertraut Sigune den Ritter der Hand Gottes an und tatsächlich wird kurz darauf eine Annäherung Parzivals an seinen Schöpfer sichtbar: Der Held gedenkt Gottes Macht, verspürt Reue und überantwortet Gott die Lenkung seines Geschicks. Obwohl Parzivals Gottvertrauen an dieser Stelle dadurch getrübt wird, dass er weiterhin seinem Lohndenken verhaftet bleibt, zeigt Gott sich gnädig und führt ihn zu Trevrizent. Die Wirksamkeit der analytischen Kommunikationsweise Sigunes wird zudem durch den Befund nahegelegt, dass ihr Erzählen erst dann im Tod ein Ende findet, als Parzival die Gnade Gottes erfahren hat und zum Gral berufen worden ist. Als Sigune verstummt, ist aus dem einstmals unwissenden Helden ein Ritter geworden, der die Gnade Gottes erfahren hat und der nun – in der Begegnung mit Feirefiz, im Rahmen der Einführung seines Bruders am Artushof und gegenüber Trevrizent – selbst als informierende Instanz auftritt.

Wie der extradiegetische Erzähler, der seinen Rezipienten keine explizite Lehre mitgibt, sondern ihnen in der Erfahrung der Rezeption analytischen Erzählens die treue Mitleidsfähigkeit – die nicht gelehrt werden kann – abverlangt und zugleich nahebringt, verwehren auch die Figuren Parzival lange Zeit eine Erläuterung des Gnadenprinzips: Da die reuige Annahme der eigenen Schuld, die demütige Einsicht in die Abhängigkeit von der Gnade Gottes und das unbeirrbare, vertrauensvolle Festhalten an Gott nicht gelehrt, sondern nur erfahren werden kann, wird ein analytisches Erzählen unabdingbar.

Erst im Anschluss an die zaghafte, reuige Annäherung an seinen Schöpfer – d.h., nachdem der Held die Ausstoßung sowie die Ungewissheit erlitten, Reue und vorsichtiges Gottvertrauen erlebt und seine Schuldhaftigkeit gestanden hat – erhält der Ritter durch seinen Onkel Trevrizent explizite Unterweisungen. Dessen Rolle als zentrale enthüllende Erzählinstanz deutet sich bereits vor seinem Auftreten an und wird durch die Orientierungslosigkeit, die Parzival im Vorfeld ihrer Begegnung zeigt, unterstrichen. Tatsächlich gibt Trevrizent seinem Neffen nicht allein durch sein Vorbild ein durch Schulderkenntnis gezeichnetes Leben vor, sondern gewährt ihm zahlreiche Informationen. Diese betreffen die rätselhaften Geschehnisse auf Munsalvæsche, Parzivals verwandtschaftliche Beziehung zum Gralsgeschlecht sowie seine ungewollt begangenen Vergehen. Zudem unterrichtet der Einsiedler Parzival über die Erbschuld, die sich aus dem

Brudermord Kains ergibt und die insbesondere Ritter betrifft. Im Zentrum seiner Reden steht entsprechend die Bedeutung der Gnade Gottes, in dessen Schuld der Mensch steht und dem er deshalb ohne jedes *wenken* treu sein muss. Obwohl dabei die Bereitschaft des Einsiedlers zur Gabe vollständiger Informationen betont wird, sind seine Reden durch Retardierungen geprägt. So schiebt Trevrizent angesichts der Verstocktheit Parzivals, der seinen Fragen wiederholt ausweicht, die heikle Thematik der Schuld des Helden immer wieder analytisch auf. Dies erscheint als gezielte kommunikative Strategie, mit deren Hilfe der Einsiedler einen Zugang zu Parzival findet und ihn langsam zu einem Bewusstsein seiner Schuld gelangen lässt.[567]

Die spezifische Kommunikationsweise erweist sich auch hier als wirksam: Der Erzähler betont, dass Parzival im Gespräch mit seinem Onkel zu Gottvertrauen gefunden hat. Die gewonnene Einsicht des Helden in die Natur des göttlichen Erbarmens zeigt sich beispielsweise im Rahmen seines Rückzugs aus der feiernden Gemeinschaft im Anschluss an die Hochzeit Gawans, in der Berufungsszene und anlässlich der Heilung des Anfortas. Nachdem der Ritter während der Begegnung mit Trevrizent nicht zum Ausdruck gebracht hat, dass er die Informationen bezüglich der Bedeutung der Kainstat verstanden hat, lässt sich Parzivals Reaktion auf den unwissend mit Gawan ausgefochtenen Verwandtenkampf zudem als Zeichen seiner Einsicht in die Verstrickungen des Menschen in die Schuld sowie als Beleg seiner Erkenntnis der Abhängigkeit von der göttlichen Huld lesen. Diese *wîsheit*, zu der Parzival dieser Lesart zufolge gelangt, ist ohne die (retardierend gestaltete) Unterweisung durch Trevrizent kaum denkbar. Sie wird allerdings – dem Konzept prozessualen Wissenserwerbs gemäß – erst in der erneuten Erfahrung der Unmöglichkeit, ungewollte Schuld zu vermeiden, wirksam.

Während die analytische Kommunikationsweise der Mitglieder der Gralsgemeinschaft an ihre besondere Ausrichtung auf die Huld Gottes gebunden ist bzw. eine Reaktion auf das Unverständnis darstellt, das Parzival dem Gnadenprinzip entgegenbringt, wird eine analytische Kommunikation durch arthurisch-ritterliche Figuren insbesondere im Kontext der ritterlichen Aventiurefahrt realisiert. So ist der Auszug eines Bewährung suchenden Ritters oftmals mit Ungewissheiten verbunden. Zudem werden bisweilen Informationen bezüglich gefährlich anmutender Aventiuren zurückgehalten, wie sich anhand des Verhaltens Plippalinots und Benes zeigt, die Gawan aus Sorge eine Auskunft hinsichtlich der Gefangenen von Schastel marveil verweigern. Indem der Protagonist die Aufgabe schließlich annimmt,

[567] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 54-65, sowie Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival', S. 218-220. Vgl. zudem Kiening, *Un*heilige Familien, S. 175.

ohne genau zu wissen, was ihn erwartet, wird ein Potential sichtbar, das den Artusneffen in besonderer Weise auszeichnet und das sich bereits in der Blutstropfenszene andeutet.

Figuren der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft sind darüber hinaus gefordert, in der Minne Fähigkeiten zu beweisen, die jene Fähigkeiten spiegeln, die der extradiegetische Erzähler im Rahmen seines analytischen Erzählens aufseiten seiner Rezipienten fordert und fördert. Das Minnedienstschema wird dabei mithilfe des Begriffs *gegenwort*, das im Zuge des Zueinanderfindens von Rittern und Damen genutzt wird, an die Beschreibung der kommunikativen Normen, die die Informationsgabe und Informationsverweigerung in der erzählten Welt betreffen, angeschlossen. Das Minnedienstschema wird zudem in vieler Hinsicht zum analytischen Erzählen bzw. zum Prinzip göttlicher Gnade parallelgesetzt: Wie die Rezipienten des extradiegetischen Erzählers bzw. Gottes sind auch um Minne werbende Ritter gezwungen, auf ein Entgegenkommen zu warten, das ihnen (durch die Dame) gewährt werden kann, aber (theoretisch) nicht zuteilwerden muss. Die Gnade der Dame wird – wie die Auskünfte im analytischen Erzählen – mit Verweis auf zunächst zu erbringende Leistungen hinausgezögert; die Erfüllung der Liebe entzieht sich zudem, ähnlich wie die Gnade Gottes, der Sprache der Figuren. Darüber hinaus verbietet sich auch in der Beziehung zur Dame ungeachtet der zu bestehenden Herausforderungen sowie des zurückgehaltenen Lohns jedes *wenken*. Dies wird beispielsweise durch Gurnemanz explizit formuliert und durch Parzival gegenüber seiner Ehegattin in vorbildlicher Weise umgesetzt. Zu beachten gilt es jedoch eine wesentliche Differenz zwischen der Gnade Gottes und der Huld der Dame. Sie besteht darin, dass die *frouwe* zwar als Instanz der Huldgewährung auftritt, die Ritter sich das, was sie als Lohn erhoffen, allerdings teilweise auch mit Gewalt nehmen können, wie insbesondere das Verhalten der Frauenschänder Meljacanz und Urjans belegt. Die Unerkämpfbarkeit des Lohns stellt kein Faktum, sondern in mancher Hinsicht eine gesellschaftliche Vorgabe dar, die durchaus gebrochen werden kann, auch wenn ein solches Verhalten durch die höfische Gesellschaft verurteilt wird. Obgleich der Dame theoretisch die Option der Gunstverweigerung zugestanden wird, ist es zudem im ‚Parzival' in der Umsetzung des Minnedienstschemas nicht vorgesehen, dass einem Ritter, der um Lohn gedient hat, dieser dauerhaft verwehrt wird. Dies bezeugen die Kommentare verschiedener Figuren. Sehr prägnant werden darüber hinaus die fatalen Konsequenzen einer allzu lange währenden Zurückhaltung des Entgegenkommens veranschaulicht.

Die Männer der arthurisch-ritterlichen Gemeinschaft müssen sich vor diesem Hintergrund nicht nur in der Beziehung zu Gott im Umgang mit einer Kommunikationsweise bewähren, die den üblicherweise geltenden höfischen Konventionen entgegensteht, sondern

sie sind auch in der Minne gefordert, die Fähigkeiten an den Tag zu legen, die für die Rezeption analytischen Erzählens grundlegend wirken. Die Prüfsteinfunktion, die dem Agieren der Minnedame zukommt, tritt dabei besonders dominant und vielfältig in den Begegnungen Gawans mit Damen zutage: Obgleich sich Obilot und Antikonie durch ihr Alter bzw. die Gewährung der Sinnlichkeit ohne zuvorgehenden Dienst von typischen Minnedamen unterscheiden, beziehen sich beide Damen in ihren Interaktionen mit Gawan auf das Minnedienstschema. Der Ritter jedoch erweist sich als defizitär und *tump*, indem er auf den Lohn verzichtet bzw. diesen fordert, ohne ihn verdient zu haben. Beide Damen, die ihm herzlich zugetan sind, lässt er schließlich weinend zurück. In seiner Unbeständigkeit offenbart er ein mangelndes Verständnis bzw. eine mangelnde Wertschätzung des Minnedienstschemas. Keie charakterisiert Gawan passenderweise als Ritter, der zu *wenken* versteht. Dieses *wenken* zeigt der Artusneffe jedoch nicht nur in seinem angemessenen Kontext – im ritterlichen Kampf –, sondern auch in der Beziehung zu Damen. Er sieht nicht, dass das treue Festhalten an der Dame ohne jedes *wenken* grundlegend für die Realisierung wahrer Minne ist. Dieses Defizit deutet sich bereits in der Blutstropfenszene an und wird zudem im Rahmen der Verurteilung des Frauenschänders Urjans offenbar: Ähnlich wie Parzival auf Munsalvæsche hält Gawan hier an Konventionen fest, die an dieser Stelle ihre Gültigkeit verloren haben. Er vergeht sich in diesem Zuge an dem Recht der vergewaltigten Jungfrau. Parallel zu Parzival ist dabei die spezifische mangelnde Einsicht Gawans als Bruch mit seinem mütterlichen Erbe zu werten, das in der Fähigkeit zu leidensfähiger Liebe besteht.

Dass es die Aufgabe Gawans ist, dieses Erbe selbst umzusetzen, wird bei einem Blick auf die Aventiure Schastel marveils deutlich. Zwar muss der Ritter dort auch seine kämpferischen Qualitäten unter Beweis stellen, doch erfordert die Überwindung des Wunderbetts – neben Gottvertrauen – insbesondere eine ausgeprägte Leidensfähigkeit und einen beständigen Nachvollzug plötzlicher Wendungen, wie er für die Rezeption analytischen Erzählens grundlegend wirkt: Gawan muss die rasante Fahrt des Bettes, das sich durch seine Eigenheit zu *wenken* auszeichnet, ohne jedes *wenken* mitgehen. Indem ihm dies gelingt, legt er den Grundstein für die Befreiung der Gefangenen und die Aufhebung der liebesfeindlichen Geschlechtertrennung: Endlich ist es den Rittern Schastel marveils wieder möglich, *süeziu gegenwort* (641,7) durch eine Dame zu erhalten. Die Prüfung, die Gawan auf dem hakenschlagenden Schlafmöbel zu bestehen hat, spiegelt dabei die Herausforderungen, die er im Minnedienst an der spöttisch-distanziert auftretenden Orgeluse zu meistern hat. Vollendet ist die Erlösung Schastel marveils zudem erst, als Gawan selbst endlich zu einer erfüllten Minnebeziehung gefunden hat. Um dieses Ziel zu erreichen, gilt es, sich im Dienst für

Orgeluse zu bewähren: Die Herzogin, die als *spansenwe des herzen* (508,30), d.h. mit Worten, die an das Bogengleichnis erinnern, eingeführt wird, nimmt für sich in Anspruch, sich nur von *wîsen* preisen und dienen zu lassen. Entsprechend ist Gawan – parallel zum Rezipienten des ‚Parzival' – gefordert, wendungsreiche und leidvolle Wege zu beschreiten.[568]

Tatsächlich tritt der Ritter in der Interaktion mit der abweisenden Dame sein mütterliches Erbe an, indem er sich ganz in die Gnade Orgeluses begibt, alle Demütigungen erduldet und ohne jedes *wenken* an der Hoffnung auf ein Entgegenkommen festhält. Der Weg, der den Helden an dieses Ziel geführt hat, ist ebenso als – von analytischen Reden begleiteter – Umweg zu beschreiben wie jener Parzivals. Dies zeichnet sich bereits anlässlich seines Aufbruchs vom Artushof ab: Während sich zahlreiche Ritter sofort im Anschluss an den Auftritt Cundries aufmachen, um die Aventiure Schastel marveils zu bestehen, gelangt Gawan erst nach langwierigen Umwegen dorthin. Gerade er ist dann aber in der Lage, die Herausforderungen der Wunderburg zu meistern: Er erlöst die Gefangenen und Orgeluse. Am Ende stehen die Erfüllung der Liebe und eine Ehe, der heilbringende Macht innewohnt. Einmal mehr wird so der Wert nichtlinearer Wege und der in diesem Rahmen gemachten Erfahrungen angedeutet. Der Weg Gawans erscheint dabei begleitet durch Konfrontationen mit analytischen Reden und durch Interaktionen mit Damen, die sich auf das Minnedienstschema stützen, das dem analytischen Erzählen parallelgesetzt wird. Dieser hakenreiche Weg führt Gawan schließlich zu einer Tat, die heilend auf die arthurische Gemeinschaft wirkt. Das durch ihn gleichsam mit der Befreiung seiner Verwandten freigesetzte Potential der Minne erlöst ihn selbst zudem aus dem scheinbar ausweglosen, fatalen Dilemma, das der drohende Kampf mit Gramoflanz für ihn darstellt, und bewahrt ihn vor der Gefahr, sich ungewollt – durch eine eventuelle Tötung des Geliebten seiner Schwester – an der eigenen Sippe zu vergehen.

