

Sitzungsberichte der  
Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Klasse

Jahrgang 1944/46, Heft 4

---

Parzival-Studien

Von

Hermann Schneider

Vorgelegt von C. von Kraus

München 1947

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission beim Biederstein Verlag

Published 1947 under Military Government Information Control License  
No. US-E-178

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen  
Printed in Germany. Auflage 1000

## Inhalt

Einleitung .....	5
I. Parzival als geistlicher Roman (Wolfram und Hartmanns Gregorius) .....	11
II. Parzival als Aventiurenroman (Chrétien, Hartmann, Wolfram) .....	32
III. Perceval und seine Quelle (Chrétien de Troyes und der Livre del Graal) .....	47
Literatur zur französischen Gralsdichtung .....	70



## Einleitung

Von den folgenden Studien zur Quellenfrage des Parzival stammt die eine (Chrétien, Hartmann, Wolfram) aus dem Jahre 1939. Sie ging als Beitrag zu der auf den Oktober jenes Jahres angekündigten Festschrift für den Anglisten Chambers nach London und ist seither für den Verfasser verschollen. Sie ganz in ihrer alten Gestalt wieder aufleben zu lassen, verbietet sich schon durch ihre Anfangssätze, die hier, gleichsam als geschichtliches Dokument, wiedergegeben seien:

„Das große Problem der Wolframforschung ist heute wie vor 50 Jahren: woher stammen die Motive und Gestalten des Parzival, die bei Chrétien nicht ihresgleichen haben? Nimmt man die neueste Darstellung zur Hand, Singers Vortrag über die Quellen des Parzival (Bern 1939), so findet man die Lage ungefähr dahin gekennzeichnet: nur ganz wenige werden noch geneigt sein, dem deutschen Dichter die Erfindung von alledem zuzuschreiben; und auch sie müssen eingestehen, daß diese Zudichtungen Wolframs eine reiche Kenntnis französischer Romanliteratur vertragen. Ein solches Ausmaß der Belesenheit wiederum ist unwahrscheinlich, weil französische Bücher im damaligen Deutschland nicht auf der Straße lagen. Auf jeden Fall hat es mehr innere Gewähr, wenn man statt einer Fülle französischer Anregungen eine bestimmte Quelle neben Chrétien ansetzt. Aber dann erhebt ein neues Bedenken: der Parzival (soweit er nämlich wirklich von Parzival handelt) ist aus einem Gusse; schwer vorstellbar, daß Wolfram zwei ältere Grawdichtungen verschmolzen und die Lötstelle so vollkommen unkenntlich gemacht habe!“

Das Ziel meiner Untersuchung von damals war es denn auch, zu zeigen, daß die in sich geschlossene Handlung der Bücher 14–16 Wolfram zugehöre und keiner französischen Quelle verpflichtet sei. Seit sie geschrieben wurde, hat sich die Forschungslage erheblich geändert, und in den Dienst des Gedankens, dem

die damalige Abhandlung entwachsen war, haben sich mehrere Untersuchungen gestellt, die entschlossen und unbedingt das Steuer herumwerfen und den Standpunkt vertreten: Chrétien ist Wolframs Quelle und nur Chrétien. 1940 erschien Friedrich Panzers „Gahmuret, Quellenstudien zu Wolframs Parzival“, eine Abhandlung, die bei all ihrer Materialfülle erfrischend und aufrüttelnd wirkt. Statt eines unfaßbaren französischen Poeten sehen wir Wolfram am Werk, echten Wolfram, der weitgreifend und weitschauend, eigenrichtig und kühn aufbaut und gleich weit entfernt bleibt vom ängstlichen Abschreiber wie vom gewissenhaften Kompilator. Allerdings ist dies anmutende Bild erkaufte durch zwei große Zugeständnisse: Wolfram hat eine sehr reiche Belesenheit in altfranzösischer Dichtung besessen und ausgiebig genutzt – und: er war auch in der Zeitgeschichte ausnehmend beschlagen, und sein Gahmuret ist nichts anderes als ein dichterisches Abbild des größten Helden jener Zeit aus dem Haus Plantagenet, des Richard Löwenherz. Es kommt aber nicht allzuviel darauf an, wieweit man mit den Einzelheiten dieser großen Ermittlungsliste zu gehen vermag. Die Anschauung im ganzen ist so lebhaft und anmutend vorgetragen, daß man ihr gerne beifällt. Wie immer, wo das große Wunderrätsel außer Spiel bleibt, der Gral, ist im Zusammenhang der beiden Bücher die Annahme einer besonderen Vorlage nicht zwingend. Diese Aventiurensérie ist französisch gespeist, aber nicht notwendig französische Mache. Wir freuen uns der ausführlich erwiesenen Möglichkeit, diese gehaltvolle, spannende Erzählung ganz auf Wolframs Verdienstkonto zu schreiben. Das Bild des großen Nehmers und Kenners, das aus der bisherigen Forschung schon erwachsen war, prägt sich hier so lebensvoll aus wie bei Singer, verträgt sich aber vollkommen mit dem des Originalgenies, das bisher vor allem im Lager der Kyotgegner zu Hause war. Der Eindruck einer Nebenquelle oder der Nebenquelle verflüchtigt sich völlig, und sie kann, wenn überhaupt, nur dort zu finden sein, wo schon Weber sie suchte: im Umkreis des Grals.

Über das gesamte Thema: Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen verspricht zu handeln ein umfassendes zweibändiges Werk von Bodo Mergell, das in umgekehrter

Folge wie einst Singer mit der Analyse des Willehalm begonnen hat und deren Ergebnisse nun für das Hauptwerk mit auszuwerten sucht. Der Kernteil dieser Untersuchungen also gilt dem Parzival und ist im Mai 1943 erschienen. Es ist ein nicht nur gutes und reiches, sondern auch in besonderem Maße liebenswertes Buch, das mit einer vorher kaum je erhörten Intensität der Einfühlung und Hingabe den Weg von Chrétien zu Wolfram sucht. Seine Leistung wird schwer zu übertreffen sein in der Analyse der Parzivalteile, deren Quelle feststeht. Und das ist schon viel; der Glaube an die durchgehende Quelle Kyot wird sich nach Mergell schwer noch wieder hervorwagen können. Leider aber versagt er, wo die Quellenfrage anfängt, wirklich problematisch und drängend zu werden, d. h. wo der Gewährsmann Chrétien ausfällt. Er untersucht nicht, ob neben dem Meister von Troyes noch andere Quellenwerke in Frage kommen, er weiß von der ersten Zeile an, daß das nicht der Fall war, nicht der Fall hat sein können und dürfen. Und fragte man ihn, worauf sich dieser unbedingte Glaube an die allumfassende Schöpferkraft Wolframs gründe, so würde er, ein zweiter Prinz von Homburg, erwidern: „Auf mein Gefühl von ihm!“ Das ganze, an 400 Seiten starke Buch ist in der Absicht geschrieben, den Glauben an die Nebenquelle oder Quellen des Parzival ad absurdum zu führen. Aber es ist zweierlei, eine bestehende wissenschaftliche Theorie widerlegen und sie bagatellisieren. Der Verfasser scheint die Anschauungen, zu deren Entkräftigung sein Werk geschrieben ist, von vornherein so gering zu schätzen, daß er weder Zeit noch Lust aufbringt, auf sie ernstlich einzugehen. Das kleinliche Spüren nach dem Woher und Wieso verträgt sich nicht mit der ganzen Höhenlage einer Betrachtung, die vom Glauben an die erhabene Geschlossenheit, die mystische Vorbestimmtheit von Wolframs Dichterschaffen beherrscht ist. Wie vor 25 Jahren Goethe, so muß nun auch der höchst erdenhafte Wolfram von dem Boden, auf dem er mit zwei sicheren Füßen steht, emporgehoben und apotheosiert werden. Es ist bezeichnend, daß der Verfasser von Wolframs Humor öfter spricht, aber in durchaus ehrfurchtsvoller Haltung, anstatt sich von ihm angesteckt zu zeigen und mindestens mitzulächeln. Die Lockerung und Gelöstheit, die gerade tragische Situationen von

dieser Seite her erfahren, scheint sich ihm nicht mitzuteilen. Uns ist der wahre Eschenbacher mit seiner Neugier und spaßhaften Wichtigtuerei, mit seiner boshaften Freude am Irreleiten und Mystifizieren, seiner Ironisierung des Lesers und des eigenen Ich, seinen persönlichen Schwächen und Bildungslücken, seinem Drang zu lernen und zu nehmen, wahrhaftig lieber als dieser neuerlich mit Albrechts Augen gesehene Dichterprophet. Mergells Wolfram darf weder herzlich noch herzlich scherzen, noch darf er sich gar irren. Man soll beileibe nicht glauben, daß die vielbesprochenen *tailleur* im Gralsaufzug in „Messer“ mißverstanden seien; Wolfram konnte gut Französisch, und fern davon, das Wort zu verkennen, hat er es, vom Gleichklang geleitet, aus wohl erwogenen künstlerischen Gründen umgedeutet (S. 229).

Vor allem aber: eine Quellenuntersuchung des Parzival sollte von der Genesis seiner Erzählelemente handeln, nicht von ihrer zweifellos genialen Verknüpfung. Hier aber wird uns statt der Bausteine, die wir bloßgelegt zu sehen wünschen, ein Bauplan vorgelegt, und auch er vermittelt mehr als die konkrete Wirklichkeit eine Abstraktion, die Idee des fertigen Gebäudes. Die Aufgabe war, zunächst etwas recht Handwerkliches zu ermitteln: wieviel Stoff hat Wolfram vorgefunden und in welcher Form hat er ihn bezogen? Die Untersuchung hierüber hätte wiederum einzusetzen bei seiner Literaturkenntnis. Dies Buch, nach dem wir so sehr verlangen, hat uns Mergell nicht geschenkt.

Doch es hat ja seinen guten Grund, daß unser Verfasser den Knoten zu zerhauen trachtet, statt ihn zu lösen. Die Quellenforschung der Art, wie sie von Heinzel, Singer und Weber am meisten betrieben und gefördert worden ist, hat zweifellos einen toten Punkt erreicht. Am Rande des peinlichen Weges durch die Chrétien-nachfolger und den Schwall der prosaischen Gralromane werden sich immer wieder ein paar bescheidene Blümchen in der Form von Parallelen finden, nach denen sich noch niemand gebückt hat; im ganzen aber führt eine solche Wanderung zu dem entmutigenden Eindruck, daß diese zerfetzten Handlungsteile sich niemals zu einer wirklichen Handlungssubstanz zusammenschließen werden. Man gräbt winzige Gebäudeteilchen und Zierate aus, ohne die Aussicht, durch ihre Zusammenfügung jemals



zu einem klaren baulichen Umriß, geschweige zu einem geschlossenen Baukörper zurückzugelangen. Die Nebenquelle, die von von Singer, Weber, mir selbst früher gesucht worden ist – sei sie ein Feirefizroman, eine Art Titurel oder ein lehrhafter Gralsdialog –, will sich nicht runden. Der Verfasser dieser Blätter gesteht, auf solcher Gralssuche auch den Mut verloren zu haben, gleich Mergell. Und so entziehen sich die folgenden Studien, wenigstens fürs erste, der großen Aufgabe der Neuaufarbeitung des Gralsmaterials und suchen dem Problem von einer anderen Seite nahezukommen. Es gibt, so will mir scheinen, noch eine Möglichkeit, zu Vorlagen – man sagt besser so – der Parzivaldichtung vorzudringen. Wir glauben weder an die sklavische Bindung des großen Dichters an eine französische Quelle, wie sie einst Singer zu erweisen suchte, noch an ein mystisches Schöpfertum im Sinne Mergells, das im Bann beherrschender Leitideen und nur der eigenen inneren Stimme folgend aufbaut und umbaut. Ein Dichter ist gemeinhin seiner Zeit und Umgebung weit mehr verhaftet, als er selbst und eine ideologisch eingestellte Literaturgeschichte für wahr haben möchte. Es ist immer ein Fehler, wenn man ihn aus seinem Nährboden herausreißt.

Der Parzival ist zweierlei: ein Gedicht von einem Erwählten des Herrn, der durch Sünde und Anfechtung zur Klarheit und zum Heil gelangt; und ein Ritterroman, eine Aventure, der sich an eine noch schmale, aber zu ihrer Zeit ungeheuer wirkungskräftige Vorbilderreihe anschließen kann. Das Hauptmuster einer neugearteten geistlichen Dichtung ist im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts, als sich Wolfram an seinen Parzival begibt, Hartmanns Gregorius. Zum Prototyp der Artusdichtung wächst, während der Anfänge dieser Arbeit, Hartmanns Iwein empor. Es ist nicht gesagt, daß die beiden epochemachenden Dichtungen des Vorläufers zu Quellen Wolframs geworden sind; Vorbilder, Vorlagen waren sie jedenfalls. Sehen wir zu, was sich für das innere Verständnis nicht nur, sondern für die entstehungsgeschichtliche Erschließung des Parzival aus den beiden so ungleichen Musterwerken gewinnen läßt. Unser Weg wird uns aber doch wieder in den Umkreis der französischen Dichtung zurückführen. Durch die genetische Betrachtung des Ritterromans wird

ein bezeichnendes Licht auf Wolframs welsche Quelle fallen, den Percival Chrétiens. Und das wird die Veranlassung sein, auch für diese Dichtung eindringlicher, als bisher geschehen, die Quellenfrage zu stellen. Es ist ja der einzige Weg, sich dem Ziel zu nähern, das man von den Romanen des 13. Jahrhunderts aus immer vergeblich gesucht hat: alter, von Chrétien unabhängiger Graldichtung.

Parzival als geistlicher Roman  
(Wolfram und Hartmanns Gregorius)

Der Eingang des Parzival ist die meisterörterte Stelle des großen Gedichts und immer noch die dunkelste. Schon dem Mittelalter gab sie Rätsel auf, und Albrecht zeigt sich ihnen so wenig gewachsen wie die meisten unserer gelehrten Erklärer. Wie groß mag erst die Ratlosigkeit der frühesten Hörer gewesen sein! Wolfram selbst täuscht sich darüber nicht, und er hat sicher nicht eine bornierte Minderheit, sondern den Durchschnitt seiner Leser im Sinn, wenn er die Erwartung ausspricht, die *tumben liute* würden seinem schnell vorbeihuschenden Vogelgleichnis nicht folgen können; natürlich, so ist hier einzuschalten, sind sie noch minder der Bilderreihe gewachsen, die er von 1,20 an in boshafter Freude aufs neue über sie ausschüttet.

Fragen wir uns einmal, was für Hilfsmittel der normale, dem neuerschienenen Parzival gegenüber gewiß reichlich *tumbe* (ratlose) Hörer hatte, um sich in der Ausdrucks- und Begriffswelt des Eschenbachers zurechtzufinden.

Es hatte bisher in der jungen höfischen Literatur nur einen Weltanschauungsroman gegeben: Hartmanns Gregorius. Wenn Wolfram bei seinen Lesern etwas voraussetzen durfte, dann die Bekanntschaft mit diesem Dichter und Werk. Man weiß, mit welcher Selbstverständlichkeit er im ferneren Laufe seines Gedichts allenthalben an Hartmann anknüpft, und die Fischerepisode des „Guten Sünders“ hat im dritten Buch ihre deutlichen Spuren hinterlassen. Uns geht es aber hier nicht um Erzählmotive, sondern um die innere Welt des Romans, um seine Ausdrücke und Begriffe im geistig-seelischen Umkreis. Wollte Wolfram zu seinem Publikum überhaupt in einer verständlichen Sprache reden, so mußte er sich darin einem Vorhandenen, Gewohnten anschließen.

Auch der Prolog zum Gregorius (1-170) ist eine merkwürdige Schöpfung; aber er hat den Vorzug völliger Klarheit in Begriff und Ausdruck. Vergleichen wir ihn mit der Ouvertüre einer

großen Oper, so kann man sagen: dieses Einleitungsstück zerfällt in drei Hauptteile und erreicht seinen Höhepunkt im mittleren. Gegen Ende des dritten Teils, also zum Schluß des Ganzen, lenkt es in die Melodienführung dieses Mittelteils noch einmal zurück, so daß sein Motiv wirklich als das dominierende wie des Vorspiels so des Werkes selbst erscheinen muß. Die Teile I und III sind in ihrer Motivik nicht der folgenden Oper selbst entnommen, dagegen ist jenes Kernstück der Ouvertüre samt seiner steigernden Reprise im Nachspiel motivisch aufs nächste mit der Peripetie des folgenden Dramas verknüpft. Ohne Bild: der Prolog wird eröffnet durch das rein persönliche Bekenntnis des Dichters über die eigene, tadelnswerte Stellung zu den höchsten Werten und Anliegen des Menschen. Was er von eigener Reue und Buße berichten kann, führt hinüber zu der Mahnung an *elliu sündigiu diet*, sich dem Teufel zu entziehen und den glückbringenden Weg zu Gott einzuschlagen. Vor allem warnt er vor der Kardinal-sünde: es ist der *zwîvel*, *der manigen versenket*, d. h. schon viele in die Hölle gebracht hat (65, der Ausdruck begegnet in diesem Sinn zum erstenmal im Muspilli V. 45). Man soll sich also durch den *zwîvel* nicht um *den wuocher der riuwe* bringen lassen (74f.). Es folgt der dritte Teil: das Bild von der Saeldenstraße führt hinüber zu dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter, in dem Hartmann die ganze gelehrt-allegorische Bibelweisheit der abgelaufenen Jahrhunderte noch einmal aufbietet. Die verstärkte Mahnung zu Buße und Reue an alle Sünder schließt ab und führt empor zur Mahnung:

*Ez enist dehein sünde mē,  
man enwerde ir mit riuwe  
ledic unde niuwe,  
schoene unde reine,  
niurwan der zwîvel eine:  
der ist ein mortgalle  
zem êwigen falle,  
den nieman mac gesûezen  
noch wider got gebûezen.*

Hier gipfelt die Ouvertüre in der dröhnenden Heraushebung des Motivs, das auf dem Höhepunkt des ganzen Werkes wieder

erklingen soll. V. 2696 hält Gregorius der verzweifelnden Mutter die Worte entgegen

*gesprechet niemer mëre alsus :  
ez ist wider dem gebote :  
niht verzwiwelt an gote!  
ir sult vil harte wol genesen.*

Diese Dichtung also kannte man, aus ihr holte man sich die Begriffe von *zwiwel* und *riuwe*, die Vorstellung von *tiuvel*, *helle* und Erlösung. Die eigentliche Todsünde, die nie vergeben werden kann, so hörte man hier, ist der *zwiwel*.

Wolframs Vorspruch wird durch dieses selbe Hartmannsche Leitwort eröffnet. Man, d. h. jeder, der in der Literatur der Zeit stand und zu ihrem Verständnis gerüstet war, wird das Wort in keinem anderen Sinn als in dem Hartmanns aufgefaßt haben. Von hier aus suchten sich die ersten Hörer Wolframs in die Eröffnungszeilen des Parzival einzudenken:

*Ist zwiwel herzen nächgebûr,  
daz muoz der sêle werden sûr.*

Uns ist seine Übersetzung problematisch geworden. Was heißt *zwiwel*, was heißt *muoz*, was heißt *sûr werden*? Damals aber verband der Hörer naturgemäß mit dem Begriff des *zwiwels* die Vorstellung: das ist jene Hartmannsche *mortgalle zem ewigen valle* – also die Todsünde überhaupt. *muoz* kann bei solcher Auffassung nicht mit einem erwägenden: „dürfte möglicherweise“ übersetzt werden, sondern die Grund- und Ausgangsbedeutung annehmen, mit der Lexer seinen Artikel *muoz* glücklich einleitet: „durch Gottes Ratschluß feststehen.“ Einfacher und wirksamer wäre noch die unbedingte Form: „wird“; „sauer werden“ kann dann auch nicht bedeuten: Mühe machen oder schmerzhaft berühren, sondern der Ausdruck geht aufs Ganze. Es ist die Art *siure*, die *nieman mac gesüezen* (Greg. 169). Denkbar, daß Wolfram, als er den Ausdruck *sûr* in so nahe Beziehung zum *zwiwel* setzte, Hartmanns Prägung im Sinne lag: es sei unmöglich, diesen *mortgalle* zu *gesüezen* (171).

Zwei Vorurteile haben bisher immer dieser, der richtigen Auffassung des Parzivalprologs im Wege standen. Einmal das mo-

derne Sprachgefühl, das mit dem Ausdruck ‚Zweifel‘ den Begriff des Unentschiedenen, Schwankenden, Zwiespältigen verbindet. Etymologisch ist das an sich ja gerechtfertigt, und eine neue, sorgfältige Untersuchung des mhd. höfischen Sprachgebrauchs hat auch zu zeigen vermocht, daß man sich dieser Abstammung des Wortes in den meisten Fällen bewußt bleibt, und daß seine Bedeutung nach dieser Richtung (inneres Schwanken) vorzugsweise geht. Andererseits gibt es ein paar klare Beispiele für das Weiterschreiten der Wortbedeutung bis zu der Färbung *desperatio* (s. Martin zu der Stelle), die ja in der Bildung „Verzweiflung“ noch heute zu ihrem Recht kommt und die Vorstellung der Unsicherheit, des Hinundhergerissenseins völlig aufgegeben hat. – Zum zweiten läßt man sich durch die scheinbar programmatische Stellung der Aussage über den *zwivel* dazu veranlassen, die ersten Zeilen als eine Art Wahlspruch des Gedichts anzusehen; es solle, so meint man, doch sicher von einem handeln, der mit dem *zwivel* viel zu tun gehabt hat und dadurch in eine innere Not geraten ist.

Beide Anschauungen werden aber ernstlich in Frage gestellt durch den Vergleich eben mit dem Gregoriusprolog. Seine Stellungnahme zum *zwivel* ist von vornherein vollkommen eindeutig, und er bezeichnet es als das große, ausschlaggebende Verdienst, als den eigentlichen Grund für die Rettung des Helden, daß er sich im kritischen Moment seines Lebens vom *zwivel* entfernt hält. Dennoch nun aber, d. h. trotzdem sie keine direkte Nutzenanwendung auf den Helden findet, diese eindringliche Warnung vor dem *mortgalle zwivel!* – Auch im Hinblick auf die beiden Romanhandlungen wird man sicher nicht sagen können, der *zwivel* sei in dem älteren Werk nur Nebenproblem, in dem jüngeren rücke er zum Hauptproblem auf. Hier und dort ist gleich auffällig, daß neben dem großen und ernstlichen Nachdruck, mit dem zuerst im Prolog der *zwivel* genannt worden ist, kaum mehr von ihm gesprochen wird. Seltsamerweise in beiden Werke nur noch einmal, und hier wie dort in einem wichtigen Gespräch mit der Mutter. Für die Gregoriusdichtung ist diese Aussprache, wie wir uns entsinnen, der eigentliche Höhepunkt, für den Parzival nur eine wichtige, aber schnell vorübergehende Episode. Schon aus diesem Grund verbietet sich die Annahme,

der Parzival sei nun, nach dem Gregorius, die große Dichtung um den *zwîvel* in einer menschlichen Seele, von seinem Aufsteigen, seiner vorübergehenden Vorherrschaft und seiner schließlichen Überwindung. Wie den Begriff des *zwîvels*, so hat man auch die Aufgabe des Prologs mit zu einseitig modernen Augen betrachtet.

Sicher also: Wer den *zwîvel* in seine Nähe gelassen hat (und ein *nâchgebûr* pflegt festzusitzen, er entfernt sich nicht so bald wieder), um dessen Seelenheil ist es getan. Er rückt damit ab von jenen, die *gesmaehet und gezieret* sind, und an denen beide teilhaben, Himmel und Hölle; er gelangt auf eine Linie mit den *gesellen* (wie *nâchgebûren*) der *unstaete*, der *die swarzen varwe gar hât*. Der Einsatz unseres Gedichts kann nach alledem nicht den Sinn haben: ich will euch von einem erzählen, der dem *zwîvel* verfallen ist. Hartmann tut das ja auch nicht, denn er sieht die Lage eines solchen als hoffnungslos an, und seine *riuwe* ist nur die Judasreue in Luthers Sinn (nicht in dem Hartmanns, vgl. V. 2623 ff.).

Kehren wir nochmals zu unserem musikalischen Gleichnis zurück! Welch großer Unterschied in Formung und Ethos zwischen den beiden *Zwîvelouvertüren*! Wolfram beginnt mit den Tönen des ernstesten Andante, das an Hartmann nicht nur anknüpft, sondern geradezu gewollt anklingt: der Ausklang von jenes Ouvertüre wird der Anfangsakkord des neuen Vorspiels und damit des neuen Werks überhaupt. Diese Getragenheit dauert noch eine Reihe von Takten an, die das Thema mit Hartmann gemein haben: die Frage nach dem Weg zum Himmel, zur Hölle. Wolframs Schlagworte lauten anders: *staete*, *unstaete*, sie nehmen ihren Ausgang mehr vom weltlichen Menschen, nicht vom geistlichen. Aber der Ernst ist der gleiche: jenes Leben, das wahre, höhere, steht auf dem Spiel.

Als bald aber stürzt der jüngere Dichter sich und uns in ein tolles, capricciosohaftes Scherzo, das Variationenform hat; er handelt darin den Begriff der *triuwe* und *staete* und ihres Widerspiels in einer Reihe von bildhaften Gleichnissen ab (1,18-2,4). Das Anfangsthema wird erst gegen Schluß des Einleitungsteils (nicht der ganzen Ouvertüre) wieder aufgenommen: es ist noch einmal die Rede von dem, was zum Höllenfeuer gut ist (also un-

verändert der Hartmannsche Gesichtspunkt!), und es heißt diesmal: *valsch geselleclîcher muot*. Man übersetzt das herkömmlich mit: Falschheit im Umgang mit Menschen. Die *unstaete* von 1,10, die *untriuwe* von 2,1 und dieser *valsche muot* sind danach ein und dasselbe. Sind sie deshalb auch allesamt Synonyma zu *zwîvel*, oder ist dieser die seelische Grundhaltung, die alle jene äußeren Arten des Verhaltens mit sich führen muß? Am besten ist es, hier die rein geistliche Welt Hartmanns von der überwiegend weltlichen Wolframs zu scheiden: die metaphysische Sünde *zwîvel*, so kann man vielleicht sagen, tritt zutage in den gesellschaftlichen Sünden *unstaete*, *untriuwe*, *valsch geselleclîcher muot*. Diesseitiges und Jenseitiges, verdammenswerte Sünde und ethische Minderwertigkeit stehen sich gleich. Dem Idealbild des Mannes, der Gott und der Welt gerecht zu werden vermag, wie es der Schluß unseres Gedichts entwirft, tritt hier, an seinem Anfang, das Zerrbild des Menschen entgegen, der vor Gott und der Welt keine Gnade findet. Bestimmt ist es also wiederum nicht Parzival, dem das alles, dem zumal der *zwîvel* nachgesagt wird.

Was folgt aber sonst aus diesen Verdammungsworten des Prologs? Welche Nutzenanwendung auf den Roman und seinen Helden vertragen und fordern sie?

Wolfram stellt selbst diese Frage, oder vielmehr er legt sie seinen Lesern in den Mund. Diesmal sind es nicht die Ahnungslosen, die schon gleich zu Anfang bei der harmlosen Gleichnissprache des Elsterbildes versagt haben; es sind *die wîsen man* (2,5) im Gegensatz zu jenen *tumben*. Sie wüßten gern, so sagen die zwei folgenden Verse, worauf diese Geschichte abzielt und welche gute Lehre sie spendet. Anders gesagt, Wolfram erwartet, daß auch der gutwillige und verständige Leser sich darüber wundern werde, daß der Prolog zum Parzival – so ganz anders aussieht als der zum Gregorius! Beide Vorreden haben die Grundeinstellung gegen den Erbfeind und seine böse Auswirkung auf die Menschenseele gemein, den *zwîvel*. Warum sind sie sonst so verschieden? Warum spricht nicht auch das neue Gedicht unverhohlen aus, auf welchen Grundgedanken es angelegt ist, und namentlich, was für eine erbauliche Lehre aus ihm fließt? (2,7 f.). Der Maßstab, der an das neue Epos angelegt wird,



kann nur der vom Gregorius her gewohnte sein. So, wie Hartmann das dort tut, war man bisher verfahren; man hatte als Erzähldichter geistlichen Schlags eine klare Linie gezeigt, die Moral laut, kenntlich an den Anfang gepflanzt und das Ziel eindeutig umschrieben. Wolfram aber sagt: Ja, meine lieben Hörer, bei mir geht es anders zu; meine Erzählung läßt es sich nicht nehmen, ihren Lesern davon und ihren Helden nachzulaufen, vom Weg abzulenken und wieder zurückzukehren, zu erheben und zu lästern (2,9-12). Es muß ein geweckter Kopf sein, der in all diesem Wechsel bei Besinnung bleibt, Schritt hält und sich nicht verirrt (2,13-16). Die Art seines Aventiurenromans ist damit von der einer geistlichen Legende weit genug abgerückt, Wolfram von Hartmann, dem Bedächtigen, stets Zielbewußten, der zu zuvorkommend, genau und nüchtern ist, um seinen Hörern einen Sprung zuzumuten oder eine Verletzung der erzählerischen *mâze*. Wolfram liegt es nicht, seinen Lesern einen Leitfaden in die Hand zu geben. Dennoch ist, was er will und leistet, mehr als eine kurzweilige Geschichte. Auch er hat das Letzte und Höchste im Auge. Er spricht nicht von Sünde, Reue und Buße. Aber seine Welt und jene mißt im Grunde mit gleichen Maßstäben, menschliche und göttliche *staete* und *triuwe* fallen zusammen. Es ist zu erwarten, daß Parzival, der sich uns später noch als gesteigerter Iwein offenbaren wird, in anderer Sicht als gesteigerter Gregorius erscheint. Für dieses ist die Gewähr sogar größer als für jenes. Es muß einen guten und tiefen Sinn haben, daß ein Hartmannmotto, aus dem geistlichen Roman entnommen, an die Spitze des Parzivalepos getreten ist.

Will man diesem Gleichlauf auf die Spur kommen, so heißt es zunächst einmal die Innengeschichte des guten Sünders erforschen. Sie hält in ihrer dichterischen Durchführung, was sie in den Programmworten des Prologs versprach, sie ist klar, folgerichtig, glaubhaft – aber matt. Wir werden an ihren schwachen Punkt gelangen und begreifen, wie der künstlerische Ehrgeiz Wolframs, vorzüglich des Psychologen, über ihn hinaustrachten mußte.

Gregorius ist ein großer Sünder. In Blutschande erzeugt, verfällt er selbst in Blutschande. Jene Sünde liegt vor seiner Geburt, diese wird ohne Bewußtsein vollbracht. Er ist ein guter Sünder,

nicht weil er später wiedergutmacht, sondern weil er, rein menschlich gesehen, gut und fromm ist, edeln sittlichen Willens und reiner Hand. Das menschliche Gefühl spricht ihn von Verantwortung frei; nicht Gott, nicht er selbst. Es glückt ihm nach der einfachen Regel, die wir aus V. 76f. des Prologs kennen, sich mit dem Herrn völlig zu versöhnen.

Dennoch bleibt in diesem geradlinigen Lebenslauf einiges problematisch. Gregorius' Eltern sind die Täter ihrer Taten; der Teufel hatte so große Gewalt über sie gewonnen, daß sie sich zur Sünde hinreißen ließen. Gregorius selbst sündigt völlig unbewußt; bei seiner Liebe zur unerkannten Mutter und dann bei seiner Vereinigung mit ihr spielt nichts mit, was nach göttlichem oder menschlichem Recht angreifbar wäre. Hartmann hat hier fein geschieden: wir sehen den Helden selbst in die Todssünde hineingleiten, ohne daß eine metaphysische Macht die Hand im Spiel zu haben scheint. Bei seiner Mutter ist es anders. Sie ist längst dem Stand der Unschuld entrückt, ist eine rückfällige Sünderin. Und obschon sie ihr zweites Vergehen unbewußt vollzieht, ist doch der Teufel als der Anstifter der blutschänderischen Ehe eigens aufgeboten:

1960 *Daz machten sine raete,  
der ouch froun Èven verriet,  
dô si von gotes gebote schiet.*

Warum dieser Unterschied? Und wenn die rückfällige Sünderin schon keinen Anspruch auf göttliche Lenkung hatte, wo blieb Gottes behütende Hand, als Gregorius selbst, besten Willens und Glaubens, der furchtbaren Sünde anheimfiel?

Die Sache steht so, daß im Verhältnis des Gregorius zu Gott eine Krise eingetreten ist, in deren Verlauf der Höchste seine Hand von ihm abzieht. Der Held tritt damit außerhalb des Zustandes der Gnade. Er tut mit Bewußtsein nur Gutes; aber da er es mit Gott verdorben hat, schlägt gerade dies ihm zum Unsegen aus und stürzt ihn in Sünde.

Hartmann schweigt dazu, er klärt diesen verhängnisvollen

Schicksalslauf nicht auf. Seine Leser, die mittelalterlichen Christen, verstanden wohl von selbst, worum es sich da handelte.

Die psychologische Entwicklung des Gregorius ist etwas sprunghaft, aber sie bleibt durchsichtig. Wir kommen mit. Ohne viel Nachdruck darauf zu legen, hat Hartmann seinem Werdegang den Gedanken zugrunde gelegt, daß Art nicht von Art läßt und der Sohn eines solchen Weltkindes sich mehr zur Welt hingezogen fühlen wird als zu Gott. Die Welt lockt ihn übermächtig an, und wir erleben sehr genau den Augenblick mit, in dem sie nicht nur über seine Vernunft, sondern auch über sein Gewissen Herr wird.

In dem großen entscheidenden Gespräch mit dem Abt bleibt Gregorius Sieger. Zweimal muß er mit dem geistlichen Ziehvater fertig werden, das erste Mal durch Beredsamkeit, das zweite Mal durch Ungestüm. 1517ff. hält ihm der Abt vor:

*Swer sich von pfaffen bilde  
gote machet wilde  
unde rîterschaft begât,  
der muoz mit maniger missetât  
verwürken sêle und lîp.  
Swelh man oder wîp  
sich von gote wendet,  
der wirt dâ von geschendet  
und der helle verselt.*

Nachdem Gregorius sich scheinbar entschlossen hatte, Geistlicher zu werden, wird Gott ihm seinen Abfall übelnehmen und zur Sünde rechnen. Der Junge findet die geschickte Antwort: er wolle *gotes rîter wesen* (1534). Der Wolframsche Vereinbarkeitsgedanke scheint sich bei ihm anzukündigen, aber es ist wohl nur eine leichtfertige Redensart. Wie er in dem ihm vorschwebenden Kampf- und Turnierleben sein Gottesdienertum bewähren will, weiß er wohl selber nicht. Der Abt schließt diesen ersten Teil des Gespräches mit der resignierten Feststellung, jener sei *des muotes niht ein klosterman* (1636).