In den beschriebenen Kontexten – d.h. insbesondere in der Beziehung zu Gott und in der Minne – ist ein Heraustreten der Figuren der erzählten Welt aus den üblichen höfischen kommunikativen Konventionen gefordert: Die Minne und die Gnade lassen sich mit den sonst geltenden, nicht-analytischen Konventionen nicht erfassen, so dass die Figuren gezwungen sind, sich im Rahmen dieser klar definierten Kontexte in jener Fähigkeit, wendungsreiche Wege ohne jedes *wenken* zu beschreiten, zu beweisen, die auch der extradiegetische Erzähler seinen Rezipienten abverlangt.

[568] Da Orgeluses Verhalten sich zwar an den Konventionen des Minnedienstschemas anlehnt, diese jedoch zugleich verletzt, wird auf sie in Kapitel 5.1.3. zurückzukommen sein.

5.1.3. Normverletzendes analytisches Erzählen und dessen Bedeutung für den Weg der Protagonisten

Im ‚Parzival' finden sich zahlreiche Fälle, in denen das intradiegetische analytische Erzählen nicht in die oben beschriebenen Kontexte eingebettet und dadurch legitimiert ist. Ein solches Informationen zurückhaltendes Verhalten zeigt etwa Parzival im Gespräch mit Trevrizent, indem er dessen Nachforschungen zunächst ausweichend begegnet,[569] sowie auf Munsalvæsche, als er die erlösende Frage nicht stellt. Dieses kommunikative Verhalten legt offen, dass es dem Helden an einer Erkenntnis mangelt, die für ein situationsgerechtes Gebaren an dieser Stelle notwendig ist.[570]

Auch andere Figuren zeigen eine analytische Kommunikationsweise, die als Symptom eines (temporären oder dauerhaften) Bruchs mit den gesellschaftlich akzeptierten Verhaltensweisen bzw. eines Bruchs mit der Gesellschaft insgesamt erscheint. Mit analytischen Figurenreden, die sich hier einordnen, sehen sich die Protagonisten wiederholt konfrontiert; sie erweisen sich dabei oftmals nicht nur als bedeutsam, sondern auch als zielführend mit Blick auf den Weg der Helden.

Dies zeigt sich besonders deutlich anhand der Reden Herzeloydes: Mit dem Tod Gahmurets konfrontiert bricht sie mit der höfischen Welt und deren Konventionen. Angesichts des Verlustes verliert jede Information für die Dame ihre Relevanz, wie ihre Klagen veranschaulichen. Während ihr Gefolge sich über die Todesumstände ihres Herrn informiert, liegt die Königin ohnmächtig am Boden. Später zieht sie sich gänzlich aus der höfischen Gesellschaft zurück. Als zentrale Motivation wird dabei ihr Wunsch benannt, Parzival vor den Gefahren der ritterlichen Welt zu schützen. Sie verschweigt ihrem Sohn seinen Namen, seine Herkunft und jede Information bezüglich der höfischen Welt. Mit ihrer analytischen Kommunikationsweise begründet sie die Orientierungslosigkeit Parzivals mit Blick auf seine familiäre Rolle sowie die höfischen Konventionen. Erst kurz vor seinem Aufbruch gibt seine Mutter Parzival einige Ratschläge in Hinsicht auf das Verhalten außerhalb der Einöde. Diese Lehren erweisen sich jedoch als derart lückenhaft bzw. im

[569] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 58-62; Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival', S. 218-220.

[570] Durch die arthurisch-ritterliche Gemeinschaft wird auch das Schweigen Parzivals in der Blutstropfenszene – ebenso wie das rätselhafte Lachen der Cunneware und die Rede des vormals stummen Antanor – als normverletzendes analytisches Verhalten bewertet. Interessanterweise wohnt dem Gebaren der drei Figuren jedoch zugleich eine besondere Qualität inne, da es als Ausdruck einer Erkenntnis erscheint, zu der Parzival und Cunneware in Anklang an mystische Vorstellungen in erleidender Weise gelangen. (Vgl. hierzu Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 305; Schnyder, Topographie des Schweigens, S. 115-117.) Vor diesem Hintergrund erscheint das Gebaren Parzivals, Antanors und Cunnewares weniger als Normbruch inszeniert denn als Hinweis darauf, dass manches sich mit sprachlichen Mitteln und den gesellschaftlichen Konventionen nicht erfassen lässt.

Angesicht des mit höfischen Konzepten unvertrauten Adressaten unzureichend, dass der Held zwangsläufig ungewollte und zum Teil schwerwiegende Fehler begeht, als er in die Welt aufbricht. Darüber hinaus ist auch Herzeloydes Beschreibung Gottes ohne Hintergrundwissen nicht verständlich. Entsprechend lässt sich das diesbezügliche Irrdenken des Helden auf die Reden der Mutter zurückführen: Den Glanz Gottes sieht der Protagonist in der spiegelnden Rüstung der Ritter realisiert; die *triuwe* Gottes setzt er mit der Lohnpflicht eines Lehnsherrn und die göttliche *helfe* mit dem ihm vermeintlich zustehenden Lohn gleich. Die Gnade des himmlischen Herrn, die Herzeloyde thematisiert, indem sie auf die Menschwerdung Gottes eingeht, wird durch die Dame so unverständlich beschrieben, dass diese Information für Parzival nicht nutzbar ist. Die Reden der Mutter bilden auf diese Weise den Grundstein für das Verkennen Gottes durch Parzival und seinen schmerzensreichen Weg der Schuld, Ausstoßung und Gnade. Interessanterweise besteht das Ziel des Helden jedoch nicht darin, die Wildnis hinter sich zu lassen, denn auch sein Ziel – Munsalvæsche – ist in eine menschenferne, lebensfeindliche Umgebung eingebettet. Möglicherweise deutet sich hier an, dass gerade die Orientierungslosigkeit, die wesentlich auf den analytischen Reden Herzeloydes basiert, sowie der resultierende, wendungsreiche Weg der (bitteren) Erfahrung den Helden zum Wissen und zum Ziel führt.

Entsprechend lässt sich die analytische Kommunikationsweise Herzeloydes als zielbringend verstehen, da die spezifische Redeweise den leidvollen, aber letztlich erfolgreichen Weg des Helden zum Heil zur Folge hat. Sowohl der Leidensweg wie auch die analytische Kommunikationsweise werden damit in ein positives Licht gerückt. Dass eine solche Deutung intendiert ist, darauf könnte auch der Umstand hinweisen, dass der Gral darauf verzichtet, Parzival diesen schmerzhaften Weg durch eine Berufung im Kindesalter zu ersparen. Herzeloydes Kommunikationsweise erweist sich in Kombination mit dem ähnlich analytischen Gebaren des Grals dieser Lesart zufolge als grundlegend für die Zukunft der Gralsgemeinschaft, die mit Parzival einen Ritter zum König krönt, der die Natur Gottes im Anschluss an einen langen Leidensweg erfahren und erkannt hat. Herzeloyde kann die Konsequenzen ihres Handelns jedoch in dieser Reichweite nicht vorhersehen oder gar als Wirkung anstreben.

Wie die analytischen Reden Herzeloydes scheinen auch jene Cundries im Rahmen ihres ersten Auftritts im hohen Maße durch ihren eigenen emotionalen Zustand geprägt. Ihr Beispiel veranschaulicht mit besonderer Prägnanz, dass auch analytische Figurenreden, die im Kontext der Thematik göttlicher Gnade stehen, der eine entsprechende Kommunikationsweise legitimieren kann, bisweilen die Grenzen höfischer Normen überschreiten: Aufgrund der

Verzweiflung, die Cundrie angesichts der versäumten Erlösung des Anfortas bzw. des als Vergehen vor Gott gewerteten Frageversäumnisses Parzivals überwältigt, bricht sie mit der höfischen *zuht*, den höfischen kommunikativen Konventionen und ihrer Botenrolle. Zwar erfährt der Artushof von ihr beispielweise die Abstammung Parzivals und erlangt (wie der Held selbst) Kenntnis von der Existenz des Feirefiz, doch erwähnt sie diese Informationen nicht als Auskunft gewährende Instanz. Stattdessen benennt sie diese Informationen mit der Absicht, die Verfluchung des Protagonisten vor der Kontrastfolie seiner vorbildlichen Verwandtschaft besonders eindringlich zu gestalten. Ihre Reden erweisen sich allerdings als zu lückenhaft und rätselhaft, als dass sie die erwünschte Wirkung – die Ausstoßung des Helden aus der Tafelrunde – zu erzielen vermöchten: Weder benennt Cundrie ihren Namen bzw. ihr Amt als Gralsbotin noch die Hintergrundinformationen, die für ein Verständnis ihrer Klage notwendig sind. Dennoch erfüllt ihre Rede eine wichtige intradiegetische Funktion, indem sie die Gottesabsage Parzivals provoziert und dessen Gottverkennen offenlegt.

Eine besondere Schärfe gewinnt ihre Verfluchungsrede durch die Öffentlichkeit ihrer Äußerung und durch den Vorwurf der *untriuwe*, der aufgrund der Kommentare des extradiegetischen Erzählers, der dem Helden *triuwe* attestiert, rätselhaft anmutet. Im Rahmen ihres zweiten Auftritts sieht sie sich dann zu einer Korrektur bzw. einer Bitte um Vergebung gezwungen. Den Hintergrund ihrer irrtümlichen Beschuldigung bildet, so legen ihre Reden nahe, die Einsicht der Dame in die Appellfunktion jener Zeichen, die Parzival auf der Gralsburg zur Erlösungsfrage hätten bewegen sollen. Diese Appellfunktion bewertet Cundrie als derart eindeutig, dass sie das Versäumnis Parzivals kaum zu begreifen vermag und schließlich auf den Vorwurf der *untriuwe* verfällt. Dieser Vorwurf ist entsprechend – wie im Falle Trevrizents und Sigunes, die zu einem ähnlichen Urteil gelangen – Ausdruck der beschränkten Perspektive der Figur, die den wesentlichen Makel Parzivals verkennt. Damit verkennt sie zugleich die Art der Prüfung, an der der Held auf Munsalvæsche gescheitert ist und die mithilfe analytischer Kommunikation realisiert wurde. Letztlich ist ihre eigene rätselhafte Rede somit die Konsequenz eines mangelhaften Verständnisses der analytischen Kommunikationsweise der Gralsgemeinschaft, die durch den Gral vorgegeben wird. Gerade Cundries Vorwurf der *untriuwe* zeigt sich jedoch von grundlegender Bedeutung für den weiteren Weg des Protagonisten und erscheint geradezu als Voraussetzung dafür, dass Parzival schließlich zu der ihm genealogisch zugedachten Rolle findet, indem die ungerechtfertigte Beschuldigung den Ritter dazu bewegt, sich auf die Suche nach dem Gral zu begeben.

Auch Teile der Reden Trevrizents lassen sich als analytische Kommunikation beschreiben, die auf ein defizitäres Verständnis des analytischen Prinzips zurückzuführen ist und die dennoch im Sinne des Grals wirksam ist. Dies gilt insbesondere für seine Schilderungen der Zugangsbedingungen Munsalvæsches, die darauf abzielen, Parzival von der als *tump* bewerteten kämpferischen Gralssuche abzubringen. Während der extradiegetische Erzähler betont, dass ritterliche Taten notwendig sind, um sich der Gralskrone würdig zu erweisen (die dem ungeachtet in einem Gnadenakt gewährt werden muss), spricht der Einsiedler die Möglichkeit, dass ein *erstrîten* des Wundersteins unter bestimmten Bedingungen möglich ist, zwar zunächst an, marginalisiert diese Information dann jedoch konsequent. Insgesamt entsteht eine verrätselte Rede in Gestalt eines unstimmigen Informationskomplexes, indem Trevrizent mithilfe ausführlicher, in täuschender Weise übergeneralisierter Schilderungen den Eindruck erweckt, die Gnade Gottes sei nicht nur der entscheidende, sondern auch der einzige Faktor, der den Weg zum Gral ebne, und jedes ritterliche Streben sei entsprechend vergeblich. Um diese Bewertung der Zugangsbedingungen zum Wunderstein zu unterstreichen, greift der Einsiedler der vorgeschlagenen Interpretation seines Lügengeständnisses zufolge gar auf eine Falschaussage zurück, in der er wider besseren Wissens davon spricht, dass die neutralen Engel im Zuge des göttlichen Huldentzugs zum Gral gesandt wurden.

Den Mitgliedern der Gralsfamilie obliegt es, den Gral zu schützen und vor der Außenwelt abzuschirmen. Trevrizents spezifisches kommunikatives Verhalten scheint an dieser Stelle jedoch vorrangig seiner eigenen, relativen Perspektive geschuldet, die durch die Erfahrung der eigenen Schuld[571] und die Gralsbotschaft geprägt ist, der zufolge die Erlösungsfrage ihre Wirksamkeit verloren hat. Der Einsiedler, dies lässt sein Auftreten vermuten, hält eine Berufung des schuldiggewordenen Parzival für ausgeschlossen; er unterschätzt die Größe der göttlichen Gnade. Seine Reden, die damit auf einem mangelhaften Verständnis des analytischen Prinzips beruhen, erfüllen jedoch eine wichtige Prüfsteinfunktion, indem sie Parzival vor die Herausforderung stellen, auf eine Gnade bzw. eine Auflösung der analytischen Kommunikation zu hoffen, die ihm explizit als ausgeschlossen beschrieben worden ist. Tatsächlich hält der Ritter ohne jedes *wenken* an der scheinbar aussichtslosen, leidvollen Gralssuche und damit an der Hoffnung auf Gnade fest. Er erweist sich auf diese Weise – anders als all jene Ritter, die ihr Streben nach dem Wunderstein aufgeben, als er ihnen die Zugangsbedingungen Munsalvæsches nennt – endlich auch in der Beziehung zu Gott als vorbildlicher Rezipient analytischer Kommunikation.

[571] Kiening, *Un*heilige Familien, S. 168; Schu, Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des* Erzählens, S. 312.

Gerade hierdurch wird er der vorgeschlagenen Lesart zufolge der Gralskrone würdig und erringt das Seelenheil, das ihm Cundrie und der Erzähler in Aussicht stellen.

Parallel dazu gestaltet sich der Umgang Gawans mit dem normverletzenden Verhalten Orgeluses: Die Herzogin, die zunächst einmal einen Rächer in ihrem Kampf gegen Gramoflanz und keinen Geliebten sucht, nutzt das Minnedienstschema, das dem analytischen Erzählen parallelgesetzt wird, aus und überspannt es, indem sie entgegen der Konvention jeden Lohn ausschließt. Die Hoffnung Gawans, diesen zu erhalten, bewertet sie explizit als *tumpheit* und beschimpft den Ritter angesichts seiner unbeirrbaren Bemühungen als *gans*. Ähnlich wie Parzival, der mit derselben Schmähung und dem Urteil, sein Streben nach dem Gral sei töricht, konfrontiert wird, zeichnet sich Gawan allerdings gerade dadurch aus, dass er auf eine Gnade bzw. eine Auflösung der Lohnhinauszögerung vertraut, die ihm als unerreichbar beschrieben worden ist. Die Prüfsteinfunktion ihres Verhaltens fasst Orgeluse dabei später selbst in Worte, nachdem die Mühen Gawans ihr Mitleid und ihre Zuneigung geweckt haben und die Konvention, der zufolge die Dame den Lohn nicht dauerhaft verwehren kann, ihre Bestätigung gefunden hat.

Die beiden Protagonisten Gawan und Parzival zeichnen sich entsprechend in besonderer Weise aus: Wie alle Figuren der erzählten Welt müssen auch sie sich in der Konfrontation mit kontextgebundenem analytischen Erzählen bzw. einem kontextgebundenen Agieren, das dem analytischen Erzählen analog erscheint – d.h. in der Beziehung zu Gott bzw. in der Minne – beweisen. Darüber hinaus sind sie jedoch gefordert, einem normverletzenden analytischen Erzählen bzw. Verhalten einer Minnedame in angemessener Form zu begegnen. Gerade diese herausragende Leistung führt sie zu ihrem endgültigen Ziel.

5.2. Extradiegetische Funktionen

Mit Blick auf das Publikum des extradiegetischen Erzählers vermag intradiegetisches analytisches Erzählen – obwohl diese Wirkungsebene nicht im Wahrnehmungshorizont der Figuren liegt – ein breites Spektrum unterschiedlicher Effekte zu erzielen. So tragen die Figurenreden wesentlich dazu bei, den Rezipienten in kleinen, nachvollziehbaren Schritten Einsicht in das Beziehungsnetz zu gewähren, das die zahlreichen Figuren der erzählten Welt miteinander verbindet und die räumlich und zeitlich weit auseinanderklaffenden Handlungsstränge zusammenhält. Von großer Bedeutung sind in diesem Kontext die nur langsam voranschreitenden Enthüllungen der Figuren bezüglich der familiären Beziehungen der Helden. Weitere Beispiele, die sich hier einordnen lassen, stellen das Schweigen Trevrizents hinsichtlich der Verbindung zwischen Anfortas und Orgeluse sowie das Verhalten

Orgeluses, die ihre Vorschichte zunächst zurückhält, dar: Das analytische kommunikative Verhalten der Figuren hat zur Folge, dass der Minnedienst des Gralskönigs für die Herzogin, der die Handlungsstränge um Gawan und Parzival verbindet und für beider Helden Geschick grundlegend wirkt, dem Rezipienten erst kurz vor dem Ende des Romans entdeckt wird. Diese späte Enthüllung fügt sich dabei nicht nur in die langsame Preisgabe des Beziehungsgeflechts ein, sondern ist darüber hinaus geeignet, aufseiten des Publikums eine Spannung mit Blick auf die Vorgeschichte des Anfortas und der spöttisch auftretenden Dame zu evozieren.

Zur Spannungserzeugung leistet auch die analytische Kommunikation der Figuren mit Blick auf die Familienbande der Helden einen Beitrag. Diese stellt nicht nur die Protagonisten vor besondere Herausforderungen, indem sie es etwa Parzival wesentlich erschwert, die Bedeutung, die Munsalvæsche für ihn besitzt, zu erkennen. Stattdessen bewirkt die Zurückhaltung der Informationen bezüglich der verwandtschaftlichen Beziehungen auch mit Blick auf die Rezipienten des Romans eine spannungsvolle Verrätselung der Erlösungsaventiuren, die die Protagonisten zu bestehen haben. Gerade das Gralsreich wird zudem an zahlreichen anderen Stellen mithilfe einer lückenhaften Kommunikationsweise sowohl für Parzival als auch für das Publikum in ein geheimnisvolles Licht gerückt, etwa durch die weitreichende Informationszurückhaltung, die durch die Gralsgemeinschaft im Zuge des ersten Aufenthalts Parzivals auf Munsalvæsche sowie im Rahmen der Verfluchung des Ritters betrieben wird. Weitere Beispiele stellen etwa der rätselhafte Vorwurf der *untriuwe*, der Parzival durch Cundrie trifft, sowie der Widerspruch zwischen den Äußerungen Trevrizents und Flegetanis' hinsichtlich der (verschiedenen) Engelsscharen dar: Beides wirft Fragen auf, auf deren Beantwortung die gespannten Rezipienten eine lange Zeit warten müssen.

An einigen Stellen wird des Weiteren Spannung erzeugt bzw. erhöht, indem den Zuhörern ein Wissensvorsprung gegenüber dem Protagonisten gewährt wird. Dies lässt sich anhand der Rede des Orilus belegen, in der dieser Parzival zwei Länder aus dem Herrschaftsgebiet seines Bruders anbietet: Da Orilus den Namen seines Bruders nicht erwähnt und nur das Publikum, das der Erzähler diesbezüglich informiert hat, diesen als Lähelin zu identifizieren vermag, ergibt sich einzig aufseiten der Rezipienten die spannungsreiche Frage, ob es dem Protagonisten hier gelingen wird, seine Erbreiche, die Lähelin usurpiert hat, zurückzugewinnen.

Von großer Bedeutung für die Spannungseffekte erweist sich insbesondere die Einsicht der Rezipienten in das Erzählkonzept des ‚Parzival': Die Zuhörer wissen etwa um den Anspruch des extradiegetischen Erzählers, mithilfe des analytischen Erzählens eine

Tugend zu prüfen, der potentiell eine heilsfördernde Wirkung innewohnt. Vor diesem Hintergrund dürfte die Informationsverweigerung, die Plippalinot und Bene realisieren, indem sie Gawan eine Auskunft über Schastel marveil verwehren, dem Publikum spannungsreich die hohe Relevanz der Aventiure für den Weg des Helden vermitteln. Das Bewusstsein hinsichtlich des poetologischen Konzepts dürfte zudem das Verständnis der Aussage Sigunes, mit der sie – in unbewusstem Anklang an die explizite Informationsverweigerung des Gralsknappen – dem soeben verfluchten Cousin jede *geinrede* verweigert, beeinflussen: Das Vorwissen erleichtert es dem Zuhörer, aufgrund der (ungewollten) diesbezüglichen Andeutung zu ahnen, dass Sigune mit Blick auf die Frage, wie Parzival der Verdammung entkommen könnte, durchaus eine Auskunft geben könnte, diese allerdings zurückhält. Auch hier wird potentiell eine Spannung evoziert.

Insgesamt zeigt sich anhand dieser Textpassagen, dass der Wissensvorsprung, den die Zuhörer gegenüber den Protagonisten bisweilen aufweisen, dem Publikum die Möglichkeit bietet, sich an einigen Stellen aus der rein mitleidenden Rezeptionsweise zu lösen und zu einer eigenen Perspektive auf das Geschehen zu gelangen. Die Rezipienten vermögen damit eine Wirkung der Reden wahrzunehmen, die sich von der Wirkung, die diese Figurenwortmeldungen auf den Helden haben, deutlich unterscheidet.

Zugleich ist es ein zentraler Aspekt des Wirkungskonzepts des Romans, den Rezipienten emotional einzubinden und ihn darin zu bestärken, der wendungsreichen Erzählung im beständigen Nachvollzug und Mitleiden zu folgen. Das extradiegetische analytische Erzählen erscheint darauf ausgerichtet, diese Rezeptionsweise zu fordern und zu fördern. Um die affektive Bindung der Zuhörer zu erhöhen, nutzt der extradiegetische Erzähler darüber hinaus eine oftmals befremdlich oder komisch wirkende Beschreibungs- und Bildsprache.[572] Zudem nimmt er auf die Lebenswelt und das Weltwissen des Publikums Bezug.[573] Einen weiteren zentralen Baustein dieses Erzählens, das auf die Annäherung der Erfahrung des Publikums in der Rezeption an die Erfahrung der Protagonisten setzt, stellen intradiegetische analytische Reden dar: Nur Figuren sind in der Lage, Informationen gleichzeitig dem Helden sowie (indirekt) dem Publikum des extradiegetischen Erzählers zur Verfügung zu stellen und diese somit den Moment der Aufklärung teilen zu lassen. Entsprechend übergibt der Erzähler an vielen Stellen – und teilweise explizit – die Aufgabe, bislang zurückgehaltene Auskünfte zu gewähren, an Figuren. Dies betrifft etwa den Namen

[572] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 222-223.
[573] Mertens, Geschichte und Geschichten um den Gral, S. 239-245; Schirok, Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation, S. CXXVII; Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 159.

Parzivals, Munsalvæsches und Anfortas', die Sigune ebenso enthüllt wie die Frage, die der Cousin auf der Gralsburg hätte stellen sollen, und die Folgen, die dies gehabt hätte.

Bisweilen gestaltet sich die beschriebene Parallelsetzung ausgesprochen eng, so dass beispielsweise offen bleibt, ob der Erzähler seine Zuhörer oder Parzival im Blick hat, wenn er zu Mitleid mit der trauernden Sigune aufruft. Und auch die analytische Kommunikationsweise Orgeluses, die, wie die Dame betont, einen *wîsen* Rezipienten verlangt, stellt das – indirekt angesprochene – Publikum und Gawan gleichermaßen auf die Probe: Diese sind aufgefordert, die Ungewissheit und das distanzierte Auftreten der Herzogin im Vertrauen auf eine Aufhellung der Hintergründe bzw. auf eine Gewährung des Minnelohns ohne jedes *wenken* auszuhalten. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang außerdem die analytische Kommunikationsweise Herzeloydes in Soltane, die den Rezipienten an das Erzählkonzept heranführt, ohne diesem Hinweise auf die Wirkintention zu bieten, die der extradiegetische Erzähler mit dem analytischen Erzählen verbindet. Da die fatalen Konsequenzen der Reden Herzeloydes für Parzival deutlich sind, jedoch zunächst nicht abzusehen ist, dass gerade der resultierende Leidensweg Parzival ans Ziel führt, und die detaillierte Erläuterung des Erzählkonzepts erst im Bogengleichnis erfolgt, werden die Rezipienten genötigt, sich dem Erzählen des Erzählers anzuvertrauen und dieses nachzuvollziehen, ohne zu wissen, wohin diese Reise sie führen wird. Sie werden entsprechend in einen Zustand der Unwissenheit versetzt, der jenem Parzivals ähnelt. Die spezifische Kommunikationsweise Herzeloydes erzielt damit eine ähnliche Wirkung wie der Irritationen erzeugende Bruch des ‚Parzival' mit traditionellen Erzählmustern des höfischen Romans, den Emmerling beschreibt.[574]

Eine weitere Funktion intradiegetischen analytischen Erzählens, die sich auf extradiegetischer Ebene entfaltet, ist die Veranschaulichung der Perspektivenvielfalt und der Perspektivenrelativität. Diese Funktion prägt etwa das (von den Figuren nicht intendierte oder absehbare) Zusammenspiel der Reden des Orilus und Sigunes, die das Schicksal Schionatulanders thematisieren: Nachdem der Herzog sich in seiner Schilderung des Zweikampfes auf den gewonnenen Ruhm konzentriert und die Hintergründe der Auseinandersetzung sowie den Namen des Getöteten nicht erwähnt, ergänzt Sigune diese Informationen. Damit wird der Perspektive des Siegers jene der trauernden Geliebten kontrastreich gegenübergestellt.