Aber er hat ja noch einen schärferen Pfeil im Köcher. Er macht den Zögling mit seiner schmachvollen Geburt bekannt und

hofft, ihn dadurch von seinen weltlichen Gelüsten gründlich zu heilen. Zunächst ist die Wirkung auch ganz die gewünschte:

1777 *Des antwurte im Gregorius  
vil sêre weinende sus:  
ouwê, lieber herre,  
ich bin vervallen verre  
âne alle mîne schulde.  
Wie sol ich gotes hulde  
gewinnen nâch der missetât  
diu hie von mir geschriben stât?*

Der Abt gewinnt Oberwasser:

*vil lieber sun, daz sag ich dir  
dêswâr, daz geloube mir,  
gestâstu bî der rîterschaft,  
sich, so mêret sich diu kraft  
diner tegelîchen missetât  
und enwirt dîn niemer rât:  
dâ von so lâ dîn irrekeit,  
die du an hâst geleit,  
unde diene gote hie.  
jâ enübersach er dienest nie.  
sun, nu stant im hie ze klage  
und verkoufe dîne kurze tage  
umb daz êwige leben.  
sun, den rât wil ich dir geben.*

Ein psychologischer Sprung: des Gregorius bußfertige, zerknirschte Stimmung ist sofort verflogen, als er das alte Lied vom Abt vernimmt. Mag man es Hartnäckigkeit nennen oder Charakter, die jenseitig mönchische Anwandlung ist alsbald überwunden, sie war ein fremder Tropfen in seinem Blut. Kaum daß er dem sorgenden Ziehvater noch die Beschönigung gönnt: Er habe keine Ruhe mehr, bis er seine Herkunft genau erfahren hat. Die Hauptsache aber wird rücksichtslos ausgesprochen:

1800 *jâ ist mîn gir noch merre  
zuo der werlde danne ê.*

Der Abt resigniert ein zweites Mal:

1806 *sun, des bewise dich der  
der dich nâch im gebildet hât,  
sît du verwirfest mînen râ.*

Der Leser hat aus den drei Reden des Abtes mit voller Deutlichkeit herauslesen können, wie der geistliche Mensch, der Dichter und Gott selbst diese Entwicklung des Gregorius beurteilen müssen: zwischen Gott und Gregorius ist es einstweilen aus. Der flüchtige Klosterschüler ist der Sünde verfallen und aus dem Stand der Gnade getreten. Er wird, sich selbst überlassen, in Unglück und Schuld hineintaumeln. –

Die Eröffnung ist erfolgt:

2604 *Ich bin iuwer muoter und iuwer wîp!*

Mit dem Dichter ist jeder Leser begierig *wie dâ waere dem guoten sündære* (2605f.). Die Antwort:

*er was in leides gebote,  
sînen zorn huop er hin ze gote,  
er sprach: diz ist des ich ie bat,  
daz mich got braehte ûf die stat  
daz mir so wol geschaehe  
daz ich mit vreden saehe  
mîne liebe muoter.  
rîcher got vil guoter,  
des hâstu anders mich gewert  
danne ichs an dich hân gegert.*

Die einzige starke seelische Anfechtung, die den sonst so zielbewußt und geradlinig voranschreitenden Helden befällt! *Sînen zorn huop er ze gote* – ein äußerst fruchtbares Motiv! Der sündige Mensch begehrt nach Gottes Strafe wild auf. Leider aber veriraucht dieser Zorn schnell und ertrinkt in der unendlichen Flut bußfertiger Reue, der Mutter und Sohn sich im Übermaß hingeben. Ein ganz blindes Motiv, dieses Hadern mit Gott! Man kann sich denken, daß ein schärferer und besserer Seelenkünder sich enttäuscht fühlen mochte durch die Eile und Knappheit, mit der Hartmann das Thema des mit Gott zerfallenen Menschen abtut und in die breite Bahn der geistlichen Zerknirschung ein-

lenkt. Wie gründlich der Held von aufrührerischen Anwandlungen befreit ist, zeigt seine erste seelsorgerische Großtat, durch die er die Mutter auf den rechten Weg bringt. Er hat, ohne daß es eigens gesagt wäre, offenbar alsbald nach jenen frevlen Worten zurückgefunden zur rechten bußfertigen Einstellung gegenüber Gott:

2700 *jâ hân ich einen trôst gelesen,  
daz got die wâren riuwe hât  
ze buoze über alle missetât.*

Jetzt ist also auch die Stelle erreicht, auf die der Prolog mit soviel Nachdruck verwiesen hat; denn unmittelbar vorher, wie wir ja wissen, werden jene Worte an die Mutter gesprochen, die ihr den *zwîvel an got* als die größte Sünde verweisen und sie glücklich über diese Klippe hinwegbringen. Für unser Gefühl wäre ja der ‚Zorn gegen Gott‘ die viel stärkere Art der Auflehnung als der ‚Zweifel‘. Aber jene Aufwallung ist auch nur ein kurzer Rückfall in die Weltgesinnung gewesen, und Gregorius besteht ein für allemal die Probe: er erkennt die Sünde gegen den Heiligen Geist, die in seiner verzweifelten Lage so nahe droht, er hält sich selbst fern und reißt auch die Mutter zurück. Und er wird von nun an mit derselben Zähigkeit und Zielbewußtheit, mit der er vorher dem Ideal des Musterritters nachstrebte, ein Muster des weltflüchtigen Asketen werden.

Zweierlei enttäuscht hier. Einmal die menschliche und künstlerische Unfruchtbarkeit des Motivs der Auflehnung, und dann die trockene Bewußtheit und Kürze, mit der das große Lösungswort des Prologs hier noch einmal kurz ausgesprochen wird, um dann endgültig beiseite gesetzt zu werden. Nach jener emphatischen Verfluchung des furchtbaren höllischen Feindes *zwîvel* eine so überknappe Erledigung – und durch einen Helden, der erst noch, seinem wahren Sein gemäß, wild mit Gott haderte! Die letzte Äußerung des Menschen Gregorius verhallt – und unvermittelt hören wir nur noch den künftigen Heiligen reden.

Dies alles wird und muß Wolfram ähnlich empfunden haben, und es weckte in ihm den Wunsch, dergleichen auch darzustellen – aber besser, vertiefter, minder skizzenhaft und sprunghaft. Es gelang ihm im Parzival.

Er nimmt da die Vorstellung auf von einem, der, ohne es zu wissen, der Sünde verfallen, aus dem Stand der Gnade ausgetreten ist und deshalb seinen Weg ohne Gott macht. Und großartig, mit religiöser und seelenkündender Kühnheit, von der man bei Hartmann keinen Hauch verspürt, greift er das Problem des Menschen auf, der *wider got sînen zorn kêret*, nicht nur in augenblicklicher und schnell verrauchender Verirrung, sondern in hartnäckigem Beharren, aus dem erst nach Jahren der Rückweg zu Gott führt.

Parzivals Verhältnis zu Gott wurzelt in jenen Worten der Mutter 119, 18ff., und seit der Karnahkarnanzszene ist bei dem jungen Knappen die Assoziation zwischen Gott und der höchsten Erscheinungsform des Menschen, der ritterlichen, unlösbar fest. Der Widersacher ist in der mütterlichen Lehre dem Weltenherrn unmittelbar gegenübergestellt:

119, 25 *sô heizet einr der helle wirt:  
der ist swarz, untriuwe in niht verbirt.  
von dem kêr dîne gedanke,  
und och von zwîvels wanke -*

d. h. von der Art Wankelmut, die man Zweifel nennt. Ob Parzival diese Mahnung versteht? Schwerlich; sie ist also mehr an den Leser gerichtet: auch in dieses Leben wird das Gespenst des *zwîvels* hereinragen.

Für die geistliche Innengeschichte Parzivals, sein Verhältnis zu Gott und, was wichtiger ist, Gottes Verhältnis zu ihm, fehlen von nun an weithin die Anhaltspunkte. Wir wissen nur das eine: bei der Peripetie der Handlung, im 6. Buch, fühlt sich der Held von Gott verlassen und verraten. Gott hat geduldet, daß er die große Unterlassungssünde beging, eine Sünde, die ihn vor aller Welt entehrt und ausgestoßen erscheinen läßt. An diesem Gefühl ändert auch die menschlich schöne Haltung der Artusritter nichts. *Er huop sînen zorn wider gote*, wie man mit Hartmann sagen kann, dessen Gregorius ja vor dem gleichen Rätsel steht wie hier Parzival: wie konnte Gott es zulassen, daß er ohne jedes Wissen und böse Wollen erst in Sünde und dann in Schande verfallen ist?

Man darf mutmaßen: wenn die Folge dieselbe ist – unbewußt begangene Sünde, Ausstoßung aus der menschlichen Gesellschaft –, so wird auch die Ursache hier und dort die gleiche sein. Gott hatte von einem bestimmten Zeitpunkt an die Hand vom Helden abgezogen; er stand außerhalb der göttlichen Gnade.

Wolfram hat dem Leser diese Einsicht nicht so bequem gemacht wie Chrétien. In dem französischen Roman findet sich eine Erklärung für Parzivals Versagen vor dem Gral – allerdings erst spät, im Rahmen der Trevrizentszene, so daß also auch hier der Leser zunächst vor dem gleichen Rätsel steht wie Held und Publikum Wolframs. Dann aber heißt es:

6409 *Pechiez la langue te trancha*  
*Quant le fer, qui ainz n'estancha*  
*De seignier, devant toi vëis*  
*Ne la reison n'an anquëis.*

Beigefügt hat der Franzose: die Fürbitte der Mutter habe eine noch härtere Strafe von Perceval abgehalten (6403 ff.). Diesen Zug hat Wolfram mit Absicht getilgt; für eine solche Verkleinerung des erhabenen Gottesbildes war bei ihm kein Platz; Gott läßt sich nichts abmarkten, und die Strafe, die den unbewußten Sünder getroffen hat, ist hart genug. Warum aber steht nicht auch im deutschen Parzival deutlich zu lesen, welches der Grund für des Helden schmähliche Niederlage war?

Wolfram ist nicht entgegenkommend zu seinen Lesern. Die *tumben* haben von ihm keine Nachhilfe zu erhoffen; selbst ein Gottfried ruft bei ihm nach dem *tiutaere*, und sicher nicht nur wegen der Krausheit des Stils. Wie konnte man verlangen und erwarten, daß der anspruchsvolle und dunkle Wolfram es dem Leser leichter mache als der allzeit gefällige und auf kristallhelle Klarheit auch der Handlungsführung bedachte Hartmann? Er hat es nicht für nötig gehalten, eigens zu betonen, daß sein Held aus dem Stand der Gnade herausgetreten war, und hat sich auch die Antwort auf des Gregorius Vorwurf gegen Gott gespart: „Du hast mir meine Bitte (ihn mit der Mutter zusammenzuführen) ganz anders erfüllt, als ich erbeten hatte“ (2615). Der beschränkteste Leser konnte die Aufklärung geben: der entsprungene Mönch Gregorius hatte keinen Anspruch mehr auf gnadenvolle



Lenkung. Freilich war das Publikum der Legende bei der einfachen und geradlinigen Anlage dieses Gedichts in besserer Lage: es durchschaute alles; der Leser des Parzival (wie schon des Perceval) tappt zunächst gleich dem Helden selbst im Dunkeln und sieht in die Geheimnisse dieser Schuldverstrickung noch nicht hinein. Wir zweifeln aber nicht, daß eine Hörerschaft von stärkerer Fühlsamkeit und zarterem religiösem Verantwortungsgefühl, als es der durchschnittliche Leser von heute aufbringt, den leichtsinnig verursachten Tod der Mutter wie den brutalen Verwandtenmord an Ither ganz anders im Gefühl trug und dem Helden zur Last legte, als wir Heutigen tun.

Will man überhaupt eine geordnete, folgerichtige innere Parzivalhandlung anerkennen, dann muß man das Versagen des Helden in der wichtigsten Situation seines Lebens in einen bestimmten ethischen und logischen Zusammenhang einreihen. Unsere neuesten Erklärer sind sich dieser Notwendigkeit nicht bewußt, und kaum etwas hat mich an Mergells Buch so verwundert wie die Ablehnung dieser Beziehung (die für Chrétien von Kellermann besonders stark unterstrichen worden war.) Mergell kennt sonst keinen fabulierenden Wolfram, der Dichter ist ihm nicht primär stofffroh, menschenfroh, farbenfroh, sondern alles, was er erzählt, folgt einer bestimmten Leitidee, festen, zwangsläufigen Gesetzen, nach denen der große Erschaffer kraft seiner menschlichen und künstlerischen Artung den Stoff formen und bannen mußte. Und ausgerechnet an dem Angelpunkt der ganzen Erzählung, wo der Knoten sich schürzt, wo der tiefe Schatten in die Seele des Helden fällt und der letzte Sinn seines Lebens sich langsam zu entschleiern beginnt - da soll jenes Gesetz plötzlich nicht mehr gelten, und die Erklärung des Geschehenen aus dem menschlich Zufälligen oder der Willkür des Erzählers abzuleiten sein! In Parzivals Innerem herrschte, als er vor Amfortas trat, eben die Erinnerung vor an den harmlosen Klugheitssatz des Gurnemanz: *du solt niht vil gefrâgen*. Der junge Held ist in jener Situation vor dem leidenden Amfortas „wohl im innersten Herzen mitleidsvoll, aber mißleitet durch die falsch verstandene Lebensregel höfischer Zucht“ (Mergell S. 154). Das ist nicht die wahre, seelenkundliche Begründung seines verhängnisvollen Verhaltens, kann sie nicht sein; es wird hier nur der

leidige, ganz äußerliche Anlaß angegeben für eine seelische Verfassung, die ihre geheimen, außerirdischen Gründe hat. Dem Hörer von damals mußte jedenfalls die Frage kommen: wie konnte Gott so etwas zulassen?

Und in der Tat, Parzival ist in jenem Moment gottverlassen wie Gregorius. So ehelicht dieser die Mutter, jener ist unfähig zu der großen erlösenden Tat, für die Gott ihn erst erkoren und dann auf Grund seines (unbewußt schuldhaften) Verhaltens unfähig befunden hat. Wolfram hat diese Zusammenhänge verschwiegen, wie Chrétien sie zunächst und Hartmann überhaupt verschweigt. Nur dem Leser von heute entgleitet dadurch die wahre Erklärung. Daß es dem Helden dem Unglück und den Leidenden gegenüber weder an menschlicher Herzengüte noch an dem erforderlichen höfischen Takt gebricht, zeigt gleich der folgende Auftritt der Sigune:

249, 26 *Frouwe, mir ist vil leit  
iuwer senelîchiu arbeit,  
bedurft ir mînes dienstes iht,  
in iuwer m dienste man mich siht.*

Daraus sieht man deutlich: Parzival war nicht er selbst, als er vor Amfortas in beschämender Stummheit verharrte. Der Grund dafür war aber nicht psychologisch, sondern metaphysisch.

Mergell nimmt, um den peinlichen Auftritt zu verstehen, seine Zuflucht zu dem so oft bemühten Sippegedanken. Parzival, so meint er S. 154, habe durch die unterlassene Frage gegen die innerste Art seiner Familie gefehlt und lasse sie so im Stich. Aber das Problem lautet ja hier nicht: warum ist diese Schuld so schwer? sondern: warum wird sie begangen? Ein Qualitatives steht zur Frage, nicht ein Quantitatives; nicht die Größe der Unterlassung, sondern die Unterlassung als Sünde. Genau wie bei Gregorius; dieser dachte: was kann mir in der Welt zustoßen? Ich werde Ritter und freie ein Weib. So freite er die eigene Mutter. Parzival wollte ausgesprochen gut und taktvoll handeln, und aus dieser Stimmung heraus beging er den großen Fehler seines Lebens.<sup>1</sup> Der bloße gute Wille des Menschen bedeutet eben nichts.

<sup>1</sup> Das lesenswerte Buch von Mockenhaupt, „Die Frömmigkeit im Parzival Wolframs von Eschenbach“ (Bonn 1942) sieht hier (S. 73) eine notwen-

Gott muß mit ihm sein, und er bleibt denen fern, die sich von ihm abgewandt haben – sei es vorsätzlich oder durch Sünde. Wer das nicht sehen will, dem bleibt nur übrig, die ethische Tragweite des Fragemotivs ungebührlich aufzubauchen. Dabei hat sich doch schon Richard Wagner hinreichend entrüstet über den moralischen und psychologischen Widersinn, der an die bloße zufällige Stellung einer Frage so viel Menschenschicksale knüpft und für ihre Unterlassung so viele Unschuldige büßen läßt! Seine Einwände sind gerechtfertigt, aber sie treffen nur den Wolfram unserer Erklärer, nicht den wahren Parzivaldichter, der die Gründe für die versäumte Frage aus letzten, jenseitigen Wurzeln gewinnt. Entzaubern kann nur der Reine, das wußte Wolfram so gut wie Richard Wagner.

Über beide Helden bricht die Katastrophe herein, sie fühlen sich von Gott verlassen, von der Welt ausgestoßen, und ihr erstes ist, daß sie dem Höchsten, dem sie bisher in kindlichem Vertrauen recht wohl zu dienen meinten, absagen. Es gemahnt an die immer sehr sparsamen Formulierungen Hartmanns, wenn Parzival im 6. und 9. Buch knapp, aber lapidar seiner neuen Gesinnung gegen den Herrn Ausdruck gibt:

332, 1 *Der Wâleis sprach: wê waz ist got?  
waer der gewaldec, sölhen spot  
het er uns pēden niht gegeben,  
kunde got mit kreften lebn.  
ich was im dienst undertân,*

---

dige Folge des von Wolfram unangetasteten märchenhaften Grundcharakters der Erzählung und meint S. 74, der Dichter selbst müsse ein wenig unbefriedigt gewesen sein von der Beurteilung, die seinem Helden durch *daz maere* zuteil geworden sei, habe sie aber in Kauf genommen. Auch hier scheint mir, im umgekehrten Sinn wie bei Mergell, die Tiefe und Gesetzmäßigkeit von Wolframs Dichterschaffen verkannt zu sein. Übrigens urteilt der gelehrte Dominikaner S. 73 doch etwas zu sehr vom hohen Roß herab über die „billige Behauptung, die sich nicht auf Kenntnis der mittelalterlichen Ethik stütze“, das Mittelalter urteile mehr nach dem objektiven Sein und Tun als nach dem subjektiven Denken und Wollen; der Widerstreit ist in der Tat vorhanden, und Abälards Theorie, die in dem inneren *con-sentire* das Wesentliche der Sünde sieht, ist doch keineswegs *communis opinio*.

*sît ich genâden mich versan.  
nu wil i'm dienst widersagn:  
hâter haz, den wil ich tragn.*

Trotz der beginnenden Einsicht 456, 29f. wird der Gipfel der schroffen Ablehnung erst 461, 9f. erreicht:

*ouch trage ich hazzes viel gein gote:  
wand er ist miner sorgen tote.*

Was im Gregorius rein theoretisch bleibt und durch sofortiges Umlenken abgebogen wird:

*sînen zorn huop er hin ze gote,*

das kommt hier zu grellem Ausbruch.