Die Begrenztheit, die der Perspektive einzelner Figuren eigen ist, offenbart sich darüber hinaus anhand jener Wortmeldungen, die rätselhaft wirken, da sie im Widerspruch zu

[574] Emmerling, Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival', S. 211, 219-220.

dem Urteil des extradiegetischen Erzählers oder anderer Figuren stehen, und die sich später als einem Irrtum geschuldet und korrekturbedürftig erweisen. Zu nennen sind hier beispielsweise der Vorwurf der *untriuwe*, der Parzival durch Cundrie, Trevrizent und Sigune trifft, sowie die Bewertung der Gralssuche Parzivals als *tump* durch den Einsiedler. Die Darstellung der Relativität von Perspektiven verändert potentiell die Wahrnehmung der extradiegetischen Erzählerkommentare, die auch durch den teilweise provokanten Humor, der zum Widerspruch auffordert,[575] und durch unpassend gewählte Sentenzen relativiert werden.[576]

In vieler Hinsicht trägt intradiegetisches analytisches Erzählen darüber hinaus zur Einordnung bzw. Bewertung von Figuren, beschriebenen Situationen und Informationen bei. Die Funktion der Verständnislenkung mit Blick auf eine gegebene Information wird dabei insbesondere anhand der Verhüllung, die die Familienbande der Protagonisten betrifft, deutlich: Die Familienbande Parzivals werden dem Helden erst durch Trevrizent enthüllt, nachdem dieser bereits die Vorstellung der Menschheit als Sippe entfaltet hat. Diese verleiht den Erlösungstaten, die Gawan und Parzival durch die Rettung von Verwandten vollbringen müssen, eine zusätzliche Bedeutungsdimension.

Im Sinne einer Verständnislenkung wirkt sich die durch Figuren realisierte analytische Kommunikation auch auf die Charakterisierung der Situation aus, in der sich Munsalvæsche anlässlich des ersten Besuchs durch Parzival befindet. Vor dem Hintergrund der normalerweise geltenden höfischen Konventionen, die auf die bereitwillige Gabe von Informationen ausgerichtet sind, hebt das analytische Gebaren der Gralsgemeinschaft, die Parzival nicht über die Hintergründe ihrer Not und die erforderliche Hilfe in Kenntnis setzen, die (in negativer Weise) außergewöhnliche, einmalige Situation der Gemeinschaft hervor. Der Umstand, dass die intradiegetische analytische Kommunikationsweise sich in der Gestalt neuer Gralsgebote im Anschluss an die Krönung Parzivals fortsetzt und das Schicksal Loherangrins wesentlich prägt, gibt dem Ende des Romans zudem eine spezifische Note: Ungeachtet dessen, dass Parzival sein Ziel erreicht hat, muss die nachfolgende Generation den schwierigen und wendungsreichen Weg zum Heil wieder neu suchen.

Gerade die schrittweise Enthüllung von Informationen, die an die relative Perspektive einzelner Figuren gebunden ist, führt dem Publikum zudem Ambivalenzen vor Augen. So veranschaulichen die gegensätzlichen Bewertungen des Zweikampfes zwischen Orilus und

[575] Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 228. Vgl. auch Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 206, sowie Dimpel, *er solts et hân gediuhet nider*, S. 265-268.
[576] Hartmann, Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken, S. 159.

Schionatulander durch den siegreichen Herzog und die trauernde Geliebte die Ambivalenz des ritterlichen Kampfes.

Darüber hinaus hebt das intradiegetische analytische Erzählen die Elsternfarbigkeit der Figuren hervor, die eine eindimensionale und vorschnelle Beurteilung verbietet. Dies wird der vorgeschlagenen Lesart des Lügengeständnisses Trevrizents zufolge etwa deutlich, wenn sich die Widersprüche zwischen den Angaben des Einsiedlers und Flegetanis' hinsichtlich der Engel zugunsten der Auskunft des Sternkundigen auflösen und damit eine Deutung durch die Rezipienten korrigiert wird, die potentiell voreilig und schematisch davon ausgegangen sind, dass der nicht-christliche Flegetanis sich geirrt und der Einsiedler die Wahrheit gesprochen hat. Ganz explizit warnt der extradiegetische Erzähler zudem davor, die unhöfisch auftretende Orgeluse zu beurteilen, ohne über die notwendigen – aber analytisch zurückgehaltenen – Informationen hinsichtlich der Dame zu verfügen. Um der mehrschichtigen Figur gerecht zu werden, gilt es, die Unwissenheit in der Hoffnung auf die Auflösung zu erdulden.

Eine das Verständnis des Romans durch die Rezipienten lenkende Funktion kommt der intradiegetischen analytischen Kommunikation auch mit Blick auf die Rolle zu, die einzelne Figuren im Roman einnehmen. So werden insbesondere Sigune und Trevrizent dadurch charakterisiert, dass sie in der Rolle der bzw. des Wissenden auftreten und Wissenslücken Parzivals (und der Rezipienten) füllen, die durch eine analytische Kommunikationsweise geschaffen worden sind: Sigune trägt wesentlich zur familiären Einordnung des Helden sowie zur Erklärung seines Versäumnisses bei. Trevrizent hingegen wird als informierende Instanz profiliert, indem er es ist, der die lange verborgene Verwandtschaft Parzivals mit dem Gralsgeschlecht enthüllt und weitere zentrale Informationen bereitstellt. Auch seine retardierenden Reden, die höfisch taktvoll und zugleich an die Kommunikationsweise von Beichtvätern angelehnt scheinen,[577] belegen nicht nur die für das Werk prägende Durchdringung von Höfischem und Religiösem, sondern tragen vor allem dazu bei, den Einsiedler dem Publikum als bereitwilligen und umsichtigen Ratgeber zu präsentieren. Parzival hingegen, der den Fragen seines Onkels wiederholt ausweicht, bezeugt hiermit seine nur schwer zu überwindende mangelnde Einsicht,[578] während die analytische Kommunikationsweise Herzeloydes und Cundries ihren (temporären) Bruch mit den höfischen Normen offenlegt. Auch an dieser Stelle bietet also das analytische kommunikative Verhalten der Figuren dem Publikum eine Ausgangsbasis, um diese Figuren einzuordnen und ihre Rolle im Roman zu verstehen.

[577] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 63-65.
[578] Ebd., S. 58-62; Urscheler, Kommunikation in Wolframs ‚Parzival', S. 218-220.

Dies gilt auch in starkem Maße für die Protagonisten Parzival und Gawan, deren Defizite gerade in ihrer Rezeption intradiegetischer analytischer Kommunikation bzw. in ihrem Verhalten in der Minne, die ähnliche Anforderungen an die Ritter stellt wie das analytische Erzählen an seine Rezipienten, offengelegt werden. An dieser Stelle ist das Publikum des ‚Parzival' gefordert, diese Prüfsteinfunktion ausgehend von seinen Vorkenntnissen bezüglich des poetologischen Konzepts zu erkennen und diese Einsicht selbständig zur Bewertung der Ritter heranzuziehen. Dies lässt sich etwa am Beispiel der *tumpheit* belegen, die Parzival in der Konfrontation mit der analytischen Kommunikationsweise im Rahmen seines Aufenthalts auf Munsalvæsche zeigt. Der Held fasst diese *tumpheit* später selbst in Worte (488,14-488,20). Der extradiegetische Erzähler hingegen enthält sich eines entsprechenden Urteils, so dass der Rezipient – parallel zu Parzival – die Bedeutung des Frageversäumnisses mit Rückgriff auf die Kenntnisse bezüglich des Erzählkonzepts des Werks selbst reflektieren und entschlüsseln muss.

Die Charakterisierungsfunktion intradiegetischer analytischer Kommunikation betrifft auch Gott: Die spezifische Kommunikationsweise Gottes stellt die Figuren der erzählten Welt vor besondere Herausforderungen. Zugleich trägt sie entscheidend dazu bei, dem Rezipienten des Romans ein spezifisches Gottesbild zu präsentieren: Dieses erscheint im ‚Parzival' oftmals durch höfische Denkmuster geprägt, wie sich etwa anhand des Grals zeigt, dem eine religiöse Bedeutung innewohnt und dessen Darstellung zugleich stark durch Vorstellungen der höfischen Adelskultur beeinflusst ist.[579] Zugleich entzieht sich der analytisch kommunizierende Gott jedoch den üblicherweise in der erzählten Welt des Romans gültigen höfischen kommunikativen Konventionen. Gott wird damit als schwer greifbar markiert.

Daneben wird Gottes *triuwe* gegenüber den Menschen, seine Bereitschaft, Gnade zu gewähren und die analytische Kommunikation damit aufzulösen, ebenso in den Fokus des Publikums gerückt wie der Umstand, dass der Mensch diese Gnade bzw. Auflösung nicht einzufordern vermag. Stattdessen wird vom Menschen verlangt, diese Huld – aufbauend auf der Einsicht in die eigene Schuldhaftigkeit – im beständigen Gottvertrauen ohne jedes *wenken* zu erhoffen.

Bemerkenswert erscheint darüber hinaus, dass immer wieder Figuren analytisch kommunizieren, weil sie die analytische Kommunikation des Grals bzw. Gottes nicht gänzlich erfasst haben, dass die Figuren hiermit jedoch eine Wirkung aufseiten Parzivals erzielen, die, so scheint es, im Sinne des Grals ist. Dieser Befund erlaubt möglicherweise weitere Rückschlüsse auf das Gottesbild, das der Roman dem Rezipienten vor Augen stellt: Gott

[579] Knaeble, Höfisches Erzählen von Gott, S. 176, 180, 188-189; S. 212, Anm. 104.

erscheint als Instanz, die die mangelnde Einsicht des Menschen vorhersieht und diese geradezu einplant und ausnutzt, um seine eigenen Pläne mit Blick auf einzelne Figuren voranzutreiben.

5.3. Das Spiel mit dem analytischen Erzählen und Implikationen mit Blick auf das poetologische Konzept

Einigen der intradiegetischen analytischen Erzählungen wohnt eine besondere reflexive Bedeutung inne, indem sie dazu beitragen, dem Rezipienten das Erzählkonzept des ‚Parzival' nahezubringen, es zu definieren und zu bewerten.

Eine zentrale Rolle mit Blick auf die Vermittlung des Konzepts kommt der analytischen Kommunikationsweise zu, die Herzeloyde im Anschluss an ihren Rückzug in die Einöde pflegt. Sie enthält ihrem Sohn jede Information bezüglich der höfischen Gemeinschaft und seiner Herkunft sowie darüber hinaus seinen Namen vor. Das explizite und nachdrückliche Schweigegebot, das die Königin ihren Gefolgsleuten vorgibt, rückt diese Informationszurückhaltung der Dame in den Fokus der Rezipienten. Dies lenkt die Aufmerksamkeit des Publikums potentiell auf das gespiegelte Erzählverhalten des extradiegetischen Erzählers, der den Namen des Protagonisten ebenfalls im Dunklen lässt. Der Zuhörer wird, da die ausführliche Erläuterung des Erzählkonzepts im Bogengleichnis noch aussteht, gezwungen, diese Unwissenheit bewusst und ohne Einsicht in das zugrundeliegende Konzept zu erdulden. Zugleich veranschaulicht ihm die Spiegelung auf intradiegetischer Ebene, auf der die Informationszurückhaltung Herzeloydes nicht auf Dauer durchgehalten werden kann, dass eine analytische Kommunikationsweise in der Regel in einer Enthüllung ihre Auflösung findet: Von Anfang an wirkt das Erbe Gahmurets in Parzival, der Krieg gegen die rittergleichen Vögel scheitert und schließlich brechen Ritter in die Einöde ein. Dem Rezipienten werden damit grundlegende Aspekte des poetologischen Konzepts in der rezeptiven Erfahrung vermittelt, während explizite diesbezügliche Informationen analytisch zurückgehalten werden.

Die Erkenntnis, dass auf eine Auflösung vertraut werden kann, dürfte das Publikum darin bestärken, sich auf das analytische Erzählen des extradiegetischen Erzählers einzulassen. Dies erscheint umso dringlicher, als die Reden Herzeloydes das Publikum vor große Herausforderungen stellen: Den Rezipienten wird drastisch vor Augen geführt, welch negative Konsequenzen sich für Parzival aus der Kommunikationsweise der Mutter ergeben. Der Held macht sich in seinem Bemühen, die lückenhaft-unverständlichen Lehren Herzeloydes umzusetzen, zum Narren, begeht schwerwiegende Fehler und ist (zunächst) nicht

in der Lage, die Natur Gottes angemessen zu erfassen. So begründet das Kommunikationsverhalten der Mutter den Leidens- und Irrweg des Sohns, ohne dass vorhersehbar wäre, dass dieser Weg letztlich zum Ziel führen wird. Zugleich bietet das Verhalten Herzeloydes keine eindeutige Antwort auf die Frage, welche Wirkintention mit der analytischen Kommunikationsweise verbunden ist, da zwar verschiedene Erklärungen angedeutet werden, diese aber nicht alle lückenhaften Reden verständlich machen. Dies dürfte eine Unsicherheit aufseiten der Zuhörer evozieren, die aufgefordert sind, dem gespiegelten extradiegetischen analytischen Erzählen zu folgen und zu vertrauen, ohne ausschließen zu können, dass dieses sie auf ebenso krumme und schmerzensreiche Wege geleitet wie die Reden Herzeloydes den Protagonisten. Das Erzählkonzept wird damit insgesamt mithilfe der Spiegelung auf intradiegetischer Ebene in analytischer, erfahrbarer Weise eingeführt.

Erst im Bogengleichnis gewährt der Erzähler eine tiefe Einsicht in sein Erzählkonzept: Der expliziten Erläuterung geht – dem Konzept eines prozessualen Wissenserwerbs gemäß – die Erfahrung voraus. Die im Rahmen des Bogengleichnisses gegebenen Informationen erweisen sich, wie bereits beschrieben, als grundlegend für die Wirkung der kurz darauf folgenden Reden Sigunes auf den Rezipienten. Zugleich stärken die Reden der Dame, so ist anzunehmen, das Vertrauen des Publikums in das analytische Erzählkonzept, indem hier, wie der extradiegetische Erzähler hervorhebt, einige Auskünfte gewährt werden, die anlässlich des Gralsbesuchs Parzivals ausdrücklich zurückgehalten worden sind.

Auf der einen Seite wird an dieser Stelle eine gewisse Verlässlichkeit des analytischen Erzählens vermittelt, indem gezeigt wird, dass die Information zwar temporär zurückgehalten, in der Regel jedoch letztlich gewährt wird. Die Rezipienten werden somit erneut ermutigt, sich auf das spezifische Erzählen einzulassen.

Auf der anderen Seite werden aber bereits in den Reden Sigunes die Grundlagen für ein Spiel mit dem Erzählkonzept gelegt, das geeignet ist, dieses Vertrauen der Zuhörer in die (scheinbaren) Gesetzmäßigkeiten des analytischen Erzählens wieder zu untergraben. So erweisen sich die ausführlichen und deshalb gewichtig wirkenden Auskünfte Sigunes bezüglich des Gralsschwerts, in denen das Publikum möglicherweise einen Hinweis auf die Hintergründe der rätselhaften Geschehnisse auf Munsalvæsche und auf das weitere Geschick des Helden ausmacht, als irreführende, falsche Fährte. Die unverständliche Bemerkung der Dame, ein Brackenseil sei der Grund für den Tod ihres Geliebten, legt zudem eine spätere Aufklärung nahe, die allerdings bis zum Schluss des ‚Parzival' ausbleibt. An beiden Stellen liegt ein Bruch mit den potentiell evozierten Erwartungen des Publikums vor.

Ein solcher wird zudem mithilfe der widersprüchlichen Berichte hinsichtlich der Engel, die (vorgeblich) den Gral gebracht bzw. gehütet haben, realisiert: Zunächst wird die Vermutung nahegelegt, dass die Auskünfte des Flegetanis durch jene Trevrizents ergänzt bzw. korrigiert werden. Damit scheint es sich um einen Fall der schrittweisen Enthüllung von Informationen zu handeln. Der vorgeschlagenen Lesart des Lügengeständnisses Trevrizents zufolge stellt sich allerdings am Ende des Werkes heraus, dass diese Interpretation nicht den Tatsachen entspricht: Nun wird klar, dass der Bericht des Flegetanis der Wahrheit näher stand als die Aussagen des Einsiedlers. Es zeigt sich, dass später preisgegebene Informationen nicht zwingend eine höhere Verlässlichkeit aufweisen als die ursprünglichen Auskünfte. Im Gegenteil: Scheinbar ergänzende Auskünfte können durchaus auch in die Irre führen und einen Sachverhalt verrätseln, anstatt diesen zu klären.

Durch diese verschiedenen, spielerischen Variationen des analytischen Prinzips wird aufseiten jener Rezipienten, die sich allzu sicher wähnen, die Regeln des analytischen Erzählens zu durchschauen, die Unsicherheit wiedererweckt, die grundlegend für die Wirkung des Informationen zurückhaltenden Erzählens ist. Das analytische Erzählen erweist sich als letztlich unvorhersehbar; es hält auch für den erfahrenen Rezipienten noch überraschende Wendungen bereit und bleibt damit spannungsreich und reizvoll.

Die Schwierigkeit der Rezeption analytischer Kommunikation wird in Kommentaren des extradiegetischen Erzählers durchaus thematisiert und anhand des Verhaltens verschiedener Figuren darüber hinaus auf intradiegetischer Ebene beobachtbar. Bereits die breite Darstellung der kommunikativen Konventionen, die die höfischen Gemeinschaften der erzählten Welt prägen und die auf die vollständige Gabe von Informationen ausgerichtet sind, deutet die Herausforderung an, vor die das analytische Erzählen die extradiegetischen und intradiegetischen Rezipienten stellt. Sichtbar wird diese Herausforderung zudem anhand des Unverständnisses, das zahlreiche Mitglieder der Gralsgemeinschaft mit Blick auf die analytische Kommunikationsweise zeigen, welche die Gemeinschaft selbst auf das Gebot des Grals hin anlässlich des ersten Besuchs Parzivals umsetzt: Sowohl Cundrie als auch Trevrizent und Sigune verkennen den Grund für das Frageversäumnis des Helden und zeigen damit ein defizitäres Verständnis in Hinsicht auf die Art der Prüfung, die mithilfe der Informationen zurückhaltenden Kommunikationsweise realisiert wird. Dieser Befund belegt, dass sich die analytische Erzählweise – ähnlich wie die analytisch wirkende Gnade Gottes, die selbst der Einsiedler Trevrizent unterschätzt – nur schwer begreifen lässt.

Auch die Protagonisten Gawan und Parzival zeigen sich lange Zeit nicht in der Lage, die analytische Kommunikation Gottes bzw. das Verhalten der Minnedame, das den Ritter vor

vergleichbare Herausforderungen stellt, in angemessener Weise zu rezipieren. Vor diesem Hintergrund wird die besondere Leistung, die erfolgreiche Rezipienten des Romans erbringen, herausgestrichen. Dies dürfte das Publikum ebenso ermutigen, sich den Herausforderungen der wendungsreichen Erzählung weiterhin zu stellen, wie der Befund, dass das Verständnis des analytischen Erzählens bzw. der Beweis der im Rahmen der Rezeption analytischen Erzählens notwendigen Fähigkeiten als ein Zielpunkt der Protagonisten markiert wird. Zudem wird anhand des Beispiels der Helden deutlich, dass die erduldende, nachvollziehende Rezeptionsweise mit einem aktiven, ritterlichen Auftreten vereinbar ist: Parzival und Gawan müssen, um ihre jeweilige Erlösungsaventiure zu bestehen, sowohl die Fähigkeit zur Rezeption analytischer Kommunikation und zum Umgang mit analogen Herausforderungen – Gottvertrauen bzw. Minnedienst ohne jedes *wenken* – als auch kämpferische Qualitäten zeigen. Dies ist vermutlich gerade für die männlichen Zuhörer von Bedeutung.

Auch in anderer Hinsicht tragen die Reflexionen des poetologischen Konzepts, die mithilfe von Figurenreden gestaltet werden, dazu bei, das Publikum darin zu bestärken, sich auf die spezifische Erzählweise des extradiegetischen Erzählers einzulassen. So wird, wie bereits beschrieben, das analytische Erzählen als dem Prinzip der göttlichen Gnade analog präsentiert. Dies wirft ebenso ein ausgesprochen positives Licht auf das Erzählkonzept wie beispielsweise auch die Darstellung der retardierenden Kommunikationsweise Trevrizents, die gleichermaßen den Vorgaben für Beichtväter[580] wie dem höfischen Taktgebot entspricht. Auffällig ist zudem, dass der Erzähler darauf achtet, gerade die positiven Seiten jener Figuren, deren analytisches kommunikatives Verhalten problematisch wirken und einen Schatten auf das poetologische Konzept insgesamt werfen könnte, nachdrücklich zu preisen und in den Fokus zu rücken. Dies wird insbesondere am Beispiel Herzeloydes deutlich: Da die Dame (indirekt) die Rezipienten an das analytische Erzählkonzept heranführt, wäre eine negative Beurteilung ihres Gebarens besonders heikel. Die Kommentare des Erzählers, die die *triuwe* der Dame betonen, wirken – wie auch im Falle Orgeluses – der Gefahr einer negativen Bewertung des analytischen Konzepts durch die Rezipienten entgegen.

Dem Publikum wird zudem eine wertschätzende Bewertung des analytischen Erzählens nahegelegt, indem die Wirksamkeit dieses spezifischen Erzählens auf intradiegetischer Ebene sichtbar wird. Beispielsweise wird das Gottvertrauen, das der extradiegetische Erzähler Parzival im Vorfeld des Feirefizkampfes bescheinigt, auf die retardierenden Reden Trevrizents zurückgeführt. Da die Erläuterungen des Einsiedlers erst im Anschluss an einen langen Leidensweg des Helden in jenem Moment erfolgen, als dieser sich

[580] Miedema, Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse, S. 63-65.

Gott versuchsweise angenähert und seine Schuld eingestanden hat, wird zudem anschaulich vor Augen geführt, dass die Wirkung analytischer Kommunikation wesentlich davon abhängt, dass die Informationen erst dann gewährt werden, wenn der Adressat basierend auf eigener Erfahrung bereit zur Annahme und fähig zum Verständnis dieser Auskünfte ist. Das Konzept, mit der Enthüllung vorenthaltener Informationen bis zum rechten Zeitpunkt zu warten, das im Bogengleichnis entfaltet wird, erfährt auf diese Weise eine Bestätigung.

Das Zusammenspiel von Erfahrung und expliziter Lehre lässt sich auch an einer anderen Stelle am Beispiel Parzivals im Detail beobachten: Der vorgeschlagenen Lesart zufolge zeigt sich die Einsicht des Helden in die Verstrickungen des Menschen in die Schuld und die Einsicht in die Abhängigkeit von der Gnade erst anhand der Reaktion des Ritters auf den unwissend ausgefochtenen Verwandtenkampf mit Gawan. Dies deutet darauf hin, dass das Wissen, das Trevrizent dem Neffen zu vermitteln versucht hat, nicht durch Unterweisungen allein, sondern letztlich nur in der (erneuten) Erfahrung zu begreifen ist, obgleich die (auf erste Erfahrungen folgenden) Lehren zur Einordnung dieser (späteren) Erfahrung des Gawankampfes unabdingbar sind.

Es wird deutlich, dass auch in einem Konzept des Wissenserwerbs, das auf Erfahrungswissen ausgerichtet ist, explizite Lehren relevant bleiben. Diese Interpretation wird auch durch den Befund gestützt, dass sich das analytische Erzählen auf intradiegetischer Ebene nur in klar definierten Kontexten realisiert, an anderen Stellen hingegen die verbale, direkte Informationsgabe von großer Bedeutung ist. Dieses Ergebnis erscheint an das ambivalente Verhältnis des extradiegetischen Erzählers zu gelehrtem Wissen[581] anschließbar: Der extradiegetische Erzähler hebt seine Erfahrung als Ritter hervor und weist somit darauf hin, dass das Wissen, das im Rahmen ritterlicher Taten und des Erzählens hiervon notwendig ist, nicht aus Büchern gewonnen werden kann. Dies gilt auch für die Mitleidensfähigkeit, die der extradiegetische Erzähler seinen Rezipienten entsprechend nicht mithilfe theoretisch-didaktischer Bemerkungen, sondern mithilfe der Informationen zurückhaltenden Erzählweise im Rezeptionsprozess nahebringt. Auf intradiegetischer Ebene wird zudem veranschaulicht, dass auch die Einsicht in die Schuldhaftigkeit des Menschen und die Abhängigkeit von der göttlichen Gnade sowie die leidensfähige Liebesfähigkeit bzw. das beständige Festhalten an der Hoffnung auf ein Entgegenkommen der Minnedame nicht durch reine Unterweisungen gelehrt, sondern letztlich nur erfahren und gelebt werden kann. Da diese Wissensbereiche, die einzig analytisch zu vermitteln sind, jedoch klar umrissen sind, impliziert diese Darstellung

[581] Vgl. hierzu etwa Kästner/Schirok, Wolfram von Eschenbach und ‚die Bücher', S. 62; Lienert, Können Helden lernen?, sowie Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit.

keine generelle Abwertung gelehrten Wissens. Dies fügt sich zu dem Umstand, dass der extradiegetische Erzähler an vielen Stellen offensichtlich (direkt oder indirekt) aus Büchern entnommene Kenntnisse zur Schau stellt und dass in der erzählten Welt etwa Gawan den verletzten Urjans nur mit Rückgriff auf detaillierte medizinische Kenntnisse zu retten vermag. Anfortas hingegen ist mit allem Bücherwissen der Welt nicht zu helfen – sobald die Huld bzw. der Huldentzug Gottes ins Spiel kommt, werden die Grenzen gelehrten Wissens sichtbar.

Parzival und Gawan gelangen aufbauend auf den Erfahrungen, die sie auf ihren oftmals wendungsreichen Wegen machen, zu der jeweiligen Erkenntnis, die grundlegend dafür wirkt, dass sie die ihnen zukommende Erlösungsaventiure bestehen. Beiden Helden wird – im Falle Parzivals explizit, im Hinblick auf Gawan durch die Bewertung der Ehe als heilbringend – das Seelenheil in Aussicht gestellt. Wie dargelegt wurde, trägt das intradiegetische analytische Erzählen in vieler Hinsicht dazu bei, die Helden zu diesem Ziel zu führen. Damit wird dem Rezipienten des extradiegetischen Erzählers die besondere Wirksamkeit des analytischen Erzählens eindringlich veranschaulicht und bestätigt.