Aber die Aufgabe, vor die sich Wolfram vor allem gestellt sah, war ja die positive: zu zeigen, wie der Mensch aus einer solchen Stimmung wieder zu Gott zurückgeführt werden kann. An ihr war Hartmann gescheitert. Bei Gregorius ist, wie wir sahen, die frevle Aufwallung des Zorns gegen Gott schnell verrauscht, er schlägt alsbald in furchtbare und doch fruchtbare Reue um. Der Dichter, der den allmählichen Durchbruch des Weltgeistes in dem Klosterzögling so reizvoll und glaubhaft geschildert hat, erlahmt an dem Problem, die neuerliche seelische Umbildung genau zu verfolgen. Auf einmal sinkt der höfische Seelenroman zur primitiven Legende herab.

Auch im Parzival ist, wie hier, die *riuwe* von Anfang an als das Ziel gesteckt (448, 25), aber bis sie sich des Helden bemächtigt hat, bedarf es eines langandauernden psychologischen Prozesses, der sich in Wolframs Händen als bewundernswerte Vertiefung flüchtiger französischer Anregungen darstellt. Das sind ja nun wieder Wandlungen, die in Mergell einen ausgezeichneten Interpreten gefunden haben. Die Hartmannsche Spur verliert sich hier völlig; natürlich, denn wenn Wolfram an den Vorgänger überhaupt noch dachte, so konnte sein Bestreben nur sein, einen Anti-Hartmann zu schreiben.

Parzival ist zur Gnade reif geworden durch seine Umkehr, die sich 452, 17 ff. anbahnt und durch Trevrizent behutsam bis auf den Gipfel wahrer *riuwe* geleitet wird. Schon dem aus der Klausur

Scheidenden könnte an sich Vergebung zuteil werden. Aber der neue Sinn muß sich erst erweisen und der Held die demütigende Gewißheit ruhig hinnehmen: mit unserer Macht ist nichts getan.

Darin weichen wir wieder von Mergell ab: er scheint uns in dieser Phase von Parzivals Entwicklung, der älteren Theorie gemäß, noch zu viel Wert auf die Rittertaten Parzivals zu legen. Diesem Erzählstrang kommt es nicht darauf an, daß der Held mit dem Schwert obsiegt; das ist nur im Umkreis der Iweinhandlung von Belang (s. die nächste Studie). Hier, im geistlichen Gebiet, hängt alles davon ab, daß die Hybris des Helden abgedämpft wird. So stark der Schlag ist, den der unvergleichliche Ritter auf Feirefiz führt (744, 11), er verhilft Parzival nicht zum Sieg. Das Schwert, das er einst als *rêroup* von Ither genommen hat, darf in diesem letzten Kampf nicht mehr siegreich sein, Parzival nicht zum zweitenmal zum unbewußten Verwandtenmörder werden. Was Gregorius, und in seiner früheren Lebenssituation Parzival selbst, vergebens ersehnt haben: einen hemmenden Eingriff Gottes, der sie von unbewußter und ungewollter Sünde zurückhielt – hier ist es getan. Hier regt sich *deus ex machina* – und das Verbrechen bleibt ungetan. Parzival erfährt zugleich höchste Beschämung und endgültige Sühnung: der Sieggewohnte verdankt sein Leben der ritterlichen Großmut des unbekanntenen Gegners – und die erste göttliche Gnade wird ihm wieder zuteil. Das Zeichen ist geschehen, das bei den beiden Schuldigen, außerhalb der Gnade Stehenden unterblieben ist. Nun erst ist die Bahn frei für die wiederkehrende Kundrie, der Weg zum Gral.

Gott greift unmittelbar ein und tut damit die Begnadigung eines Menschen kund, der lange Zeit im Schatten seiner Ungnade gelebt und gelitten hat. Das ruft die Erinnerung an eine andere, an Hartmanns zweite geistliche Dichtung wach, den Armen Heinrich. Aus ihm läßt sich noch einmal abschließend erkennen, wie dieser Dichter über das Verhältnis von Mensch und Gott, über Strafe, Anfechtung, Begnadigung dachte.

Auch bei dem Helden dieser geistlich-ritterlichen Verslegende lassen sich deutlich die Entwicklungsstufen unterscheiden: Verlust der Gnade – Auflehnung – Prüfungszeit – Überwindung des rein weltlichen Willens – Begnadigung. Hartmann malt hier mit

viel blässeren Farben, alle Grellheit des Gregorius bleibt beiseite; wie die Sünde weit geringer ist, so die Heftigkeit der wachgerufenen Leidenschaften. Zwei dieser Momente nur sind etwas stärker ausgestaltet: die Auflehnung und die Begnadigung. Jene 133 ff., wo ausdrücklich betont ist, daß Heinrich von der Geduld und dem Leidenseinverständnis Iobs weit entfernt war. Er verflucht seine Geburtsstunde und verfällt in tiefe Trauer; nicht aber erhebt er seinen Haß oder gar Zorn gegen Gott. Deutlicher als sonstwo ist hier das unmittelbare Eingreifen Gottes (in diesem Fall Christi) hervorgehoben: nicht nur der Ablauf der Prüfungszeit, sondern die entscheidende Gesinnung und Tat Heinrichs, der durchgesetzte Verzicht auf das Opfer des Mädchens, erwirken ihm die Gnade aufs neue und ermöglichen die Heilung. Der Gott, der Prüfungen verhängt, als *cordis speculator* (1357) den Zeitpunkt erkennt, wo die *riuwe* ihre rechte Frucht getragen hat, dann durch das Wunder eingreift und das scheinbar zerstörte Leben wieder in die Bahn des irdischen Glücks lenkt – dieser Gott ist in allen drei Dichtungen derselbe.

Kehren wir noch einmal zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück. Bestimmt war es nicht der *zwivel*, dem Parzival verfiel. Wohl sind es starke Ausdrücke gewesen, die seine (und des Gregorius) Auflehnung und gestörtes Verhältnis zu Gott bezeichneten: *zorn gen gote* hier, *haz gen gote* dort. Aber kennzeichnend, daß der Ausdruck *zwivel* bei Hartmann ausdrücklich abgelehnt und von der inneren Haltung des Helden unterschieden wird, bei Wolfram zum mindesten nicht wieder fällt. Wir gewinnen von da aus von neuem den Eindruck: dem Zweifel verfallen heißt dem Teufel verfallen, wie es Hartmann ganz eindeutig ausgesprochen hat, wie auch in den Reden der Mutter Zweifel und Teufel in engster Nachbarschaft erscheinen. Sicher haben sich die beiden Helden dem *zwivel* und damit dem *tiuvel* sehr genähert; sie gehörten bereits zu denen, an denen beide teilhaben, Himmel und Hölle, und die elsterfarbig sind. Und beidemal ist betont: die Frage, wer die Oberhand behält, der weiße oder der schwarze Teil, ist entschieden, sobald der *wuocher der riuwe* (Gr. 78) in beider Herzen eingezogen ist. Im Grunde ist es hier wie da das einfache Hartmannsche Rezept, nach dem das Heil gewonnen wird:

*Daz ist diu wære riuwe  
die er ze gote solte hân:  
buoze nâch bîhte bestân.*

Wiederum aber benutzt und überflügelt Wolfram seine Vorbilder, die auf primitive Weise den seelischen Entwicklungsprozeß ins Geistliche, ja Kirchliche hinüberspielen: das Sakrament befreit bei ihnen wie von der Schuld so von der Seelenbürde. Für Wolfram steht hier wie allenthalben das Menschliche, Psychologische im Vordergrund. Auch sein Parzival beichtet und kommuniziert, aber die wahre Befreiung bringt das Gespräch von Mensch zu Mensch, das die Einsicht klärt, das Gewissen entlastet, das Gemüt erhebt. Und hier wie dort läßt der versöhnte Gott eine Frist vergehen, um dann endlich durch das Wunder aller Welt kundzutun, daß der einst Verstoßene nun sein Erwählter geworden ist.

## Parzival als Aventureroman

(Chrétien, Hartmann, Wolfram)

Eine Typik der höfischen Legende hatte sich zu Wolframs Zeiten noch nicht herausgebildet. Sein Anschluß an den Gregorius gilt der individuellen Problemstellung und Leistung Hartmanns. Höfische Romane kannte er bereits in größerer Anzahl, deutsche und französische, und das Typische ihrer Anlage und ihrer Gestalten war ihm sicher bewußt geworden. Es tritt in Parzivalzutage, aber auch dessen französischer Vorläufer, der Perceval, war schon ein hinreichend spätes Werk, um sich von hergebrachten Motivreihen und Menschentypen speisen zu können, die freilich größtenteils von seinem Dichter selbst geschaffen worden waren.

Stellen wir uns Chrétien bei der Arbeit an seinem Perceval vor – vielleicht schon den alten Chrétien, obschon sein Knabe Perceval wahrhaftig keine Greisenschöpfung ist! Sein Weg, so läßt sich vermuten, war ihm eine Strecke weit vorgezeichnet, und es wird die Aufgabe unserer dritten Studie sein, über dieses Ererbte Näheres zu ergründen. Zweifellos aber war das Wesentliche noch zu leisten, der Aufbau eines höfisch-ritterlichen Romans. Da mochte es nun dem Dichter ganz willkommen sein, an eigenen älteren Werken eine Handhabe zu finden. Übereinstimmende Züge im Handlungsverlauf von Perceval und Yvain drängen sich auf.

Der Dümmling sollte zur Gralsburg kommen, das stand fest. Was aber erlebte er unterwegs? Der Dichter führt ihn auf das Schloß einer Dame, die ihm als Frau zufällt. Er tritt als ihr Beschützer auf, dennoch läßt er sie bald allein. Dies Fortstreben und Fortteilen des Neuvermählten, der eben schweifender Artusritter sein will, nicht seßhafter König, ist der erste Zug aus dem älteren Gedicht Chrétiens. Aber dieser Dichter schreibt sich selbst nicht aus: alles, was der Yvainhandlung ihre Besonderheit verliehen hat und ihren Reiz, bleibt hier beiseite, die junge Frau erhebt weiter keinen Widerstand und verlangt kein Gelübde der baldigen Rückkehr. Die Wege der beiden Helden verlaufen zu-



nächst scheinbar ganz verschieden, bis sie, unvermerkt, wieder ineinander münden werden.

Chrétien hat, vielleicht als erster, den märchenhaften Lebenslauf des Dümmlings zum Artusepos stilisiert: Ausgang von der Artustafel – Wiederkehr zu ihr an einer bedeutungsvollen Stelle des Daseins – Zusammentreffen mit Artus beim Höhepunkt und vor dem Ausklang des Romans – diese Dreiheit der Begegnungen war durch Chrétiens eigene ältere Romane vorgezeichnet. Der mit Enite zerfallene Erec, dessen Leidens- und Abenteuerweg also erst begonnen hat, trifft auf Artus. Der pflichtvergessene Yvain, der unmittelbar vor dem großen Zusammenbruch steht, weilt ebenfalls an der Artustafel. Perceval, der soeben durch die unterlassene Frage ein großes Glück verscherzt hat, wird in den Artuskreis halb wider Willen hereingezogen. – Neben ihn tritt, wie schon länger neben Erec und Yvain, Gauvain, der höfischste Mann, Vorbild erst und dann Freund. Der Bund mit ihm ist geschlossen, als der jüngere, von allen bewunderte und gepriesene Held an der Artustafel Platz nimmt. Er hat damit, wie Yvain, den Gipfel der äußeren Ehren erklommen. Und so, vom König selbst und den Rittern umhegt und verehrt, wird er von der plötzlichen Katastrophe ereilt.

Im Yvain bereitet sie sich wirksam vor. Plötzlich befällt den Frohen Trauer; er versinkt, zwischen Artus und Gauvain sitzend, in Nachdenken:

2695 *Quant Yvains tant ancomança  
a panser, que des lors an ça  
Que a sa dame ot congié pris,  
Ne fu tant de panser sospris  
Con de celui, car bien savoit,  
Que covant manti li avoit  
Et trespassez estoit li termes,  
A grant paine tenoit ses lermes,  
Mes honte les fesoit tenir.*

Nicht in so tiefe Benommenheit wie sein deutscher Nachfolger Iwein, von dem es heißt:

3093 *Er überhörte und übersach  
swaz man dâ tete unde sprach –*

aber doch in einen Zustand der Selbstvergessenheit, der der plötzlichen, überstarken Erinnerung an sein Weib entspringt.

Perceval hat diesen Zustand schon wieder abgeschüttelt, als er an die Artustafel tritt. Seine Versunkenheit ist ja noch tiefer gewesen, da er im Walde den ganzen Vormittag über gebannt auf die drei Blutstropfen starrte, die ihm das Bild der Geliebten vorzauberten. Von ihm heißt es deutlich, als Sagremors ihn anruft:

4246 . . *fet samblant que pas ne'l ot.*

Man sieht wieder, wie Chrétien die eigene frühere Dichtung benutzt und abwandelt. Gedankenverloren an der Artustafel sitzend, finden wir im Perceval den König Artus selbst (911), als der Knabe zum erstenmal zu Hofe kommt. – Der übermächtige Gedanke an die Verlassene steht bei der Yvainhandlung im Mittelpunkt, im Perceval beherrscht er den Helden nur für die Dauer einer kurzen Episode. Er wird deshalb der Verfluchungsszene ferngerückt, mit der er ja hier, in der Percevalhandlung, sachlich nichts zu tun hat.

Das ist nun die stärkste Berührung zwischen beiden Romanen: als die Helden, Yvain und Perceval, an der Artustafel sitzen, erscheint plötzlich eine Jungfrau. Sie wird bei Chrétien erst ganz allgemein geschildert, um die Spannung des Lesers zu erhöhen, während Hartmann gleich ausplaudert: *Nu seht, wâ dort her reit sînes wîbes bote, frou Lûnete* (3102). – Der Perceval bringt eine Steigerung: seine Botin tut das Verhängnis, das sie bringt, schon äußerlich, durch ihre Erscheinung, dar und wird deshalb als mißgestaltetes Unwesen geschildert. In den Worten der beiden Damen berühren sich die beiden Dichtungen Chrétiens auf das nächste:

Yvain 2715 . . *et tres devant le roi venue,*  
*Si dist que sa dame salue*  
*Le roi et mon seignor Gauvain*  
*Et toz les autres fors Yvain,*  
*Le desleal, le traïtor,*  
*Le mançongier, le jeingleor,*  
*Qui l'a leïssiee et deceüe.*  
*„Bien a sa jangle aparceüe,*  
*Qui se feisoit verais amerre,*  
*S' estoit fel, soduianz et lerre.*

Perceval 4638 *Jusque devant le roi s'avance  
 La dameisele sur la mule;  
 Einz mes teus dameisele nule  
 ne fu a cort de roi venue.  
 Le roi et les barons salue  
 Toz ansamble comunemant  
 Fors que Perceval solemant,  
 Et dist desor sa mule fauve:  
 Ha! Percevals, Fortune est chauve  
 Derriars et devant chevelue.  
 Maudahez et qui te salue  
 Et qui nul bien t'ore ne prie!  
 Que tu ne la retenis mie  
 Fortune quant tu l'ancontras.*

Der Inhalt der beiden ausgedehnten Scheltreden (im Yvain 50 Verse, im Perceval 40) weicht natürlich ab, der Ton, unhöfisch, verächtlich, bis zur Verfluchung sich steigernd, ist der gleiche.

Die wesentlichste Übereinstimmung aber zeigt die Stellung dieses gemeinsamen Auftritts im Gefüge der beiden Romane und Lebensläufe. Yvain und Perceval, die bisher darauflos gelebt haben ohne Skrupel und Besinnen, in unbekümmertem, naïvem Heldentum, sind aus der Bahn geschleudert, entehrt, an sich selber irre geworden. Ihr ganzes künftiges Leben wird darin bestehen, das wiedergutzumachen, was sie gedankenlos gefehlt haben. Die Wirkung des Fluchs auf sie ist verschieden stark dargestellt, ist aber innerlich ein und dieselbe. Schon das sehr wirksam, daß sie beide außerstande sind, der schmähenden Botin ein Wort zu erwidern. Sie verschwindet so schnell, wie sie gekommen ist. Perceval rafft sich dann auf zu der bekannten Selbstverfluchung: er verurteilt sich selbst zu einem Leben des rastlosen Suchens und Kämpfens, bis er wieder zum Gral gefunden hat (4727-4745). Sein Seelenzustand ist völlige Verzweiflung und Irrsal. *Perceval a perdu la memoire*, so faßt der Dichter 6718 abschließend die innere Verfassung der nächsten fünf Jahre zusammen.

Bei Yvain tritt das Übel plötzlicher und heftiger zutage. Er trennt sich nicht nur von der Hofgesellschaft gleich Perceval, er

flieht sie und verfällt, auch in die Wildnis geflüchtet und sich selbst überlassen, dem förmlichen Wahnsinn. Auch ihn hat, und in einem viel verhängnisvolleren Sinn, das Gedächtnis gänzlich verlassen.

Die Wege Yvains und Percevals scheiden sich dann von neuem, aber das eine haben Aufbau und Leitgedanke der zwei Romane dauernd gemein: die beiden Helden müssen eine Prüfungszeit durchmachen, in der sie das Leben des irrenden Ritters führen und ihre Kämpfertugend immer von neuem erweisen. Der Unterschied ist nur der: Perceval ist ständig auf der Suche, Yvain kann nicht suchen, weil er dauernd verloren zu haben meint. Perceval trägt doppeltes Leid, das nur ihm eigene um den Gral, und das Yvains dazu, um die verlorene Gattin. Freilich beutet Chrétien dieses Motiv weiter nicht aus.

Die Botin scheint auch auf den Dichter einen Fluch gelegt zu haben und ihn endlos weite Wege zu schicken. Denn außer der Gralsburg sind ja zwei neue Ziele aufgetaucht, Chastel orgueilleus für die Artusritter und Guigambresils Schloß für Gauvain. Schwerlich stand Chrétien, neben diesen neuen Abenteuern, auf die sein Sinn gerichtet war, das fernere Schicksal seines Perceval bereits fest. Nur zur Gestaltung der entscheidenden Peripetie hatte ihn das eigene, Yvains Vorbild geleitet. Er muß aber noch von anderer Seite angeregt worden sein. Denn es ist merkwürdig: der Perceval ähnelt unserem, Hartmanns, Iwein noch etwas mehr als Chrétiens eigenem Yvain! Den deutschen Dichter kann sich der Franzose nicht zum Vorbild genommen haben. Dennoch findet sich bei Hartmann ein Auftritt, der ganz unverkennbar auf eine Episode des Perceval eingewirkt hat; es ist dieselbe, die schon aus dem Yvain Vorteil gezogen hatte.

Perceval ist beim Anblick der Blutstropfen in tiefes Sinnen verfallen. Man wird am Artushof auf ihn aufmerksam, und ein Ritter nach dem anderen kommt zu ihm und versucht seinen Speer an ihm. Sagremors macht den Anfang, Kei folgt; beide werden abgeworfen, Kei verunglückt dabei. Schließlich endet Gauvain den Zwischenfall und geleitet den Fremdling friedlich zu seinem Herrn.

Im Iwein (4610 ff.) wird erzählt: ein Ritter hat die Königin entführt, und alle Ritter geraten in Aufruhr. *Ez rief dirre und*

rief der: *harnasch unde ros her!* Der erste, der den fremden Frevler ereilt, ist Kei; ruhmredig macht er sich auf die Fahrt, erreicht den Entführer im Wald und wird aus dem Sattel gestochen – mit solcher Gewalt, daß er an einem Ast hängenbleibt. Ihn also trifft wieder ein ganz besonderes Mißgeschick. Andere folgen nach, unter ihnen auch Segremors. *Min her Gawein, der ie in rîters éren schein* (4717) wäre der gegebene Mann gewesen, um den Frevler zu bestehen, aber er weilt leider in der Ferne. Doch jetzt, so wird erzählt, hat er sich auf den Weg gemacht und wird das Abenteuer sicher zu gutem Ende bringen.

Bei Chrétien ist die Stelle ganz knapp (3705 ff.), es fehlt ihr an allen malenden Einzelzügen; der Dichter bezieht sich dabei augenscheinlich auf seinen eigenen Lanzelotroman zurück (s. Förster zu der Stelle), den Hartmann ja nicht kennt. Die Entführung Ginovers durch Meljakanz (um sie handelt es sich hier) muß noch von einem anderen französischen Gedicht dargestellt worden sein, und auf dieses geht die Stelle in Hartmanns Iwein ebenso zurück wie die Blutstropfenszene in Chrétiens eigenem Perceval.

Es war nicht das erstemal innerhalb seines Romans, daß Chrétien sich dieser Vorlage anschloß. Wir kennen den Auftritt aus Parzival und Perceval: ein dreister Fremder kommt an die Artustafel, entführt vor den Augen des Königs und der Ritter etwas Kostbares und wartet dann draußen vor der Stadt oder am Rande des Waldes auf die Herren der Tafelrunde, die ihm nachsetzen und das gestohlene Gut wieder abjagen sollen. Es ist der rote Ritter, der so brutal und provozierend vorgeht (Perc. 890). Bei Chrétien wiederholt er immer wieder (1087 f., 1095) die Frage, ob denn keiner der Ritter herankommen und es mit ihm aufnehmen wolle, genau so wie Meljakanz, der die Königin entführt hat. So sieht man auch hier in das Werden des ersten Gralstromans etwas hinein und kann wenigstens feststellen, was in Chrétiens Gralquelle nicht gestanden hat.

Doch unsere Frage galt eigentlich Wolfram.

Stellen wir uns ihn als Leser des Perceval und des Iwein vor! Die Berührungen zwischen beiden Werken konnten ihm unmöglich entgehen. Sie wuchsen ja im Bereich seines sechsten Buches zur langen Reihe zusammen: Perceval und Iwein versinken beim

Gedanken an die verlassene Gattin und Geliebte in tiefe Selbstvergessenheit, sie hören und sehen nichts mehr. Der im Wald haltende Ritter wird von den aufgeregten und über Unhöflichkeit scheltenden Artusgesellen ereilt und mehrmals hintereinander angegriffen: Segremors, Kei, die er fällt. Gawan ist des Helden erster Freund, der ihn zu Artus geleitet; in hohen Ehren sitzt er an der runden Tafel, da erscheint die Botin, die ihn verflucht und sein Leben der Unrast und geistigen Zerrüttung preisgibt. Alle Freude ist vorbei, er stiehlt sich hinweg und beginnt ein langes, unfrohes Abenteuerleben.

Kein Zweifel, daß Wolfram, der wie keiner Blick und Begabung für den Aufbau eines großen Romans hatte, die beherrschende Stellung der Tafelszene in beiden Vorbildern erkannte. Iwein und Perceval mußten ihm, so fern auch ihre Anfänge voneinander lagen, als nahe Vettern erscheinen.

Aber nun, nach Percevals Katastrophe, ließ ihn seine Hauptvorlage ja im Stich; Chrétien gab nur noch in knapp 300 Versen die Anregung zum neunten Buch, dem erneuten Wendepunkt der Handlung, neben dessen Fülle und Lebendigkeit sich der Percevalroman betrüblich schmal und trocken ausnimmt. Gleich dem Helden tappte auch der deutsche Dichter von hier an in völligem Dunkel, wenn er nach Percevals weiterem Los fragte.

Was lag näher, als daß sich der einstweilen weglose Poet von neuem an das Werk wandte, das so offensichtlich schon Vorlage gewesen war? Chrétiens früherer Artusroman schrieb ihm die Bahn vor, und natürlich in der deutschen Form des Iwein. Soweit er den Dichter dazu instand setzte! Die Gralshandlung muß Wolfram aus eigener Erfindung zu Ende bringen, und er tut es schlicht und schnell: Parzival kommt schließlich ans Ziel, und es bewahrheitet sich dabei die Vorhersage, daß niemand den Gral finden könne, der ihn suche. Parzival findet ihn in der Tat nicht, er wird hingeleitet. Dazu aber wies schon wieder der Iwein den Weg.

Der Leser von heute wird an den Parzivalroman immer wieder die Frage stellen: warum gelangt der Held schließlich zum Gral, und wann, d. h. welches ist die eigentlich lösende und rettende Leistung und welches ihr gottgeführter Zeitpunkt? Wolfram

lernt vom Iwein diese Frage nicht eigentlich beantworten, sondern eher sie umgehen.

Wie verläuft Iweins Prüfungszeit und weshalb endet sie schließlich? Nachdem der Ritter wieder zu sich selbst gefunden hat, erkennt er, daß die Rückkehr zu der verlorenen Geliebten nicht von seinem Willen und seiner Leistung abhängt. Er tut unmittelbar nichts zur Erreichung dieses Zieles, er kann nichts tun. Aber er tut Gutes; er wird zum Muster des Artusritters, zum unermüdlichen Helfer und Hort der Bedrängten und Schutzflehenden. Das gedankenlose Wunschleben von früher, das nur sportlichen Wert hatte, erhält jetzt einen sittlichen Gehalt. Das macht ihn innerlich bereit und würdig zur Wiedererlangung des verscherzten Glücks. Eines Tages ist es genug, und der liebe Gott hat offenkundig ein Einsehen. Dann glückt es mit der Wiedervereinigung; *senede riuwe* und *triuwe* haben ihn die ganze Zeit über geleitet. Sie und seine guten Taten machen ihn des Lohnes wert, den Gott ihm gerne verleiht, die grollende Herrin allerdings zunächst noch unwillig.

Die Iweindichtung macht vom Höchsten kein großes Aufheben. Daß er trotzdem bei dieser gütigen Schicksalsfügung im Hintergrund steht, ist selbstverständlich. Nur, dieser Held war nicht mit Gott zerfallen und bedarf deshalb nicht der förmlichen Umkehr und Verzeihung.

Anders Parzival. Er muß hindurch durch das finstere Tal der Anfechtung und fast Verzweiflung. Er ist nicht nur, wie der Franzose, der Gnadenmittel entwöhnt, er ist mit Gott überworfen. Trevrizent bekehrt und heilt ihn. Diese Rückkehr zu Gott ist die wesentliche Voraussetzung zur Wiedererlangung des Grals, diese selbst steht aber noch in der Ferne. Sehr geschickt und, wie es scheint, beinahe unbewußt hat Wolfram hier Parzivals iweinhafte Sehnsucht nach dem auch noch unerreichbaren Ziel Kondwiramurs eingewoben; die Begierde, den Gral zu schauen, scheint alles andere in ihm überwuchert zu haben; aber *senede riuwe* und *triuwe* auch hier in reichem Maße.

Die Voraussetzung für die Wiederanknüpfung mit Gralsburg und Gralssippe fand Wolfram schon bei Chrétien geschaffen; ein Verwandter des kranken Königs lüftet bei ihm bereits einige der Schleier, die über dem Märchenschloß liegen. Wie und warum

Parzival hingelangen sollte, blieb fraglich – wir sagten: vermutlich dem französischen Dichter selbst.

Hier nun lehrte der Iwein: es genügt der Ablauf einer Zeit der Buße und der rühmlichen Taten. Freilich liegt bei Wolfram auf der ethischen Leistung nicht so viel Wert wie bei dem lehrhafteren Hartmann. Jener ist noch mehr als dieser der Überzeugung, daß der Herr ein Freund und Liebhaber ritterlicher Kampffestat sei. Aber wir wissen ja schon, daß es Parzival nicht vergönnt sein durfte, sich sein Ziel und Glück förmlich mit dem Schwert zu erkämpfen, daß noch ein eigener Handel zwischen Gott und ihm zu schlichten war. Der Feirefizkampf belehrt ihn über letzten Wert und Unwert ritterlicher Tüchtigkeit. Aber auch hier ist es deutlich: für Gottes endgültige Entscheidung bedarf es keiner bestimmten Handlung und Leistung von Parzivals Seite. Er hat abzuwarten, bis die Frist abläuft, und als die Zeit erfüllt ist, läßt ihn Gott gnädig zum Ziel geleiten. Auch jetzt ist es ein Doppelpes: Gral und Kondwiramurs.

Übereinstimmende Begleitumstände und Prägungen machen hier die Anlehnung an das Vorbild Hartmann vollends zur Gewißheit. Wir besprachen zuerst die allgemeine Anlage, die gemeinsame Lösung des Schicksalsknotens, weil sie uns wichtiger vorkommt. Augenfälliger und daher überzeugender aber sind die Einzelheiten.

Es ist, wie bekannt, Brauch des Artusromans, daß die verschlungenen Wege des Helden wie zu Anfang und um den Wendepunkt der Geschichte so auch gegen Schluß zu Artus führen. Im 14. Buch des Parzival betritt der lang vermißte Held wieder den Plan und taucht überraschend und rätselhaft wie stets in Artus' Umgebung auf. Er hat es von Iwein gelernt. Auch dieser erscheint gegen Schluß als Unbekannter am Artushof. Und ein weiterer typischer Zug: kurz vor dem Ende muß der Held seine überragende Rittertugend in einem Zweikampf mit Gawan kundtun. Die alten Freunde erkennen sich nicht, und es geht hart auf hart; bei Hartmann nimmt der Kampf gar kein Ende, und der Eindruck der Zuschauer ist:

*7272 ez n wart nie glîcher kampf getân.*

Wolfram rückt seinen Helden noch eine Stufe höher hinauf:



688, 14 *des (sc. Parzivals) kraft was über in sô grôz,  
daz Gâwân der werde degen  
des siges hete nâch verpflegen.*

Als sie sich erkannt haben, ist der Kampf natürlich zu Ende. Beide, Iwein und Parzival, verwünschen die Waffe, die sie aus Mißverstand gegen den wertesten Freund erhoben haben. *Diu swert wurfen si hin*, heißt es Iwein 7496. Im Parzival geht der Titelheld mit dem Erkennen voran: *verre ûz der hant warf er daz swert* 688, 21. Die stärkste Berührung findet sich zu Anfang der längeren Erkennungsrede hier Iweins, dort Parzivals.

Iwein 7523 *ei, sprach mîn her Iwein,  
der tac der dâ hiute schein,  
daz swert daz den slac truoc,  
den ich hiute ûf iuch sluoc,  
diu müezen gunêret sîn.*

Parzival 688, 22 *unsaelec und unwert  
bin ich, sprach der weinde gast.  
aller saelden mir gebrast,  
daz mîner gunêrten hant  
dirre strît ie wart bekant.*

Es klingt auch an Iwein 7552:

*ich verwâze swert untten tac:  
sô sol mîn ungewizzen hant  
ir geltes selbe sîn ein pfant. . . .*

Die Vorstellung erfolgt in dieser Form:

Iwein 7476 *iwer haz ist gegangen  
Über iuwern gwissen dienstman. . . .  
wir wâren wîlen baz erkant.  
herre, ich bin ez Iwein.*

Parzival 689, 22 *neve, ich tuon mich dir bekant.  
dienstlichen unt elliu mâl.  
Ich pinz dîn neve Parzival.*

Danach kann keine Frage sein, daß die Iweinszene dem Parzivaldichter an dieser Stelle sehr im Ohr lag.

Alles wendet sich nun zum Guten; aber als die beiden Helden, hier Iwein, dort Parzival, ihre Umgebung zufriedengestellt haben, werden sie sich des eigenen seelischen Leidens erst recht bewußt. Bei Hartmann ist der Übergang etwas jäh:

7781 *dô hern Iweine wart gegeben  
kraft und gesundez leben,  
noch wâren im die sinne  
von sîner vrouwen minne  
sô manegen wîs ze verhe wunt,  
in dûhte, ob in ze kurzer stunt  
sîn frouwe niene lôte  
mit ir selbes trôste,  
sô müeser schiere sîn tôt.  
in twanc diu minnende nôt,  
ûf disen gaehen gedanc.  
„ich trîbez kurz oder lanc,  
sone weiz ich wiech ir minne  
iemer gewinne,  
wan daz ich zuo dem brunnen var  
unde gieze dar und aber dar. . . .“*

Was er sagt, nimmt sich aus wie eine Skizze zu Parzivals beweglicher Klage, die kennzeichnenderweise wie das Vorbild mit dem Ausdruck des Sehns nach seinem Weibe beginnt. Dies leidvolle Gedenken an die verlassene Geliebte betont vor allem eines: *daz fürwâr nie ander wîp wart gewaldec sîner minne, niwan diu küneginne Condwîrâmurs*, Parz. 732, 10ff. Das hält Iwein ebenso: auch die schönste Frau kann ihn von der Treue zu der Erwählten, Ersehnten nicht abbringen (6505 ff. – man denkt an Parzival und Orgelluse). Das Ende des Auftritts:

Iwein 7805 *Mit sînem leun stal er sich dar,  
daz des nieman wart gewar –*

gleich dem „freudenflüchtigen Mann“ von Parzival 733, 25.

Das Feirefizabenteuer nötigt zu einer Wiederholung: Parzival kehrt nochmals an den Artushof zurück. Dort läßt der Dichter den Auftritt spielen, der das Schicksal des Helden entscheidet. Er wahrt damit noch über Hartmann hinaus den Gleichlauf der

Handlung. Das Entscheidende ist aber doch wieder in Anlehnung an den Iwein geschaffen. Beider Helden Geschick wendet sich auf gleiche Weise endgültig zum Guten. Dieselbe Jungfrau, die sie einst verflucht hat und damit das Unheil in ihr Leben brachte, erscheint von neuem (bei Wolfram an der Artustafel!) und nimmt den Fluch von ihnen. Sie ist beauftragt, zu dem Ziel zu geleiten, dem sie so lange vergebens nachgestellt haben; es heißt hier Laudine, dort Gral und Condwiramurs (781, 17 ff.). Wieder haben wir in verstärktem Maße den Eindruck, daß der Iwein die flüchtigen Umrisse gibt (der Auftritt mit Lunete steht 7952 ff.), der Parzival die tiefere und reichere Ausführung. Hier nur erleben wir den erlösenden Augenblick im Dasein des Helden vollen Herzens mit, wie ja auch die endliche Erfüllung hier und dort sich nicht mehr vergleichen läßt; im Iwein muß noch eine kleine Komödie zu Ende gespielt werden, und es zeigt sich, wieviel weniger tief Not und Sehnsucht hier doch gegangen sind als bei Parzival.

Auch das dürfte dem Scharfsinn des Aufbaukünstlers Wolfram nicht entgangen sein, daß Hartmann mit weisem Bedacht seinen Helden immer wieder zu dem einen bedeutungsvollen Schauplatz führt. Der klassische Ort des Iweinromans ist der Zauberbrunnen. Er gibt das erregende Moment der Handlung ab, und zweimal innerhalb des ersten Teils spielen an ihm entscheidende Auftritte. Auf Iweins Irrfahrten scheint er längst vergessen, da (3923) *truoc in diu geschiht, wandern versach sichs niht*, an den Brunnen. Er trifft Lunete, an dem wichtigen Ort wird die erste Beziehung zu der verlassenen Frau wieder angeknüpft.

Aus Chrétien übernahm Wolfram die Vorliebe für den Schauplatz im Wald, der zum Sitze Sigunes und Trevrizents wird, die Zusammentreffen mit Jeschute bringt und schließlich die Sehnsucht Parzivals nach Condwiramurs aufs höchste anschwellen sieht. Es ist ein wundervoller Einfall, daß das selige Wiedersehen mit der Gattin an eben der Waldstelle stattfindet, wo sie ihm einst im Bilde der Blutstropfen erschienen war. Dort hat sie ihr Zelt aufgeschlagen, und Parzival überrascht die Schlafende (daß es derselbe Ort ist, sagt 802, 3). Im Iwein ist es wenigstens so, daß der Weg zum endgültigen Wiedersehen (wie im Parzival der Weg zum Gral) über den klassischen Ort führt. Iwein wendet sein

Schicksal, indem er ihn bewußt aufsucht und wiederum, zum letztenmal, die Schrecken der Gewitterquelle spielen läßt. Das Wiedersehen vollzieht sich dann auf der Burg. Hier, so möchte uns scheinen, hat der Nachfahre am glücklichsten mit dem Pfund des Vorgängers gewuchert.