6. Literaturverzeichnis

Chrétien de Troyes: Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Der Percevalroman oder Die Erzählung vom Gral. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von F. Olef-Krafft. Stuttgart 1991.

Geoffrey of Vinsauf: Poetria Nova. Translated by M. F. Nims. Toronto 1967.

Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von T. Cramer. Frankfurt am Main 2007.

Hartmann von Aue: Iwein. Text der siebenten Ausgabe von G. F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff. Übersetzung und Nachwort von T. Cramer. Berlin u.a. 2001.

Hugo von Sankt Viktor: Didascalion de studio legendi. Studienbuch. Übersetzt und eingeleitet von T. Offergeld. Freiburg u.a. 1997.

Pfaffe Lambrecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von E. Lienert. Stuttgart 2007.

Wirnt von Grafenberg: Wigalois. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von S. Seelbach/U. Seelbach. Berlin 2005.

Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von K. Lachmann. Übersetzung von P. Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation von B. Schirok. Berlin 2003.

Althoff, G.: Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: Althoff, G.: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997, S. 258-281.

Althoff, G.: Huld. Überlegungen zu einem Zentralbegriff der mittelalterlichen Herrschaftsordnung. In: Althoff, G.: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997, S. 199-229.

Althoff, G.: Schranken der Gewalt. Wie gewalttätig war das „finstere Mittelalter"? In: Der Krieg im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: Gründe, Begründungen, Bilder, Bräuche, Recht. Hg. von H. Brunner. Wiesbaden 1999 (Imagines medii aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung 3), S. 1-23.

Althoff, G.: Wolfram von Eschenbach und die Spielregeln der mittelalterlichen Gesellschaft. In: Wolfram-Studien 16 (2000), S. 102-120.

Backes, M.: Fremde Historien. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte französischer Erzählstoffe im deutschen Spätmittelalter. Tübingen 2004 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge 103).

Backes, S.: Von Munsalvaesche zum Artushof. Stellenkommentar zum fünften Buch von Wolframs *Parzival* (249,1-279,30). Herne 1999.

Baisch, M.: Ästhetisierung und Unverfügbarkeit. Strategien der Inszenierung von Wissen bei Wolfram und Chrétien. In: Wolfram-Studien 23 (2014), S. 207-250.

Baisch, M.: Die Bedeutung der Varianz. Zu den auktorialen Selbstentwürfen im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. In: Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002. Hg. von A. Groos und H.-J. Schiewer unter Mitarbeit von J. Conzelmann. Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1), S. 11-39.

Baisch, M.: Orgeluse – Aspekte ihrer Konzeption in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Hg. von A. M. Haas und I. Kasten. Bern 1999, S. 15-33.

Baisch, M.: Vorausdeutungen. Neugier und Spannung im höfischen Roman. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hg. von H. Haferland und M. Meyer. Berlin 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 205-230.

Barber, R.: Der Heilige Gral. Geschichte und Mythos. Aus dem Englischen von H. Ehrhardt. Düsseldorf/Zürich 2004.

Bauschke, R.: Chrétien und Wolfram. Erzählerische Selbstfindung zwischen Stoffbewältigung und Narrationskunst. In: Wolfram-Studien 23 (2014), S. 113-130.

Benecke, G. F./Müller, W./Zarncke, F.: Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Band 2.1: M-R. Band 3: T-Z. Leipzig 1863/1861.

Bertau, K.: Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte der höfischen Epik um 1200. München 1983.

Blamires, D.: Characterization and Individuality in Wolfram's ‚Parzival'. Cambridge 1966.

Blank, W.: Die positive Utopie des Grals. Zu Wolframs Graldarstellung und ihrer Nachwirkung im Mittelalter. In: Sprache – Literatur – Kultur. Studien zu ihrer Geschichte im deutschen Süden und Westen. W. Kleiber zu seinem 60. Geburtstag gewidmet. Hg. von A. Greule und U. Ruberg. Stuttgart 1989, S. 337-353.

Blank, W.: Mittelalterliche Dichtung oder Theologie? Zur Schuld Parzivals. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 100 (1971), S. 133-148.

Brackert, H.: „der lac an riterschefte tôt.“ Parzival und das Leid der Frauen. In: Ist zwîfel herzen nâchgebûr. G. Schweikle zum 60. Geburtstag. Hg. von R. Krüger, J. Kühnel und J. Kuolt. Stuttgart 1989, S. 143-163.

Brackert, H.: Sinnspuren. Die Brackenseilinschrift in Wolframs von Eschenbach ‚Titurel‘. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von H. Haferland und M. Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 155-175.

Brandt, W.: Die Beschreibung häßlicher Menschen in höfischen Romanen. Zur narrativen Integrierung eines Topos. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift. Neue Folge 35 (1985), S. 257-278.

Braunagel, R.: Wolframs Sigune. Eine vergleichende Betrachtung der Sigune-Figur und ihrer Ausarbeitung im ‚Parzival‘ und ‚Titurel‘ des Wolfram von Eschenbach. Göppingen 1999 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 662).

Breyer, R.: Cundrî, die Gralsbotin? In: Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge 6 (1996), S. 61-75.

Brunner, H.: Artus der wise höfsche man. Zur immanenten Historizität der Ritterwelt im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. In: Germanistik in Erlangen. Hundert Jahre nach der Gründung des Deutschen Seminars. Hg. von D. Peschel. Erlangen 1983 (Erlanger Forschungen 31), S. 61-73.

Bumke, J.: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. Tübingen 2001 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge 94).

Bumke, J.: Die Utopie des Grals. Eine Gesellschaft ohne Liebe? In: Literarische Utopie-Entwürfe. Hg. von H. Gnüg. Frankfurt am Main 1982, S. 70-79.

Bumke, J.: Die Wolfram-von-Eschenbach-Forschung seit 1945. Bericht und Bibliographie. München 1970.

Bumke, J.: Geschlechterbeziehungen in den Gawanbüchern von Wolframs ‚Parzival‘. In: Mittelalterliches Schauspiel. Festschrift für H. Linke zum 65. Geburtstag. Hg. von U. Mehler und A. H. Touber. Amsterdam 1994 (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 38-39), S. 105-121.

Bumke, J.: Parzival und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin. Der offene Schluß des *Parzival* von Wolfram von Eschenbach. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 65 (1991), S. 236-264.

Bumke, J.: Wahrnehmung und Erkenntnis im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. In: Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150-1450. Hg. von U. Peters. Stuttgart/Weimar 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), S. 355-370.

Bumke, J.: Wolfram von Eschenbach. 8., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart 2004 (Sammlung Metzler 36).

Bussmann, A./Bussmann, B.: Die Fortsetzung als Bewältigung des Rätsels. Chrétiens *graal* und *lance qui saine* in Wolframs ‚Parzival'. In: Wolfram-Studien 23 (2014), S. 171-205.

Christoph, S.: Wolfram's Sigune and the Question of Guilt. In: The Germanic Review 56 (1981), S. 62-69.

Clifton-Everest, J. M.: Knights-Servitor and Rapist Knights. A Contribution to the Parzival/Gawan Question. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 119 (1990), S. 290-317.

Cormeau, C.: ‚Wigalois' und ‚Diu Crône'. Zwei Kapitel zur Gattungsgeschichte des nachklassischen Aventiureromans. München 1977 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 57).

Coxon, S.: Der Ritter und die Fährmannstochter. Zum schwankhaften Erzählen in Wolframs ‚Parzival'. In: Wolfram-Studien 17 (2002), S. 114-135.

Curschmann, M.: Das Abenteuer des Erzählens. Über den Erzähler in Wolframs ‚Parzival'. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 45 (1971), S. 627-667.

Dallapiazza, M.: Häßlichkeit und Individualität. Ansätze zur Überwindung der Idealität des Schönen in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 59 (1985), S. 400-421.

Dallapiazza, M.: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Berlin 2009 (Klassiker-Lektüren 12).

Deinert, W.: Ritter und Kosmos im ‚Parzival'. Eine Untersuchung der Sternkunde Wolframs von Eschenbach. München 1960 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 2).

Dimpel, F. M.: Die Zofe im Fokus. Perspektivierung und Sympathiesteuerung durch Nebenfiguren vom Typus der Confidente in der höfischen Epik des hohen Mittelalters. Berlin 2011 (Philologische Studien und Quellen 232).

Dimpel, F. M.: Dilemmata: Die Orgeluse-Gawan-Handlung im ‚Parzival'. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 120 (2001), S. 39-59.

Dimpel, F. M.: *er solts et hân gediuhet nider*. Wertende Erzähleräußerungen in der Orgeluse-Handlung von Wolframs *Parzival*. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 105 (2011), S. 251-281.

Draesner, U.: Wege durch erzählte Welten. Intertextuelle Verweise als Mittel der Bedeutungskonstitution in Wolframs ‚Parzival'. Frankfurt am Main u.a. 1993 (Mikrokosmos 36).

Ebenbauer, A.: Gawein als Gatte. In: Die mittelalterliche Literatur in Kärnten. Vorträge des Symposions in St. Georgen/Längsee vom 8. bis 13. 9. 1980. Hg. von P. Krämer. Wien 1981 (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 16), S. 33-66.

Ehrismann, O.: Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München 1995.

Eichholz, B.: Kommentar zur Sigune- und Ither-Szene im 3. Buch von Wolframs ‚Parzival' (138,9-161,8). Stuttgart 1987 (Helfant Studien 3).

Emmerling, S.: Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des ‚Parzival'. Wolframs Arbeit an einem literarischen Modell. Tübingen 2003 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge 100).

Ernst, U.: Die natürliche und die künstliche Ordnung des Erzählens. Grundzüge einer historischen Narratologie. In: Erzählte Welt – Welt des Erzählens. Festschrift für D. Weber. Hg. von R. Zymner. Köln 2000, S. 179-199.

Ernst, U.: Formen analytischen Erzählens im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. Marginalien zu einem narrativen System des Hohen Mittelalters. In: Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze. Hg. von F. Wolfzettel. Tübingen 1999, S. 165-198.

Ernst, U.: Liebe und Gewalt im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Literaturpsychologische Befunde und mentalitätsgeschichtliche Begründungen. In: Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für X. von Ertzdorff zum 65. Geburtstag. Hg. von T. Ehlert. Göppingen 1998 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 644), S. 215-243.

Ernst, U.: Neue Perspektiven zum ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. Angelologie im Spannungsfeld von Origenismus und Orthodoxie. In: Das Mittelalter 11 (2006), S. 86-109.

Ernst, U.: Wolframs Gral und der Schatz der Templer. Theokratie, Heterotopie und Imagologie im *Parzival*. In: Artushof und Artusliteratur. Hg. von M. Däumer, C. Dietl

und F. Wolfzettel. Berlin 2010 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 7), S. 191-213.

Falk, W.: Der Gral, die Sünde und die Gnade bei Wolfram von Eschenbach. In: Falk, W.: Die Entdeckung der potentialgeschichtlichen Ordnung. Kleine Schriften 1956-1984. I. Teil: Der Weg zur Komponentenanalyse. Frankfurt am Main u.a. 1985 (Beiträge zur neuen Epochenforschung 5), S. 159-175.

Faral, E.: Les Arts poétiques du XIIE et du XIIIE siècle. Recherches et documents sur la technique littèraire du moyen age. Paris 1971.

Fill, A.: Das Prinzip Spannung. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen zu einem universalen Phänomen. 2., überarbeitete Auflage. Tübingen 2007.

Fromm, Hans: Die mittelalterlichen Eneasromane und die Poetik des *ordo narrandi.* In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von H. Haferland und M. Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 28-39.

Fuchs-Jolie, S.: Von der Gnade erzählen. Parzival, Gottes *hulde* und die Gesetze des Grals. In: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 435-446.

Gärtner, K. et al.: Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz. Stuttgart 1992.

Genette, G.: Die Erzählung. Aus dem Französischen von A. Knop. München 1998.

Gerok-Reiter, A.: Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik. Basel/Tübingen 2006 (Bibliotheca Germanica 51).

Gibbs, M. E.: Wîplîchez wîbes reht. A study of the Women Characters in the Works of Wolfram von Eschenbach. Pittsburgh, Pa. 1972 (Duquesne studies. Philological series 15).

Glauch, S.: Ich-Erzähler ohne Stimme. Zur Andersartigkeit mittelalterlichen Erzählens zwischen Narratologie und Mediengeschichte. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hg. von H. Haferland und M. Meyer. Berlin 2010 (Trends in Medieval Philology 19) , S. 149-186.

Gnädinger, L.: Trevrizent – Seine wüstenväterlichen Züge in Wolfram von Eschenbachs *Parzival* (Buch IX). In: Studi di letteratura religiosa tedesca. In memoria di S. Lupi. Firenze 1972, S. 135-175.

Green, D. H.: Advice and Narrative Action: Parzival, Herzeloyde and Gurnemanz. In: From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in Literature in Honour of L. Forster. Hg. von D. H. Green, L. P. Johnson und D. Wuttke. Baden-Baden 1982 (Saecvla Spiritalia 5), S. 33-81.

Green, D. H.: Fiktionalität und weiße Flecken in Wolframs ‚Parzival'. In: Wolfram-Studien 17 (2002), S. 30-45.

Green, D. H.: Parzival's Failure (Books V and VI). In: Perceval/Parzival. A casebook. Hg. von A. Groos und N. J. Lacy. London/New York 2002 (Arthurian Characters and Themes 6), S. 155-174.