Chrétien, für uns der Schöpfer des Ritterromans *Perceval*, knüpfte an die weithin selbstgeschaffene Typik der Gattung an: Freundschaft mit Gauvain, mehrmaliger Aufenthalt am Hof. Zwei ältere Artusdichtungen lieferten ihm besondere Züge: die eine von ihnen stammte nicht von Chrétien selbst, sie ist ganz unbekannt, war aber im damaligen Deutschland nach dem Zeugnis Hartmanns, Wolframs und Heinrichs von dem Türlin verbreitet. Es war die Geschichte vom Raub der Königin. Chrétien entnimmt ihr lediglich zwei malende Auftritte: die freche Entführung von der Tafel samt dem trotzig herausfordernden Harren auf die Artusritter, die die Beute erjagen sollen; dann den blinden Eifer Keis und Segremors', die im Wald von dem unüberlegt herausgeforderten Gegner in den Sand gesetzt werden. Wichtiger sind die Entlehnungen aus dem anderen, einem eigenen Werk, dem *Yvain*. Die rasche Heirat und die ebenso rasche Trennung, das heftige Zurücksehnen, das den Ritter mit einemmal überfällt. Dann die große Peripetie: auf dem Gipfel des Ruhms wird der Genosse der Artustafel von der schweifenden Jungfrau verflucht und in ein jahrelanges, zielloses Abenteuerleben gestürzt.

Wolframs Arbeitsweise in den drei letzten Büchern des *Parzival* vergleicht sich der *Chrétiens* aufs nächste. Wieder ist es der *Iweinroman*, der genutzt wird. Erscheint aber der *Perceval* in der *Blancheflure*episode als matter Abklatsch des *Yvain*, in der Artusszene als gleichwertige Wiederholung, so gewinnen die bescheidenen und etwas eiligen Schlußpartien des *Iwein* in Wolframs viel blutvollerer Darstellung Erhöhung und Verklärung. Der Held kommt unerkannt in die Artusgesellschaft, ficht mit Gawan, erkennt ihn und verwünscht seine Unbesonnenheit; aus dem allgemeinen Freudenfest, das nun einsetzt, stiehlt er sich traurig hinweg. Die Jungfrau, die ihn einst verwünscht und verstoßen hat, kehrt wieder und holt ihn zurück, er kommt an den schicksalhaften Ort seines früheren Lebens und wird endgültig mit der

Geliebten vereint. Eine längere Kette, als sie Chrétien je den früheren Romanen entnommen hat; aber weit mehr als bei ihm erscheint dem Vergleich das Überkommene als Rohmaterial, als primitive Bausteine, bei denen Verkittung und Verputz, Aufbau und schmückendes Beiwerk alles ist.

Der greifbarste Ertrag unserer Nebeneinanderstellung aber ist die Erkenntnis: Die Bücher 14–16 des Parzival, die bei Chrétien (und sehr bald auch bei seinen Fortsetzern) nicht mehr ihresgleichen haben, nötigen nicht zum Ansatz einer Nebenquelle. Soweit die angespannenen Handlungsfäden nicht von selbst zum Ziele leiteten, hat Wolfram sich von Hartmann anregen lassen, von dem er die Technik der Symmetrie, des Parallelismus, des ruhenden Punktes der Erzählung erlernt. Er scheut sich nicht, den Anschluß an den älteren Meister auch durch Wortanklänge zu verraten. Wie sehr er ihn dennoch überragt, mochte damals vielen Lesern nicht bewußt sein, uns steht es außer Zweifel. Es ist eine wichtige Feststellung, daß dem Erzähler Wolfram die Originalitätssucht nicht durchgehend eignete. Was andere gut und einleuchtend aufgebaut und sogar wörtlich geprägt hatten, machte er sich gern zunutze, und Chrétien ist nicht der einzige Vorläufer, dessen knappe Umrißlinien er zum farbenglühenden Gemälde erhöhte. Es ist bemerkenswert, daß gerade hier, wo die französische Entsprechung durchaus mangelt, von einem Kyot am wenigsten die Rede sein kann, von einem welschen Erzähler, der Chrétien zu Ende geführt hätte. Man sieht sich auf Hartmann als Vorbild verwiesen und nur auf ihn. Die Zusammenklänge machen das fremde Medium nicht nur entbehrlich, sondern unmöglich.

Wolframs Parzival ist aus zweierlei menschlichen Haltungen, der geistlichen und der ritterlichen, und aus zweierlei dichterischen Überlieferungen entsprungen. Zu welcher einheitlicher Weltanschauung und Weltwertung er dennoch heranwuchs, hat Mergells Buch am schönsten gelehrt; es braucht darüber nichts mehr gesagt zu werden. Und nicht um seiner umfassenden und einenden Leistung Abbruch zu tun, sondern um sie begreiflicher erscheinen zu lassen, fügen wir bei: Wolfram gelangte auf den Gipfel, weil er am Ende einer Reihe von Dichtern stand, die sich zu Kündern der Idee des Gralsrittertums machten, weltlichen Helden-

tums im Dienste eines hohen Gnadensymbols. Will man die Zahl dieser Dichtungen nicht durch geheimnisvolle Urformen und Mittelglieder mehren, dann wird man mit der Dreiheit haushalten: Livre del Graal, Perceval, Parzival. Wolfram ist nicht der Urheber der tiefen Problematik des Grals und des Gralsrittertums, sondern ihr Vollender. Die Schwierigkeit ergab sich für ihn gewissermaßen aus zweiter Hand, er hat sie aber dennoch aus einem scheinbar einheitlichen Quellenwerk herausgespürt, wie sich vor allem durch die Wahl von zweierlei deutschen Vorlagen ergibt. Gott und Welt, Aventure und Heilswunder in einem Roman zu vereinigen, den mittelalterlichen Dualismus sich voll auswirken zu lassen und dann zu einem Ausgleich zu führen, war schon die Aufgabe, vor die sich Chrétien gestellt sah. Wie er sie sich schuf und wie er sich ihrer zu entledigen suchte, ist wohl einer Untersuchung wert. Die volle Lösung der großen lebensanschaulichen und dichterischen Schwierigkeit, vor der er sich fand, wird man freilich von ihm nicht erwarten dürfen: denn auch er ist, fühlbarer noch als der Dichter des Gregorius, auf halbem Wege stehengeblieben, und der mächtige Torso seines Werkes rief nach äußerer nicht nur, sondern nach innerer, weltanschaulich und seelenkundig überzeugender Lösung. Viele fühlten sich berufen, aber nur der eine war erwählt, er ließ unlösbar verwachsen, was selbst der französische Meister bisher nur äußerlich hatte verknüpfen können.

### III

#### Perceval und seine Quelle

(Chrétien de Troyes und der Livre del Graal)

Was stand im Livre del Graal?

Diese Frage ist die Ergänzung jener anderen: was hat Chrétien innerhalb seines Gralsromans aus Eigenem erdacht? Von der Art und dem Umfang seiner Neuschöpfungen hat uns die vorhergehende Studie einen gewissen Begriff gegeben. Mehrmals sahen wir den Meister in eigene frühere Bahnen einlenken, ja sich selbst kopieren. Zweifellos ist, daß er daneben noch die Kraft besaß, Neues zu erfinden und in den gewohnten großen und wohlberechneten Maßen zu bauen. Doch ist ja hier besser als anderswo bezeugt, daß er eine Quelle vor sich hatte.

Man hat sich mit dem Livre noch wenig beschäftigt. Er steht an der Spitze jeglichen Stammbaums der Gralsdichtung. Aber gleich über die Glieder der nächsten Dichtergeneration, die Tochterwerke des Livre, sind mehrerlei Ansichten möglich, und erst recht unterschiedlich läßt sich das Maß ihrer Selbständigkeit beurteilen. Die verschiedensten Grade von Nähe und Ferne, von Treue und Freiheit werden gemutmaßt. So auch im Verhältnis Chrétiens zu der Vorlage, die ihm Graf Philipp verschafft hat.

Singer (Wolfram und der Gral, S. 16) läßt von ihr sowohl Kyot als Chrétien abstammen. Ihm muß also der Livre bereits ein Artusroman sein, sogar schon mit der aus Chrétien vertrauten Doppelheit der Helden: Perceval und Gauvain. Das andere denkbare Extrem wäre: Der Livre war eine überwiegend legendenhafte Geschichte (und dann wohl erst recht lateinische Prosa). War das der Fall, so wäre die nächstliegende Annahme, daß ebenso wie der ritterliche (Chrétien) so auch der legendäre Zweig der Überlieferung aus ihm hervorgegangen ist. Dann wäre also (eine mögliche Zwischenquelle zugestanden) der Livre auch die Vorlage gewesen für den Gralsroman des Robert von Boron. Und zwar müßte sich dieser, eben als geistliches Gedicht, viel

enger an die Quelle gehalten haben als Chrétien. Also nicht aus Chrétien allein, auch nicht aus Chrétien und einem fabelhaften Kyot, sondern aus Chrétien und Robert ergäbe sich der Inhalt des ältesten bezeugten Gralsbuches. Diese Annahme hat schon Wilmotte (S. 107) erwogen, aber er bezweifelt, daß es möglich sei, hinter den Inhalt der verlorenen Quelle zu kommen. Wir wollen es, von eben jener Unterstellung aus, aufs neue versuchen.

Natürlich kann sie nicht auf die Weise wiedergewonnen werden, daß man die beiden Werke, die wir von ihr abhängig glauben, einfach addiert. Roberts Roman wird auch „Joseph“ betitelt. Wenn nun im Livre von dem vertrauten Jünger Christi überhaupt die Rede war, dann wird seine Geschichte viel knapper, minder als Selbstzweck behandelt worden sein, als Robert tut. Dagegen muß diese Quelle mit voller Deutlichkeit den heiligen Gral im Zusammenhang mit dem Erlöser gezeigt haben. Chrétien selbst hätte demnach den Reliquiencharakter des Gefäßes offenbar gekannt, aber fürs erste verhüllt; er konnte wohl nicht anders, wenn er ein Rittergedicht schreiben wollte. Seine Gralsszene führt ja weit eher in eine Märchenatmosphäre als in legendarische Luft, und deshalb spielt man so gern mit dem Gedanken, er folge hier einer keltischen Sagenquelle. Aber später ändert sich das; schon auf dem Weg zum Einsiedler wird das Gedicht ausgesprochen religiös, und beim Oheim sogar kenntlicher kirchlich, als es Wolfram je ist. Es war also wohl der Vorsatz Chrétiens, den geistlichen Charakter von Zaubergefäß, Helden und Erzählung erst langsam zu entschleiern. Er tut mit seinem letzten Werk nicht, gleich anderen, bußfertig gewordenen Welt dichtern, einen weiten Sprung in geistliche Bereiche; langsam gleitet er hinüber und läßt sich mit seinen Hörern das Irdische entgleiten. Kein Zweifel, daß mindestens die Percevalhandlung in den erhabenen Höhen der christlichen Jenseitigkeit geendet hätte. Es gehörte zu den Aufgaben des Dichters, die Verbindung zu der geheimnisvollen Frühgeschichte des Grals herzustellen und in ihrer Enthüllung den ganzen Roman gipfeln zu lassen. Unsere Aufgabe ist es mithin, an der Hand von Roberts Gralsroman die Züge der legendarischen Gralsfabel wieder aufzubauen, die, wie wir annehmen, den Kern des Livre del Graal bildeten.



Die Handlungszüge bei Chrétien und bei Robert, die sich vergleichen lassen und einen Rückschluß auf die gemeinsame Quelle gestatten, sind freilich nicht zahlreich und ermöglichen auf keinen Fall, zu dem Gesamtaufbau des Werkes zurückzufinden; zumal ja auch Roberts „Joseph“ Fragment ist und dort abbricht, wo der Weg zur irdischen, zur britischen Gralsdynastie eigentlich erst abzweigen sollte. So hat ein merkwürdiges und unholdes Schicksal über den beiden ältesten französischen Gralsgedichten gewaltet: das eine setzt ungefähr dort ein, wo das andere aufhört, aber es ist nicht möglich, die beiden miteinander zu verkitten, weil sie ganz außer Beziehung zueinander zu stehen scheinen und den Stoff nicht nur von verschiedenen Blickpunkten, sondern in ganz abweichender Anordnung darstellen; der Legendendichter, so könnte man sagen, chronologisch, der Artusepiker analytisch.

Chrétien führt uns in eine der spätesten Situationen der Gralsgeschichte mitten hinein, und selten in einem Roman tappt der Held (und mit ihm der Leser) so völlig im Dunkeln über seine Person, sein Geschlecht, seine Bestimmung. Das Epos ist auf so lange Sicht angelegt, daß die erste Begegnung Percevals mit der mütterlichen Familie (nach ein paar tausend Versen) statt Aufklärung nur neue, verwirrende Rätsel bringt, die sich, abermals nach langem Zwischenraum, in der Eremitenszene behutsam zu lösen beginnen. Namen fehlen in diesem Umkreis ganz und gar, und der erhabenste von allen, Christus, kommt dem Dichter überhaupt nicht von den Lippen. Eine verwirrend reiche und sorglos breite Nebenhandlung lenkt, wieder für Tausende von Versen, von Hauptperson und Haupthandlung immer von neuem ab. Als das Gedicht abbricht, sind beide Handlungsstränge (man könnte auch sagen: alle drei; denn mit Blancheffur in Beurepaire ist ja auch eine Nebenhandlung angesponnen) allem Anschein nach noch unabsehbar weit von einer befriedigenden Entwirrung entfernt. Kein Zweifel, unter 20000 Versen hätte sich Chrétien diesmal nicht Genüge getan. Es ist sehr kennzeichnend, daß die Fortsetzer nur eben die eine Absicht ihres großen Vorläufers erkannt haben: den Helden nochmals auf die Gralsburg zu führen. Sie tun es, und sogar mehrmals, wie überhaupt die über 30000 Verse, die die folgen-

den Jahrzehnte dem großen Torso noch beigefügt haben, sich in ständiger Wiederholung bewegen und jedes Thema bis zum Ekel breittreten. Der beste Beweis dafür, wie sehr Chrétien Perceval gefallen hatte, aber auch, wie verhüllt des Dichters Fortsetzungsabsichten geblieben waren.

Es gibt Nachfolger Chrétiens, die sich auch mit Joseph beschäftigen und den Gral in ausgesprochenes Legendenlicht rücken. Aber keinem Späteren ist es eingefallen, sich auch weiterhin dem geistlichen Zweig der Gralsdichtung anzupassen und die Heimkehr des unbekanntenen Enkels der Gralsfamilie in den Farben zu malen, die aus Robert und aus dem Livre stammen müßten.

Robert selbst hatte seine Erzählung mit allem Nachdruck in das Fahrwasser gelenkt, das ihm der hohe Gegenstand zu fordern schien, in das legendenhafte. So gründlich Chrétien seinen Stoff verrittert, so ausgiebig hat jener ihn vergeistlicht. Auch er führt Nebenpersonen ein, Nebenhandlungen, die mit der ursprünglichen Geschichte nichts zu tun haben und den Gelehrten, den Kirchenhistoriker, Bibelforscher, Symbolisten verraten. Namentlich zwei seltsame Figuren, Petrus und Moses, zeigen ihn auf dem Weg zur dürrsten Allegorie; der alttestamentliche Name Hebron brachte ihn dazu, die Ablösung des alten Bundes durch den neuen sinnbildlich darzustellen (s. darüber Nitze in seiner Ausgabe S. XIV); das heilige Blutgefäß ist das äußere Kennzeichen des neuen Bundes, dem die starsinnigen Vertreter des alten Widerstand leisten, während Gottes Erwählter, der ehemalige Hebron, führend in die neue Zeit hinüberschreitet. Joseph selbst verliert im Lauf der Dichtung an Bedeutung, Gegenstand des Romans wird die Überführung der neuen Lehre und ihres Gnadensymbols, des Grals, nach einem neuen Land, England.

Dieser Programmpunkt wird allerdings durch Robert sehr unscharf erfüllt. Offenkundig lag ihm gar nichts an der Christianisierung Britanniens, und so wird er wohl auch nicht der Hertfordshire gewesen sein, den Burdach u. a. in ihm sehen, sondern, wie Becker meint, in dem Boron bei Mömpelgard (Montbelliard) zu Hause sein. In seiner Vorlage – nach unserer Meinung also: im Livre – mußte jener Gedanke klar heraustreten; bei Robert wird einzig durch den Namen *Avarun* (Ava-

lon 3123, 3221) die Verbindung zu Britannien und seiner fabelhaften Vorzeit hergestellt.

Hier beginnen Handlung und Gestalten mit denen Chrétiens vergleichbar zu werden, sind aber, wie gesagt, in der umgekehrten, zeitgerechten Reihenfolge dargestellt. In Avarun hat also der heilige Gral seine neue Heimat gefunden, dort ist die Tafelgesellschaft seßhaft zu denken, an ihrer Spitze der Erwählte Gottes Bron, der zuerst alttestamentlich Hebron geheißen hat. Seine Gleichsetzung mit dem keltischen Hüter eines Zauberkessels, Bran, hat Nitze (Schöpferle-Gedenkschrift, S. 135 ff.) sehr wahrscheinlich gemacht; die Einwände von Bruce (II, 130) und Burdach (S. 458) können darin nicht beirren.

Die Gralsgesellschaft schickt nun eines ihrer Mitglieder, den Sohn eben dieses Bron, in die Welt hinaus; ihm ist bestimmt, niemals heimzukehren. Es verlautet aber, sein Sohn werde einst zurückkommen, der Ahn Bron lange dieser Rückkunft harren und sie endlich noch erleben. Davon ist nichts gesagt, daß dieses Warten leidvoll und die Wiederkunft eine Erlösung sein solle. Der Sohn heißt Alain; wie der Enkel heißen sollte, wissen wir nicht, und es ist eine *petitio principii* und unzulässige Vereinfachung dieser verwickelten Stoffgeschichte, wenn man annimmt, er habe Perceval geheißen (wie Nitze S. X und vorsichtiger Bruce II 54 tun; es ist wohl auch in Beckers Sinn, s. S. 268).