Green, D. H.: The Art of Recognition in Wolfram's *Parzival*. Cambridge u.a. 1982.

Green, D. H.: Über die Kunst des Erkennens in Wolframs ‚Parzival'. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 105 (1983), S. 48-65.

Green, D. H.: Zum Erkennen und Verkennen von Ironie- und Fiktionssignalen in der höfischen Literatur. In: Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisensburg, 4.-7. Januar 1996. In Verbindung mit W. Frühwald hg. von D. Peil, M. Schilling und P. Strohschneider. Tübingen 1998, S. 35-57.

Green, D. H.: Zur primären Rezeption von Wolframs ‚Parzival'. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für W. Schröder zum 75. Geburtstag. Hg. von K. Gärtner und J. Heinzle. Tübingen 1989, S. 271-288.

Greenfield, J.: Wolframs zweifache Witwe. Zur Rolle der Herzeloyde-Figur im ‚Parzival'. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für V. Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. von M. Meyer und H.-J. Schiewer. Tübingen 2002, S. 159-173.

Greshake, G./Faber, E.-M.: Gnade. Theologie- und dogmengeschichtlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1995), Sp. 772-779.

Groos, A.: Romancing the Grail. Genre, Science, and Quest in Wolframs's *Parzival*. Ithaca/London 1995.

Groos, A.: „Sigune auf der Linde" and the Turtledove in *Parzival*. In: Journal of English and Germanic Philology 67 (1968), S. 631-646.

Groos, A.: Trevrizent's „Retraction": Interpolation or Narrative Strategy? In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 55 (1981), S. 44-63.

Groos, A.: Wolfram von Eschenbach's „Bow Metaphor" and the Narrative Technique of *Parzival*. In: Modern Language Notes 87 (1972), S. 391-408.

Groos, A.: Wolfram's Lament for Herzeloyde (Parzival 128,22ff.). In: Modern Language Notes 89 (1974), S. 359-366.

Haferland, H.: Parzivals Pfingsten. Heilsgeschichte im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 88 (1994), S. 263-301.

Haferland, H./Mecklenburg, M.: Einleitung. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von H. Haferland und M. Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 11-25.

Haferland, H./Mecklenburg, M. (Hrsg.): Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19).

Haferland, H./Meyer, M.: Einleitung. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hg. von H. Haferland und M. Meyer. Berlin 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 3-15.

Haferland, H./Meyer, M.: Streitgespräch. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hg. von H. Haferland und M. Meyer. Berlin 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 429-444.

Haferland, H./Meyer, M. (Hrsg.): Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Berlin 2010 (Trends in Medieval Philology 19).

Hahn, I.: Parzivals Schönheit. Zum Problem des Erkennens und Verkennens im ‚Parzival'. In: Verbum et signum. Band 2. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter. Hg. von H. Fromm, W. Harms und U. Ruberg. München 1975, S. 203-232.

Hall, C. D.: A complete concordance to Wolfram von Eschenbach's *Parzival*. London/New York 1990 (Garland reference library of the humanities 995).

Hartmann, H.: Darstellungsmittel und Darstellungsformen in den erzählenden Werken. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Band 1. Hg. von J. Heinzle. Berlin/Boston 2011, S. 145-220.

Hartmann, H.: Gahmuret und Herzeloyde. Kommentar zum zweiten Buch des *Parzival* Wolframs von Eschenbach. 2 Bände. Herne 2000.

Hasty, W.: Bounds of Imagination: Grail Questing and Chivalric Colonizing in Wolfram von Eschenbach's *Parzival*. In: The Grail, the Quest and the World of Arthur. Hg. von N. J. Lacy. Woodbridge 2010 (Arthurian studies 72), S. 48-61.

Hasty, W.: *Daz prîset in, und sleht er mich*: Knighthood and *Gewalt* in the Arthurian Works of Hartmann von Aue and Wolfram von Eschenbach. In: Monatshefte 86 (1994), S. 7-21.

Hatto, A. T.: ‚Ine weiz...'. Diplomatic Ignorance on the Part of Medieval German Poets. With an Appendix on the Neutral Angels in *Parzival* by A. J. W. Dykes, R. Grabham, A. T.

Hatto, P. B. Salmon and W. J. Tulasciewicz. In: German Studies. Presented to L. A. Willoughby by Pupils, Colleagues and Friends on his Retirement. Oxford 1952, S. 98-107.

Haug, W.: Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach. Eine neue Lektüre des ‚Parzival'-Prologs. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 123 (2001), S. 211-229.

Haug, W.: Lesen oder Lieben? Erzählen in der Erzählung: vom ‚Erec' bis zum ‚Titurel'. In: Haug, W.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1995, S. 153-167.

Haug, W.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. 2. Auflage. Darmstadt 1992.

Haug, W.: Parzival ohne Illusionen. In: Haug, W.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1995, S. 125-139.

Haupt, J.: Der Truchseß Keie im Artusroman. Untersuchungen zur Gesellschaftsstruktur im höfischen Roman. Berlin 1971 (Philologische Studien und Quellen 57).

Heckel, S.: „*die wîbes missewende vlôch*" (113,12). Rezeption und Interpretation der Herzeloyde. In: Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Hg. von A. M. Haas und I. Kasten. Bern 1999, S. 35-52.

Heinzle, J.: Gralkonzeption und Quellenmischung. Forschungskritische Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte von Wolframs ‚Parzival' und ‚Titurel'. In: Wolfram-Studien 3 (1975), S. 28-39.

Hendrichs, U.: Das Geheimnis des Grals: neue Vorschläge. In: König Artus lebt! Eine Ringvorlesung des Mittelalterzentrums der Universität Bonn. Hg. von S. Zimmer. Heidelberg 2005, S. 35-64.

Hennig, U.: Die Gurnemanzlehren und die unterlassene Frage Parzivals. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 97 (1975), S. 312-332.

Herberichs, C.: Erzählen von den Engeln in Wolframs ‚Parzival'. Eine poetologische Lektüre von Trevrizents Lüge. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 134 (2012), S. 39-72.

Huber, C.: Ritterideologie und Gegnertötung. Überlegungen zu den ‚Erec'-Romanen Chrétiens und Hartmanns und zum ‚Prosa-Lancelot'. In: Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bristoler

Colloquium 1993. Hg. von K. Gärtner, I. Kasten und F. Shaw. Tübingen 1996, S. 59-73.

Hübner, G.: Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im ‚Eneas', im ‚Iwein' und im ‚Tristan'. Tübingen/Basel 2003 (Bibliotheca Germanica 44).

Hübner, G.: Fokalisierung im höfischen Roman. In: Wolfram-Studien 18 (2004), S. 127-150.

Huby, M.: Nochmals zu Parzivals ‚Entwicklung'. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für W. Schröder zum 75. Geburtstag. Hg. von K. Gärtner und J. Heinzle. Tübingen 1989, S. 257-269.

Jacobson, E. M.: Cundrie and Sigune. In: Seminar. A Journal of Germanic Studies 25 (1989), S. 1-11.

Johnson, L. P.: Parzival erfährt seinen Namen. Une adaptation anticourtoise. In: Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für H. Brunner. Hg. von D. Klein, E. Lienert und J. Rettelbach. Wiesbaden 2000, S. 181-198.

Johnson, S.: Doing his own Thing: Wolfram's Grail. In: A Companion to Wolfram's *Parzival*. Hg. von W. Hasty. Columbia 1999, S. 77-93.

Johnson, S.: Parzival and Gawan: Their Conflict of Duties. In: Wolfram-Studien 1 (1970), S. 98-117.

Jones, M. H.: Parzival's Fighting and his Election to the Grail. In: Wolfram-Studien 3 (1975), S. 52-71.

Kartschoke, D.: Erzählen im Alltag – Erzählen als Ritual – Erzählen als Literatur. In: Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter. Hg. von L. Lieb und S. Müller. Berlin 2002 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 20 [254]), S. 21-39.

Kasten, I.: Der Pokal in ‚Flore und Blanscheflur'. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von H. Haferland und M. Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 189-198.

Kasten, I.: Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters. In: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten. Hg. von B. Lundt. München 1991, S. 255-276.

Kästner, H./Schirok, B.: Wolfram von Eschenbach und ‚die Bücher'. In: *Als das wissend die meister wol*. Beiträge zur Darstellung und Vermittlung von Wissen in Fachliteratur und Dichtung des Mittelalters und der frühen Neuzeit. W. Blank zum 65. Geburtstag. Hg. von M. Ehrenfeuchter und T. Ehlen. Frankfurt am Main 2000, S. 61-152.

Keller, J.: Parzivals Sprachlosigkeit. Eine Poetik des (Miss-)Verstehens. In: Vom Verstehen deutscher Texte des Mittelalters aus der europäischen Kultur. Hommage à E. Schmid. Hg. von D. Klein. Würzburg 2011 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 35), S. 219-231.

Kern, P.: *ich sage die senewen âne bogen*. Zur Reflexion über die Erzählweise im ‚Parzival'. In: Wolfram-Studien 17 (2002), S. 46-62.

Kiening, C.: *Un*heilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens. Würzburg 2009 (Philologie der Kultur 1).

Klein, D.: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik. Stuttgart/Weimar 2006.

Klopsch, P.: Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters. Darmstadt 1980.

Knaeble, S.: Die heilige Geliebte eines Toten. Überlegungen zur Sigune-Figur in Wolframs *Parzival*. In: Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Hg. von S. Knaeble, S. Wagner und V. Wittmann. Berlin 2011 (bayreuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien 10), S. 95-109.

Knaeble, S.: Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs ‚Parzival'. Berlin/New York 2011 (Trends in Medieval Philology 23).

Knapp, F. P.: Der Gral zwischen Märchen und Legende. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 118 (1996), S. 49-68.

Knapp, F. P.: Die häßliche Gralsbotin und die victorinische Ästhetik. In: Sprachkunst 3 (1972), S. 1-10.

Knapp, F. P.: Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik (II). Zehn neue Studien und ein Vorwort. Heidelberg 2005 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 35).

Knapp, F. P.: Von Gottes und der Menschen Wirklichkeit. Wolframs fromme Welterzählung *Parzival*. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 70 (1996), S. 351-368.

Kolb, H.: Munsalvæsche. Studien zum Kyotproblem. München 1963.

Kordt, C.-M.: Parzival in Munsalvaesche. Kommentar zu Buch V/1 von Wolframs *Parzival* (224,1-248,30). Herne 1997.

Kraß, A.: Die Mitleidfähigkeit des Helden. Zum Motiv der *compassio* im höfischen Roman des 12. Jahrhunderts (‚Eneit' – ‚Erec' – ‚Iwein'). In: Wolfram-Studien 16 (2000), S. 282-304.

Kraß, A.: Rezension zu K. Mertens Fleury, Leiden lesen. In: Arbitrium 27 (2009), 35-36.

Kugler, H.: Fenster zum Hof. Die Binnenerzählung von der Entführung der Königin in Hartmanns ‚Iwein'. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von H. Haferland und M. Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 115-124.

Lausberg, H.: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 4. Auflage. Stuttgart 2008.

Lewis, G. J.: Die unheilige Herzeloyde. Ein ikonoklastischer Versuch. In: Journal of English and Germanic Philology 74 (1975), S. 465-485.

Lexer, M.: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Band 1: A-M. Band 2: N-U. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1872/1876. Stuttgart 1970.

Lieb, L.: Erzählen am Hof. Was man aus einigen Metadiegesen in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival' lernen kann. In: Literatur und Macht im mittelalterlichen Thüringen. Hg. von E. Hellgardt, S. Müller und P. Strohschneider. Köln 2002, S. 109-125.

Lienert, E.: Die ‚historische' Dietrichepik. Untersuchungen zu ‚Dietrichs Flucht', ‚Rabenschlacht' und ‚Alpharts Tod'. Berlin/New York 2010 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 5).

Lienert, E.: Können Helden lernen? Wissen und Subjektkonstitution in europäischen Parzivalromanen. In: Wolfram-Studien 23 (2014), S. 251-267.

Lienert, E.: Zur Diskursivität der Gewalt in Wolframs ‚Parzival'. In: Wolfram-Studien 17 (2002), S. 223-245.

Lienert, E.: Zur Pragmatik höfischen Erzählens. Erzähler und Erzählerkommentare in Wirnts von Grafenberg ‚Wigalois'. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 234 (1997), S. 263-275.

Linden, S.: Spielleiter hinter den Kulissen? Die Gawanfigur in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival'. In: Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von W. Haug. Hg. von G. Vollmann-Profe et al. Tübingen 2007, S. 151-166.

Lohse, B.: Epochen der Dogmengeschichte. 8. Auflage. Hamburg/Münster 1994 (Hamburger Theologische Studien 8).

Loomis, R. S.: The Grail. From Celtic myth to Christian symbol. Princeton 1991.

Martin, E.: Wolframs von Eschenbach ‚Parzival' und ‚Titurel'. Band 2: Kommentar. Halle a. S. 1903.

Martinez, M./Scheffel, M.: Einführung in die Erzähltheorie. 7. Auflage. München 2007.

Mergell, B.: Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen. Band 2. Wolframs *Parzival*. Münster in Westf. 1943 (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 11).

Mertens, V.: Der deutsche Artusroman. Stuttgart 1998.

Mertens, V.: Der Gral. Mythos und Literatur. Stuttgart 2003.

Mertens, V.: Der Stoff. Vorgaben und Fortschreibungen. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Band 1. Hg. von J. Heinzle. Berlin/Boston 2011, S. 264-307.

Mertens, V.: Geschichte und Geschichten um den Gral. In: Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002. Hg. von A. Groos und H.-J. Schiewer. Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1), S. 237-258.

Mertens, V.: Parzivals doppelte Probe. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 108 (1979), S. 323-339.