Die Gestalt Percevals ist keine völlige Neuschöpfung von Chrétiens Gralsroman. Sie begegnet, wie schon Wilmotte S. 104 hervorhebt, als Nebenrolle bereits im Cligés und im Lancelot. Es fragt sich, wie sie dort zu beurteilen ist. An sich bestehen zwei Möglichkeiten: Perceval kann ein neugeschaffener Statist sein, oder sein Name spielt auf eine vorhandene Lebensgeschichte an. Daß aus kleinen Nebenfiguren später große Romanhelden werden, ist ein öfter bezeugter Vorgang. Man erinnert sich an jenen Segremors, von dem in unserer zweiten Studie die Rede war; aus älteren Anregungen ist er zum Zweck einer Percevalepisode erwachsen, um spät in den Mittelpunkt eines Romans zu treten. Auch Gahmuret wollte man ja aus einer Episodengestalt des Erec ableiten. Offenbar spielt sich hier Ähnliches ab; Chrétien läßt eine eigene Nebenfigur zum Haupthelden aufrücken. Als

er Cligés und Lancelot dichtete, hatte er zweifellos seine spätere Gralsquelle noch nicht zur Hand. Lag ihm die Geschichte eines Perceval schon vor, so mußte sie ein vom Gralsstoff ganz unabhängiger Abenteuerroman sein. Das ist aber so unwahrscheinlich, daß selbst Bruce, der an das ehemals selbständige Dasein einer Dümmlings(*fool*-)fabel glaubt, es nicht anzunehmen wagt, sondern zu der Einsicht kommt: „Perceval gab es schon (als Chrétien seinen Roman begann), aber noch keine Geschichte von ihm“ (I 251). Damit ist aber zugleich gesagt: Chrétiens Percevalgestalt kann nicht aus dem Livre stammen, und sie hatte demnach auch bei Robert keine Stelle. Wenn man sich je versucht fühlte, den geistlichen Gralsdichter aus Boron zum Urheber einer Percevalgeschichte zu machen, so war das darin begründet, daß dieser Verfasser des „Joseph“ beim Beschreiten seines Weges einmal verwirrt und gehemmt worden ist durch ein neues Buch über den Gral, das ihm zukam. Was er über diese unerwartete Quelle selbst aussagt, klingt im ganzen verständig und verlässig und darf nur nicht überbewertet werden. Robert hat durch seinen Herrn Gautier von Belyal (so) *la plus grant histoire* (3487), die ausführlichste Gralsgeschichte in die Hand bekommen, von der bisher noch niemand etwas erfahren hat; die will er nun, wenn Gott ihm das Leben läßt, erzählen. Das hört sich etwas renomnistisch an, ist aber mit unserer früheren Annahme durchaus verträglich: er muß damals den Livre in seine Hand bekommen haben. Die Geschichte des Grals in Britannien ist also erst im Lauf der Arbeit neben die bisherige legendarische Quelle (Joseph) getreten. Robert hielt diese *estoire* für neu und unbekannt, besaß also keine Kunde davon, daß Chrétien sie bereits ausgebeutet hatte; man sah es dem Perceval ja auch nicht auf den ersten Blick an, daß er den Livre zum Vorbild hatte.

Der Livre hat den Josephdichter aus der Bahn geworfen, den Gralsdichter aber in die Richtung gedrängt, der die Zukunft gehören sollte: in die bretonische Welt. Von hier aus mußte der Weg zur Verknüpfung mit örtlicher keltischer Sage und zur Durchdringung mit ritterlichem Geist führen.

Man hat wohl auch gemutmaßt, daß ein wirklicher Perceval, also Chrétiens Roman, dem Robert damals in die Quere gekommen sei, nicht der Livre. Becker läßt gar erst Chrétien aus Robert

schöpfen (also der Livre wäre Roberts Werk!) und dann diesen an jenem, dem inzwischen erschienenen Perceval, sich neu orientieren (S. 268). Aber das ist sehr unwahrscheinlich. Kannte Boron den Percevalroman, er hätte viel merkbarer in dessen Bahnen lenken müssen; es wird sich noch ergeben, daß die Familienverknüpfung, die er für den Ankömmling aus der Ferne, den Gralsucher, annimmt, den Vorstellungen Chrétiens ganz zuwiderläuft.

Dieser Frage ganz auf den Grund zu kommen, verwehrt nun aber die leidige Tatsache, die wir schon kennen: Auch Roberts Werk bricht lang vor dem Ende ab, und zwar ehe er noch zu der Geschichte des Gralssendlings Alein und seines unbekanntes Sohnes, des Gralserben, kommt. Es bleibt dabei, die neue Quelle hat ihn verwirrt. Er fühlt das Bedürfnis, sich selbst und den Leser auf dem frischen Boden, dem keltischen Britannien, zu dem die neue Quelle hinführte, erst heimisch zu machen. So kündigt er zwar an, er wolle die Geschichte Aleins und der Seinen behandeln, und skizziert sie mit äußerster Knappheit, irrt dann aber ab zu einer langen Darstellung von Merlins Schicksalen, über die er nicht hinausfindet. Die Prosabearbeitungen seiner Werke, die wir besitzen, sagen über seine weiteren Absichten auch nichts aus, und es hat sicher keine Bedeutung, wenn sie in einigen Handschriften sich in einem *Perlesvaus* fortsetzen. Dieser hat mit Robert nichts zu tun, um so mehr mit Chrétiens Perceval, dessen später Abklatsch er ist.

Indem wir Robert von dem Verdacht reinigten, Chrétien auszuschreiben, mußten wir uns von neuem bewußt werden, wie weit die beiden Gralsepen voneinander abstehen, und es mochte uns fast um die Berechtigung unserer Vermutung bange werden, sie seien beide aus derselben Quelle geflossen. Zumal diese ein geistliches Werk gewesen sein soll und insofern Chrétiens Roman nicht näher gestanden zu haben brauchte, als Roberts Legende tut. Robert, so könnte man uns entgegenhalten, bezieht seine eigentliche Gralsgeschichte wo anders her als aus dem Livre, aus seiner Josephsquelle (wenn er sie nicht, wie Becker will, selbst ersonnen hat); und unser zweiter Zeuge für den Livre, Chrétien, hält sich namentlich zu Anfang von allem Legendenwesen meilenfern. Wie könnten zwei so grundverschiedene Geschichten aus

einer Quelle stammen? Und haben Chrétien und Robert so viele geistliche Züge gemein, daß man neben der Josephsgeschichte noch eine andere, an Christus persönlich anknüpfende Gralsquelle ansetzen muß, von der nun Chrétien und Robert gemeinsam ausgegangen sind?

Zahlreich sind diese Züge allerdings nicht; aber ausschlaggebend wichtig und ihrer Herkunft nach eindeutig festlegbar.

Man hat schon immer hervorgehoben, daß die beiden großen Gralsepiker des Mittelalters, der deutsche und der französische, von einer Beziehung des Wundergefäßes zum Erlöser nichts zu wissen scheinen; bei Chrétien sagte man wohl richtiger, daß er davon nichts wissen will. Zum Schluß, so meinten wir schon, hätte er vermutlich gezeigt, daß er den hochheiligen Ursprung des Gefäßes kennt. – Um so bezeichnender ist nun, daß beide französischen Gralsdichter, der geistliche und der ritterliche, ungewollt Zeugnis dafür ablegen, wie eng die Gestalt Christi von Anfang an mit der Gralsvorstellung verknüpft gewesen ist. Alle anderen geistlichen Beziehungen hat Chrétien zurückgestellt, den *riche pescheor* (Perceval 3495) hat er stehenlassen. Das kahle Motiv, oder vielmehr der kahle, ursprünglich spielerische Name erwuchs zu lebendiger Anschauung. Rätsel und Reichtum der Gralsburg und des Gralsherrschers scheinen sich ihm am glücklichsten in die Erzählung einzuführen in dem Bild des mächtigen Herrn, der sich an einem Fluß der nobeln Passion des Fischfangens hingibt. Eine echt Chrétiensche, höfische, rationalistische Umdeutung! (Bruce I, 261). Diesen fischenden König lediglich als einen Einfall des Meisters von Troyes, ein hübsches Genrebild, anzusehen, verbietet sich nämlich, denn Robert kennt ihn auch und enthüllt im Gegensatz zu den weltlichen Dichtern seine religionsgeschichtliche Vergangenheit. Der *rois pescheors* ist der unverstandene Nachhall eines dunkel gewordenen, symbolischen Namens.

Fisch und Fischer führen unmittelbar hinüber zu einem anderen Motiv, das bei Robert mit der Gestalt Brons und der Gralsgemeinschaft verknüpft ist und das unsere beiden ungleichen Gralsdichter weiterhin gemeinsam haben: zum Speisewunder.

Hebron erhält bei Robert den überirdischen Auftrag (V. 2497ff.), ans Wasser zu gehen und einen Fisch zu angeln, den Joseph auf

die Tafel legen soll. Ebendahin soll auch das *veissel* gestellt werden, das Gralsgefäß. Die Tafelrunde ist der Abendmahls-gemeinschaft nachgebildet, Joseph führt den Vorsitz (2519f.), zu seiner Rechten sitzt Bron. Ein Platz bleibt frei, er soll von dem künftigen Sprößling der Gralsfamilie eingenommen werden. Dann heißt es:

2564 . . . *et cil qui mengier sistrent,*  
*si eurent sans targier*  
*la douceur, l'accomplissement,*  
*de leurs cuers tout entierement.*

Also sie werden nicht nur gespeist, sondern auch seelisch gesättigt, die Gnade kommt über sie.

Die weltlichen Gralsepiker, Chrétien voran, wissen nichts mehr von einer förmlichen Tafelrunde, einem leergelassenen Platz, geschweige von einem Fisch. Dieser mochte aus einem Traditionszweig außerhalb der gemeinsamen Quelle stammen, aus der Josephslegende, die Robert vorlag. Aber das Motiv hat Boron sicher aus seinem Livre übernommen: die Gralsgemeinschaft harret eines Ankömmlings, und als er erschienen ist, findet eine wunderbare Speisung statt, bei der der Gral gegenwärtig ist. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Wundergefäß selbst in der angeführten Szene bei Boron keine aktive Rolle hat; ursprünglich genügte der Fisch allein, denn er ist ja der *Ichthys*, d. h. der Leib Christi selbst. Der Livre hat wohl schon die Speisung weltlicher gefaßt. Für ihn nehmen wir diese Züge in Anspruch: Tafelrunde, leerer Platz, Wunderspeisung in Gegenwart (und wohl schon durch Wirkung) des Grals. Hier erzählt ja nun Chrétien, im Gegensatz zu der Fischerszene, gar nicht rationalistisch; man fühlt sich eher als in geistliche Luft ins Märchen versetzt. Aber der ehemals sakrale Charakter dieser Szene ist doch im Bewußtsein des Dichters geblieben, sonst hätte nicht Chrétien und nach ihm noch ausgesprochener Wolfram den Aufzug des Grals als feierliche Prozession ausgemalt – worin sie wohl dem Livre folgten.

Minder wahrscheinlich ist, daß bei dem Auftritt des Fischens selbst ebenfalls eine alte Szene zugrunde liegt. Der fischende Bron und der fischende Amfortas haben sicherlich nichts mehr mit-

einander zu tun; beide Male ist die Handlung des Fischens sekundär aus der Bezeichnung ‚Der reiche oder mächtige Fischer‘ abgeleitet, die ihrerseits darauf zurückgeht, daß man Jesus, den Fisch, die Speise, in den hohen Herrn der Abendmahlstafel umgedeutet hat.

In dem reichen Fischer und dem Speisewunder liegen Gemeinsamkeiten zwischen Robert und Chrétien vor, die weder dem Zufall entstammen können noch der unmittelbaren Entlehnung des einen aus dem anderen; hier spricht klar und vernehmlich die gemeinsame Quelle. Von da aus läßt sich Ausschau halten nach weiteren Punkten, die auf ursprüngliche Gemeinsamkeit verwiesen, d. h. auf die Vorlage *Livre del Graal*.

Vor allem heißt es jetzt also die spärlichen Angaben Roberts über den Gralsherrscher und seine Nachkommen auszunützen. Kurz ehe seine Erzählung vom Gral abspringt und zu Merlin übergeht, zählt er die noch unerledigten Punkte seines Programms auf und sagt dabei: er müsse noch von Alein erzählen, dem Sohne Hebrons, wohin er gehe, welchen Erben er gewinne, welche Frau diesen auferziehe:

3463    *Sanz doute savoir couvenra*  
           *Conter la ou Aleins ala,*  
           *Li fiuz Hebron, et qu'il devint,*  
           *En quel terre aler le couvint,*  
           *Et ques oirs de lui seut issir,*  
           *Et quel femme le peut nourrir . . .*

Bron, der 3345 mit dem Namen ‚Der reiche Fischer‘ geschmückt worden ist, soll mit dem Gral westwärts ziehen.

3357    *Il li couvient que il s'en voit*  
           *Par devers Occident tout droit,*  
           *En quelque liu que il vourra*  
           *La ou li cuers plus le treira.*  
           *Et quant il sera arrestez,*  
           *La ou il voura demourez,*  
           *Il attendra le fil sen fil*  
           *Seurement et sanz peril.*  
           *Et quant cil fiuz sera venuz,*



*Li veissiaus li sera renduz  
Et la grace, et se le diras  
Que il celui le recommant  
Qu' il le gart des or en avant.*

So spricht Gott zu Bron. Wir schließen daraus: Alein ging in die Welt und verlor sich. Daheim, d. h. am jetzigen Sitz des Grals, den Bron inzwischen erwählt hat, und den Alein also gar nicht kennt, harren sie der Wiederkehr – nicht des Sohnes, sondern des Enkels. Sie wird sich wohl lang hinausziehen, und Bron ein unbegreiflich hohes Alter erreichen.

Man sieht, das sind die Umrißlinien der Parzivalgeschichte, aber nur die allerallgemeinsten; was romanhaft oder legendenhaft an ihr ist: die Trennung von der Familie und die Unbekanntschaft mit sich selbst, der frühe Tod des Vaters und die Fürsorge der Mutter, die Suche nach der Heimat, die wunderbare Findung, überhaupt die Lenkung durch Gottes Ratschluß – und was die Geschichte zugleich märchenhaft wie psychologisch fesselnd macht: das Motiv der Erlösung der Sippe durch den jüngsten Sproß, das anfängliche Versagen des Erlösers und das spätere Hineinwachsen in seine Rolle – das alles bleibt unerwähnt; es ist genau genommen doch nicht, noch nicht Parzivals Geschichte, die hier durchschimmert.

Andererseits stimmt doch wieder Entscheidendes, so vor allem das vieljährige Harren des greisen Alten auf den Jungen – bei Chrétien fällt ja auf diesen Greis besonderer Nachdruck, und die eine der erwarteten Fragen bezieht sich auf ihn –, dann die feierliche Übergabe des Grals und des Hüteramts auf den nach so viel Jahren Heimgekehrten.

Sehen wir zu, wie wir mit den Abweichungen fertig werden! Auf seiten des ritterlichen Epikers begegnet nicht nur ein Mehr von Zügen, die der geistliche vermissen läßt; der Hauptunterschied betrifft Auffassung und Darstellung des Sippenzusammenhangs.

Dem legendarischen Gralsbuch stellt sich die Reihe der Grals-herrscher als gerade Linie im Mannesstamm dar. Bron, Alein und der Unbenannte sind Großvater, Vater, Sohn. Bei Chrétien gehört Perceval nicht von der väterlichen, sondern von der müt-

terlichen Seite der Gralsfamilie zu. Das kommt sicher daher, daß der Vater, früh verstorben, keinerlei Rolle in der Geschichte hatte, weder im Livre noch bei Chrétien. Von den Eltern interessierte nur die Mutter. Starb sie durch die Schuld des Sohnes, so war diese unbewußte Untat des Jungen ganz heillos und dem Gral verhängnisvoll; aber nur dann, wenn sie nicht eine gleichgültige Frau traf, die ein Gralssproß zufällig geheiratet hatte, sondern ein Mitglied der gottbegnadeten Familie selbst, ja das Mittelglied zwischen ihm und dem alten Vater, dem gottbestallten Gralspfleger. Man sieht, Chrétien ist es, der diesen Gedanken des verhängnisvollen, strafwürdigen Muttermordes ganz zu Ende gedacht hat. Ein erstes Manifest seiner ungebrochen erfindenden und aufbauenden Kunst.

Aus den drei Genealogien der Gralsfamilie, die bei Robert, Chrétien, Wolfram begegnen, ergibt sich noch eine fernere Fragestellung; sie sind weit davon entfernt, zusammenzustimmen.

Bei Robert greifen drei Generationen in die Handlung ein. Der ältesten gehören an der Gralshüter und der reiche Fischer (zwei Persönlichkeiten, die bei allem Wandel der Vorstellungen und Namen stets geschieden sind – allerdings wird Bron späterhin auch Hüter des Grals); dieser ist der Stammvater der Gralsfamilie, seine Frau die Schwester des Gralshüters und also die Stammutter. Die nächste Generation stellt nur den leeren Namen Alein. Der Vertreter der dritten bringt es zu keinem Namen, an ihm haftet lediglich das Heimkehrmotiv. Seine Mutter bleibt erst recht ungreifbar.

Bei Chrétien sind es nur zwei Generationen. Das überraschend Neue: Gralshüter und Fischer sind Vater und Sohn. Noch seltsamer: die Mutter des Helden, der heimfinden soll, ist die Schwester des Gralshüters, gehört also der ältesten Generation an. Chrétien hat offenbar das blinde Fenster: Aleins Mutter entfernt, und zwar so, daß er die zwei Frauenfiguren der älteren Genealogie in eine verwandelte und dieser die alte Stellung als Schwester des Hüters überwies. Es ist unter die bezeichnenden Züge von Chrétiens Schaffen zu rechnen, daß er bedacht war, in der Genealogie zu kürzen und zu sparen.

Für Wolfram ist umgekehrt Streckung aller Ausmaße und Perspektiven charakteristisch. Sein Blick umfaßt vier Genera-

tionen. Das märchenhafte Alter des Gralshüters, der so lange am Leben bleibt, wird von ihm ganz anders ergiebig gemacht als von Chrétien 6391 f. Er zieht die Folgerung aus ihm, daß mehrere Geschlechter zwischen Titurel und Parzival liegen müssen; bei Chrétien der Neffe des Gralsherrn, wird Parzival bei Wolfram zum Urenkel des *altgräsen*. Das hat Logik und Stil. Wolfram ist hier sicher selbständig und hat also instinktiv den Anschluß an die Voraussetzungen der älteren Darstellung (Livre, Robert) gefunden. Wie kann der (künftige) Amfortas aus einer Generation mit Parzival stammen, dem halben Kinde, er, dessen Haare schon graugesprenkelt sind (3049f.) und der eine erwachsene Nichte hat (3108)! Vielleicht hat Wolfram diese seltsame Altersmischung innerhalb der Generationen für eine seiner Nebenhandlungen (Gurnemanz, Schoette, Liaze) genutzt; die Haupt-handlung hätte sie ihm verunklärt.