Mertens Fleury, K.: Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. Berlin/New York 2006 (Scrinium Friburgense 21).

Mertens Fleury, K.: Wolfram von Eschenbach: *Parzival* (um 1200/1210). In: Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Hg. von C. Herberichs und C. Kiening. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3), S. 139-155.

Miedema, N.: Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hg. von H. Haferland und M. Meyer. Berlin 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 35-67.

Mohr, W.: Landgraf Kingrimursel. In: Philologia Deutsch. Festschrift zum 70. Geburtstag von W. Henzen. Hg. von W. Kohlschmidt und P. Zinsli. Bern 1965, S. 21-38.

Mohr, W.: Parzival und Gawan. In: Mohr, W.: Wolfram von Eschenbach. Göppingen 1979 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 275), S. 287-318.

Mohr, W.: Parzivals ritterliche Schuld. In: Wirkendes Wort 2 (1951/52), S. 148-160.

Müller, M. E.: Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts. München 1995 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 17).

Münkler, M.: Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 84 (2010), S. 131-159.

Nellmann, E.: Die Komposition des *Parzival*. Versuch einer neuen Gliederung. In: Wirkendes Wort 21 (1971), S. 389-402.

Nellmann, E.: Stellenkommentar. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Band 2. Nach der Ausgabe K. Lachmanns revidiert und kommentiert von E. Nellmann. Übertragen von D. Kühn. Frankfurt am Main 2006, S. 443-790.

Nellmann, E.: Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers. Wiesbaden 1973.

Nellmann, E.: Zu Wolframs Bildung und zum Literaturkonzept des *Parzival*. In: Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft 28 (1996), S. 327-344.

Neudeck, O.: Das Stigma des Anfortas. Zum Paradoxon der Gewalt in Wolframs ‚Parzival'. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 19 (1994), S. 52-75.

Niesner, M.: *Swes got an mir gedâhte, daz biutet dienst sîner hant*. Gawans Geheimdiplomatie in Wolframs ‚Parzival'. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 129 (2007), S. 38-65.

Ortmann, C.: Die Selbstaussagen im ‚Parzival'. Zur Frage nach der Persongestaltung bei Wolfram von Eschenbach. Berlin 1972 (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 23).

Pérennec, R.: Fiktionales Erzählen im Transferprozeß. Zu Hartmanns ‚Erec' und zum ‚Parzival'. In: Mittelalterliche Poetik in Theorie und Praxis. Festschrift für F. P. Knapp zum 65. Geburtstag. Hg. von T. Hennings et al. Berlin/New York 2009, S. 179-192.

Poag, J. F.: Diu verholnen mære umben grâl (Parz. 452,30). In: Wolfram-Studien 2 (1974), S. 72-83.

Pratelidis, K.: Tafelrunde und Gral. Die Artuswelt und ihr Verhältnis zur Gralswelt im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. Würzburg 1994 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 12).

Pütz, H. P./Schmidt, K. H./Springeth M.: Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank (MHDBDB), http://mhdbdb.sbg.ac.at:8000/index.html, Stand 05.11.2012.

Ranke, F.: Zur Symbolik des Grals bei Wolfram von Eschenbach. In: Wolfram von Eschenbach. Hg. von H. Rupp. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 38-48.

Reichert, H.: Wolfram von Eschenbach. ‚Parzival' für Anfänger. Wien 2007.

Reither, A. K.: Das Motiv der „neutralen Engel" in Wolframs ‚Parzival'. Mainz 1965.

Ridder, K.: Autorbilder und Werkbewußtsein im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. In: Wolfram-Studien 15 (1998), S. 168-194.

Ridder, K.: Narrheit und Heiligkeit. Komik im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. In: Wolfram-Studien 17 (2002), S. 136-156.

Ridder, K.: Parzivals schmerzliche Erinnerung. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 29, H. 114 (1999), S. 21-41.

Schäfer, H.-W.: Der Templerorden und seine Bedeutung im ‚Parzival' Wolframs und im ‚Jüngeren Titurel'. In: Begegnung mit dem „Fremden": Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Tokyo 1990. Hg. von E. Iwasaki. München 1991, S. 58-66.

Scheffel, M.: Formen selbstreflexiven Erzählens. Eine Typologie und sechs exemplarische Analysen. Tübingen 1997 (Studien zur deutschen Literatur 145).

Scheffel, M.: Metaisierung in der literarischen Narration: Überlegungen zu ihren systematischen Voraussetzungen, ihren Ursprüngen und ihrem historischen Profil. In: Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven – Metagattungen – Funktionen. Hg. von J. Hauthal et al. Berlin/New York 2007 (Spectrum Literaturwissenschaft 12), S. 155-171.

Schießl, U.: Die Gawangestalt im ‚Wigalois'. München 1968.

Schirok, B.: Die Inszenierung von Munsalvaesche: Parzivals erster Besuch auf der Gralburg. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 46 (2005), S. 39-78.

Schirok, B.: Einführung in Probleme der ‚Parzival'-Interpretation. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der 6. Ausgabe von K. Lachmann. Übersetzung von P. Knecht, Einführung von B. Schirok. Berlin 2003, S. CI-CXXXVII.

Schirok, B.: *Ich louc durch ableitens list.* Zu Trevrizents Widerruf und den neutralen Engeln. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 106 (1987), S. 46-72.

Schirok, B.: Rezension zu J. Bumke, Die Blutstropfen im Schnee. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 131 (2002), S. 98-117.

Schirok, B.: Themen und Motive. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Band 1. Hg. von J. Heinzle. Berlin/Boston 2011, S. 366-410.

Schirok, B.: Von „zusammengereihten Sprüchen" zum „literaturtheoretische[n] Konzept". Wolframs Programm im ‚Parzival': die späte Entdeckung, die Umsetzung und die Konsequenzen für die Interpretation. In: Wolfram-Studien 17 (2002), S. 63-94.

Schmid, E.: Familiengeschichte und Heilsmythologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralromanen des 12. und 13. Jahrhunderts. Tübingen 1986 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 211).

Schmid, E.: Obilot als Frauengeber. In: Germanisch-romanische Monatsschrift. Neue Folge 41 (1991), S. 46-60.

Schmid, E.: Studien zum Problem der epischen Totalität in Wolframs ‚Parzival'. Erlangen 1976 (Erlanger Studien 6).

Schmid, E.: Wolfram von Eschenbach: Parzival. In: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hg. von H. Brunner. Stuttgart 1993, S. 173-194.

Schmitz, M.: Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Kommentar zum 16. Buch. Berlin 2012.

Schnyder, M.: Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200. Göttingen 2003 (Historische Semantik 3).

Schröder, W.: Rezension zu J. Bumke, Die Blutstropfen im Schnee. In: Mittellateinisches Jahrbuch 37 (2002), S. 151-155.

Schu, C.: Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*. Überlegungen zur Romanhaftigkeit von Wolframs ‚Parzival'. Frankfurt am Main 2002 (Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung 2).

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

Schulz, A.: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Berlin 2012.

Schulz, A.: Fremde Kohärenz. Narrative Verknüpfungsformen im Nibelungenlied und in der Kaiserchronik . In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hg. von H. Haferland und M. Meyer. Berlin 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 339-360.

Schweikle, G.: *træclîche wîs*. Ein Versuch zum Mitleid im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach. In: Käte Hamburger. Aufsätze und Gedichte zu ihren Themen und Thesen. Zum 90. Geburtstag hg. von H. Kreuzer und J. Kühnel. Siegen 1986, S. 73-89.

Schwietering, J.: Parzivals Schuld. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 81 (1944), S. 44-68.

Schwietering, J.: Sigune auf der Linde. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 57 (1920), S. 140-143.

Seelbach, S./Seelbach, U.: Nachwort. In: Wirnt von Grafenberg: Wigalois. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von S. Seelbach und U. Seelbach. Berlin 2005, S. 263-284.

Spiewok, W.: Wolframs von Eschenbach *Parzival*. Voraussetzungen, Ansätze und Probleme einer Interpretation. In: W. Spiewok. Mittelalter-Studien. Band 2. Hg. von D. Buschinger. Göppingen 1989 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 499), S. 138-156.

Steppich, C. J.: ‚Hinweise geben wird euch schaden'. Zu Wolframs ‚Parzival' 483,24-30. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 119 (1990), S. 259-289.

Steppich, C. J.: Parzivals „Absage an die Freude" als Moment der Gralsuche. In: Journal of English and Germanic Philology 98,1 (1999), S. 40-77.

Tax, P. W.: *Felix culpa* und *lapsit exillis*. Wolframs *Parzival* und die Liturgie. In: Modern language notes 80 (1965), S. 454-469.

Tax, P. W.: Trevrizent. Die Verhüllungstechnik des Erzählers. In: Studien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters. Festschrift für H. Moser zum 65. Geburtstag. Hg. von W. Besch et al. Berlin 1974, S. 119-134.

Thomas, N.: Sense and Structure in the Gawan Adventures of Wolfram's ‚Parzival'. In: The Modern Language Review 76 (1981), S. 848-856.

Thomas, N.: Wirnt von Gravenberg's *Wigalois*. Intertextuality and Interpretation. Cambridge 2005 (Arthurian studies 62).

Tomasek, T.: Sentenzen im Dialog. In: Sprachspiel und Bedeutung. Festschrift für F. Hundsnurscher zum 65. Geburtstag. Hg. von S. Beckmann, P.-P. König und G. Wolf. Tübingen 2000, S. 481-488.

Trînca, B.: Erzählen oder Lieben im *Partonopeu de Blois*-Roman und in Wolframs *Parzival*. In: Der Tod der Nachtigall. Liebe als Selbstreflexivität von Kunst. Hg. von M. Baisch und B. Trînca. Göttingen 2009 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 6), S. 171-188.

Trînca, B.: *Parrieren* und *undersnîden*. Wolframs Poetik des Heterogenen. Heidelberg 2008 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 46).

Unzeitig, M.: Autorname und Autorschaft. Bezeichnung und Konstruktion in der deutschen und französischen Erzählliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts. Berlin/New York 2010 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 139).

Unzeitig, M.: Von der Schwierigkeit, zwischen Autor und Erzähler zu unterscheiden. Eine historisch vergleichende Analyse zu Chrétien und Hartmann. In: Wolfram-Studien 18 (2004), S. 59-81.

Unzeitig-Herzog, M.: *Artus mediator*. Zur Konfliktlösung in Wolframs ‚Parzival' Buch XIV. In: Frühmittelalterliche Studien 32 (1998), S. 196-217.

Urscheler, A.: Kommunikation in Wolframs ‚Parzival'. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge. Bern 2002 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 38).

Wandhoff, H.: Der epische Blick. Eine mediengeschichtliche Studie zur höfischen Literatur. Berlin 1996 (Philologische Studien und Quellen 141).

Wapnewski, P.: Wolframs ‚Parzival'. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1955.

Weber, D.: Theorie der analytischen Erzählung. München 1975.

Wehrli, M.: Zur Identität der Figuren im frühen Artusroman. In: Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für H. Rupp zum 70. Geburtstag. Hg. von R. Schnell. Bern/Stuttgart 1989, S. 48-57.

Wenzel, H.: Herzeloyde und Sigune: Mutter und Geliebte. In: Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur. Hg. von H.-J. Bachorski und H. Sciurie. Trier 1996 (Literatur, Imagination, Realität 14), S. 211-234.

Wessels, P. B.: Wolfram zwischen Dogma und Legende. In: Wolfram von Eschenbach. Hg. von H. Rupp. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 232-260.

Wieshofer, N.: Fee und Zauberin. Analysen zur Figurensymbolik der mittelhochdeutschen Artusepik bis 1210. Wien 1995.

Wisniewski, R.: Wolframs Gralstein und eine Legende von Lucifer und den Edelsteinen. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 79 (1957), S. 43-66.

Worstbrock, F. J.: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Hg. von W. Haug. Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 128-142.

Wynn, M.: Parzival and Gâwân – Hero and Counterpart. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 84 (1962), S. 142-172.

Yeandle, D.: Herzeloyde: Problems of Characterization in Book III of Wolfram's *Parzival*. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 75 (1981), S. 1-28.

Yeandle, D.: Redebericht, Redeeinleitung, direkte und indirekte Rede als Mittel der Charakterisierung in der Soltane-Episode im III. Buch des ‚Parzival'. In: Mittelhochdeutsch. Beiträge zur Überlieferung, Sprache und Literatur. Festschrift für K. Gärtner zum 75. Geburtstag. Hg. von R. Plate und M. Schubert. Berlin/Boston 2011, S. 94-117.

Yeandle, D.: Stellenbibliographie zum ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, http://wolfram.lexcoll.net/conc/index.htm, Stand 03.11.2012.

Young, C.: Obie und Obilot. Zur Kultur und Natur der Kindheit in Wolframs ‚Parzival'. In: Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997. Hg. von A. Robertshaw und G. Wolf. Tübingen 1999, S. 243-252.

Ziegeler, H.-J.: *der herzoge Liddamus*. Bemerkungen zum 8. Buch von Wolframs ‚Parzival'. In: Texte zum Sprechen bringen. Philologie und Interpretation. Festschrift für P. Sappler. Hg. von C. Ackermann und U. Barton. Tübingen 2009, S. 108-117.

Zimmermann, G.: Untersuchungen zur Orgeluseepisode in Wolfram von Eschenbachs *Parzival*. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 66 (1972), S. 128-150.

Zutt, H.: Gawan und die Geschwister Antikonie und Vergulaht. In: Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für H. Rupp zum 70. Geburtstag. Hg. von R. Schnell. Bern/Stuttgart 1989, S. 97-117.