Es erscheint nach alledem das wahrscheinlichste, daß im Livre wie bei Robert und im Grunde auch bei Wolfram (denn hier ist Frimutel das blinde Fenster) drei Generationen im Spiel waren. Bron ist nicht der Oheim des Heimgekehrten, sondern der Ahn. Man könnte sich versucht fühlen, den seltsam widerspruchsvollen Alein, der erst (Hauptstelle 2968 ff.) mit so viel Emphase als keusch bezeichnet wird und dann doch heiratet, auch als eine leere Füllfigur aufzufassen und seinem namenlosen Sohn gleichzusetzen. Dann wäre, genau wie bei Chrétien, des Gralshüters Schwester die Mutter des Erlösers. Aber das ist undenkbar. Man denke sich einen Parzival, der bei seiner Sippe aufgewachsen ist und schließlich wieder zu ihr heimkommt! Er würde jeden Reizes und seine Geschichte alles Wunderbaren entbehren. Wir brauchen drei Generationen: die erste begründet die Gralsgemeinde, die zweite trennt sich von ihr und geht in die Ferne, die dritte kehrt zurück. Chrétien konnte das verwischen, weil er nur an dem jüngsten Gralssprossen wirkliches Interesse hat, während Wolframs umfassende Sicht und Einfühlungsgabe die erforderliche lange Zeitspanne voll überschaut und die Lebensalter genau abwägt.

Eine seltsame Erfindung Chrétins ist der leidende Verwandte, der dem Fischerkönig gleichgesetzt wird. An sich bedürfte es bei dem schöpferischsten aller mittelalterlichen Epiker, der so vielen

eigenartigen Gestalten das Leben geschenkt hat, nicht der Frage nach dem Warum. Aber hier besteht ja stärker als anderswo bei ihm der Verdacht, daß er auf Vorhandenem aufgebaut hat. Der *riche* oder *roi pescheor* vertritt bei ihm, wie wir wissen, zugleich die Generation Aleins und seines Sohns. Von Alein war anzunehmen, daß er ums Leben kam. Mag sein, daß Chrétien den gewaltsamen Tod in eine schwere Verwundung gewandelt hat, und daß der Speer, der ehemals tötete, jetzt nur die Verwundung verschuldet; Siechtum und fließendes Blut würden dann in eine Richtung weisen.

Damit sind wir auf die vielberufene Stelle von der blutenden Lanze geführt worden, die im Perceval so vereinzelt steht und so unsicher ist, daß man wohl vermuten kann, sie solle noch weiter in den Roman hineingezogen werden, aber nimmermehr, sie sei von Chrétien erfunden worden. Wieder scheint das meiste dafür zu sprechen, daß wir hier ein Stück Quelle vor uns haben; und daß Chrétien eine andere benutzt hat als den Livre, ist nicht bezeugt.

Die zweite der unterlassenen Fragen Percevals auf der Gralsburg hätte der blutenden Lanze gelten sollen. Sie ist unterblieben, und daraus kann das größte Unheil für Familie und Land entstehen, das nun auch Perceval zu Last fällt:

4652 *Chiés le roi Pescheor antras,  
Si veïs la lance qui sainne;  
et si te fu lors si grant painne  
D'ovrir ta boche et de parler  
Que tu ne poïs demander  
Por quoi scele gote de sanc  
Saut par la pointe del fer blanc?  
Et del graal que tu veïs,  
Ne demandas ne n' anqueïs,  
Quel riche home l' an an servoit . . . . .  
Assez grant leisir an eüs;  
An mal eür tant te teüsses;  
Que, se tu demandé l'eüsses,  
Li riches rois, qui mout s'esmaie,  
Fust ja toz gariz de sa plaie*

*Et si tenist sa terre an pes  
 Dont il ne tandra point ja mes.  
 Et sez tu qu'il an avandra  
 Del roi qui terre ne tandra  
 Ne n'iert de ses plaies gariz?  
 Dames en perdront lor mariz,  
 Terres an seront essiliées,  
 Et puceles desconseilliees,  
 Qui orfelines remandront,  
 Et maint chevalier an morront;  
 Tuit cist mal avandront par toi.*

Suchen wir uns ganz rationalistisch – denn das ist sicher in Chrétiens Sinn – klarzumachen, was für Antworten erfolgt wären, wenn Perceval die beiden Fragen gestellt hätte, die von ihm erwartet wurden. Die erste: wen bedient man mit dem Gral? Antwort: Deinen alten Verwandten. Die zweite: warum blutet die Lanze? Antwort: weil durch sie Blut vergossen worden ist – noch ungerochenes mutmaßlich. Wir haben schon gefragt: war es ehemals der Vater des Helden, für den Livre also wohl Alein, dessen Blut nach Rache schrie?

Es bleiben aber noch zwei unsichere Punkte überdem. Erstens: wie kommt es, daß die ungestellte Frage das Gralshaus und das ganze Land in so große Bedrängnis bringen wird? und zweitens: daß die Lanze, die doch an eine sippenhafte Blutrache zu mahnen scheint, im ferneren Verlauf des Romans als das Ziel von Gauvains ritterlichem Ehrgeiz erscheint? Er, so heißt es ja später im Umkreis von Wolframs 8. Buch, wird dazu verpflichtet, die Lanze zu gewinnen.

Man legt sich beides am einfachsten wohl so zurecht: wenn Perceval über die Bedeutung der Lanze und seine Rachepflicht nicht unterrichtet worden ist, wird eben die Rache nicht geübt und zugleich der Haß jener Mörder oder Feinde der Familie nicht vergolten oder zum Schweigen gebracht. Alein war vielleicht gar nicht verschollen, sondern nur vor Jahren in der Fremde gefallen; man wußte davon in Brons Sitz und hatte ständig unter der Feindschaft der (uns unbekannt)en Mörder zu leiden. Und dann muß es irgendwie unter die Leute gekommen sein, daß

der erwartete Retter versagt habe, und so entstand der Wunsch, einen anderen berühmten Ritter mit der Rachedecke zu betrauen. Der Besitz der Lanze legte wohl diese Verpflichtung auf.

Von hier führt kein Weg zurück zur alten Gralsfabel: dennoch glauben wir, daß dies Motiv ihr geeignet hat, und daß die Lanze schon bei ihr nicht zu frommem Gedenken mahnte, sondern zur Rache aufstachelte. Sie gehörte einem weltlichen, nicht dem legendarischen Umkreis an.

In der Besprechung von Burdachs großem Gralsbuch habe ich die Gründe zusammengestellt, die gegen die ursprüngliche Wesensgleichheit dieser Lanze mit dem Longinusspeer sprechen. Auch wenn wir sie, wozu wir ja willens sind, als eine Art alten Gegenstücks zum Gral ansehen, können wir ihr diese legendarische Würde nicht zugestehen. Sie ist nicht Segenspender, sondern Unheilstifter, ist verzaubert, verhext, was einer hochheiligen Reliquie niemals begegnen könnte. Sie scheint mit alledem Zeugnis davon abzulegen, daß der Livre del Graal zwar mit legendarischen Zügen durchsetzt war, wie es sich für eine Gralsgeschichte versteht, aber nicht selbst eigentliche Legende. Unsere Notiz läßt einen weltlichen Handlungszeitpunkt wahrscheinlich erscheinen; aber sie verrät uns lediglich etwas über die verhängnisvolle Wirkung der Lanze, nichts über ihre Herkunft und nichts über die des Blutes. Nur das Gefühl hat man: die Szene hat so ganz vollen Sinn nur dann, wenn es das Blut eines Verstorbenen ist, das von der Lanze herabrinnt. Das Blut des anwesenden Fischerkönigs fließt in seinen Adern, es zur Erscheinung zu bringen bedarf es keines Wunders. Sinnvoller wäre die Annahme: das Blut eines Ermordeten kommt nicht zur Ruhe. Es war wohl Alein.

Amfortas, nach allem, blieb im Livre wie bei Robert noch ohne Vorläufer. Dagegen findet Trevrizent seinesgleichen. Der seltsame Petrus des geistlichen Romans soll ja, nach dem Geheiß des Gottesbriefs, in die Ferne ziehen, und zwar, wie die Josephsippe, nach Avaron (3123). Dann heißt es:

*Di li, lau s'arrestera  
Le fil Alein atendre a,  
Ne il ne pourra devier  
Ne de cest siecle trespasser*

*Devant le jour que il ara  
Celui qui sen brief li lira.  
Enseignera li le pouvoir.  
Que cist veissiaus ci puet avoir.*

Also der Vertreter der jüngsten Generation, Brons Enkel, wird zu Petrus kommen, wird imstande sein, den Himmelsbrief zu lesen, und sich dadurch wohl ausweisen (denn Petrus selbst brauchte ja niemand den Brief vorzulesen, dessen Inhalt er wohl kannte – 3112). Von Petrus wird Aleins Sohn dann erfahren, welches die Bedeutung des heiligen Grals ist. Die Wiederkunft in die Regionen der eigenen Sippe und des Grals kann also erst erfolgen nach einer Unterweisung durch den Einsiedlermönch, als den man sich Petrus wohl auch zu denken hat. Trevrizent gehört demnach zum Urbestand der Fabel und in den Livre.

Gefühlsmäßig mußte man das schon immer annehmen. Die geistlichste, ja von Chrétien aus gesehen die einzig geistliche Szene des großen Ritterromans – sie mußte altes Livreerbe sein. Wenn etwas, dann waren Karfreitagsstimmung und Karfreitagslehre Erbteile von dem halbgeistlichen Buch des Grafen von Flandern her.

Es läßt sich also denken, daß die Motive des anfänglichen Versagens, der Enttäuschung, der Wartezeit, der Wiederkehr, des endlichen Gelingens der Mission schon älter sind als Chrétien. Und dann wohl auch die Auflehnung gegen Gott. Denn es wäre doch seltsam, wenn der höfisch-ritterliche Poet, der hier in den Bann einer legendarischen Erzählung geraten ist und so sein spätes Dichten langsam in geistliches Fahrwasser hinübergleiten läßt, das fruchtbarste und tiefste geistliche Problem – vorübergehender Zerfall des irdischen Helden mit Gott – selbst in die Handlung hereingebracht hätte. Weil das Verhältnis des Menschen zum Höchsten durch den Stoff in den Mittelpunkt gerückt wurde, deshalb nähert sich der Perceval so sehr dem geistlichen Roman.

Wie aber kamen Chrétien de Troyes und der geistliche Roman zusammen? Der Meister war bisher so gut wie ausschließlich Aventiurendichter, Artusdichter gewesen.

Zweifellos gab auch Artus den Anknüpfungspunkt für die neue Stoffwahl. Wir meinen, daß der Name im Livre bereits ge-

fallen sein muß. Nicht der Artus des hochhöfischen Ritterromans war gemeint, sondern der ältere Artus der Nennius und Galfred. Robert erzählt auf den Spuren des Livre, daß der Gral nach Britannien gebracht wurde, und als einziger Ortsname begegnet die Bezeichnung: die Täler von Avarun (3123, 3221). Mag der Alterswert dieser Lokalisierung nicht groß sein, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstand die Assoziation von Landschaft und Herrschernamen zweifellos bei jedermann. In Chrétien's Roman ragt für einen Augenblick die phantastische keltische Urgeschichte herein, wenn der Name Logres fällt (6131). Das ist auch eine Bezeichnung für das Land des Königs Artus; einst war es von Giganten bewohnt, und man dachte es sich noch von bösen Geistern und Zauberern bevölkert (Chrétien 6132, Pau-philet S. 191). Dem einwandernden Gral war also im Livre das Ziel gesteckt: im Umkreis des Königs Artus sich seßhaft zu machen. Die Vorstellung, daß weltliches Artusreich und geistiges Gralsreich sich örtlich berühren und teilweise sogar decken, war im Livre zu finden, wie bei Chrétien und noch bei Wolfram.

Nun begreift es sich, warum Philipp von Flandern dem gänzlich ungeistlichen, höfischen Dichter Chrétien den Livre del Graal in die Hand legte. In viel höherem Grade als etwa bei der Cligés-fabel lag hier Veranlassung vor, diesen neuen Stoff mit der Artuswelt zu verweben. Chrétien konnte bleiben, wo er war und der er war.

Wir kehren hier zu der Frage zurück, die am Anfang dieser Erörterungen gestanden hat: was war nun eigentlich der Inhalt des Livre del Graal?

Das Buch erzählt, wie der heilige Gral vom Orient in den Westen, nach Britannien, kam. Es kannte eine Überlieferung von Joseph von Arimathia, der in einem *graal* Jesu Blut aufgefangen hatte. Der Gral besaß die Kraft, das Leben zu erhalten. Joseph erreichte ein ungewöhnlich hohes Alter. Das Speisungswunder, das sich an ihm vollzog, beweist, daß der Gral von Anfang an auch als das Abendmahlsgefäß angesehen wurde. Christus erschien als der Herr der geistlichen Tafelrunde und zugleich selbst als die Speise, das Brot wurde durch den *Ichthys* ersetzt. Ein Hüter des Grals und ein mächtiger Fischer leiten die Schar, die das heilige Gefäß und die heilige Lehre westwärts bringen sollen.



Vier Namen vermitteln die Anknüpfung an den keltischen Umkreis: Bran, Logres, Avarun, Artus. Der Kesselhüter Bran des keltischen Märchens zog den biblischen (He)Bron herbei, der nun auch dieses heilige Gefäß in seine Obhut nahm und (ohne erkennbare Ursache) dem reichen Fischer gleichgesetzt wurde. Er wurde zugleich zum Stammvater der Gralsdynastie und hat mit Joseph das mehr als biblische Alter gemein. Im Artusreich Logres, nahe den Artustälern von Avaron, schlägt der Gral seinen Sitz auf. In der Nähe haust ein anderes Mitglied der Gralsgemeinschaft als Eremit.

Von den Schicksalen der Gralsfamilie läßt sich dies aussagen: Der (ein?) Sohn des Gralshüters, Alein, hat sich von den Seinen entfernt, noch ehe das Neuland erreicht war. Er sollte nicht wiederkehren, aber nach einer alten Prophezeiung durfte sein Sohn den Weg zurück zur Sippe und dem Gralshaus finden. In der Ferne hat ihn eine Frau geboren und auferzogen. Aleins Schicksal bleibt für uns im Dunkeln. Wußte man zu Hause, daß er getötet worden war, und bewahrte die Lanze auf, von der zum rächenden Gedächtnis sein Blut immerfort träufelte?

Der Name des jungen Gralssuchers bleibt uns unbekannt. Vermutlich wies er sich zu seiner hohen Bestimmung aus durch keusches Leben. – Dürfen wir Chrétien hier folgen, dann kam er ein erstes Mal zum reichen Fischer, sah die Lanze und verfiel nicht auf das einfache Mittel zur Lösung des Lanzenzaubers, die Frage. Erst die Einkehr bei dem Einsiedlermönch, am Karfreitag, brachte ihn wieder auf Gottes und des Grales Weg zurück, er kehrte zum Ahn heim und übernahm die Herrschaft über Gralssippe und Gralsreich.

So denken wir uns ungefähr die Quelle, die dem Meister von Troyes vorlag.

In der Familie des Grafen von Flandern war die Verehrung des heiligen Bluts zu Hause. Vielleicht rüstete Philipp selbst eben zur Kreuzfahrt, als er seinem Hofdichter den *Livre del Graal* übergab. Ritterlicher Fürst und reliquiengläubiger Kreuzfahrer, wünschte er die beiden Seiten des eigenen Wirkens in dem neuen Roman zum Ausdruck gebracht zu sehen.

Chrétien ging ans Werk. Er war das alte Weltkind, und so ist denn auch der künftige Gralserbe und Gralsherrscher, den er

Perceval getauft hatte, zu Beginn des Gedichtes in eine Welt von entzückender Diesseitigkeit gebannt, in den sommerlichen und vogeldurchzwitscherten Wald. Aber bedacht klingt von Anfang an die Frage nach Gott in diesem Ritterroman auf. Sie wiederholt sich zwar in der Gralsburg, dem Wohnsitz des Gnadenhorts, seltsamerweise nicht, bringt aber den großen Riß in Percevals Leben und veranlaßt den geistlichsten Auftritt des ganzen Buches, die beginnende Erkenntnis und Umkehr. Er ist knapp, aber voller Kirchlichkeit und dem Weltgeist fern. Graf Philipp mochte zufrieden sein.

Freilich – er konnte nicht verkennen, und wer weiß, ob es ihn verdrossen hat: sein Dichter ist nach wie vor in erster Linie Weltkind. Das zeigt sich an zwei grundlegenden Änderungen des überkommenen Stoffes; ihr Sinn und Zweck ist: Entgeistlichung.

Die Erklärer, die jeden Zusammenhang zwischen Robert und Chrétien leugnen und darauf ausgehen, den Abstand zwischen beiden zu vertiefen, haben immer darauf hingewiesen, daß die rein geistliche Gralsgemeinde des einen und die Ritterburg des anderen allzu verschiedene Sphären darstellen (Sommer S. 4 und Bruce I, 259). Im Livre wird es wohl eine zaubrische, wirklichkeitsferne Welt gewesen sein (wie wir sie ähnlich bei Chrétien noch fanden), die sich da auftat, aber vermutlich war die Grals Herrschaft doch auch irgendwie weltlich verstanden. Die Lanze schützt das Gralshaus vor dem Verdacht, daß seine Bewohner eine rein mönchische Gemeinschaft bildeten; zum mindesten den Templern ähnlich muß man sie sich denken, wie schon Bruce tut. – Chrétien nun tut den letzten Schritt und macht sie entschlossen auf einer Burg seßhaft. Sein ritterlicher Perceval verlangt nach einem ritterlichen Stammsitz. Und damit hängt aufs engste ein anderes zusammen, eine Entgeistlichung viel durchgreifenderer Art, die Chrétien ganz zuzuschreiben ist.

Es ist bekannt, daß in den späteren Fassungen der Gralsgeschichte der Erlöser seine göttliche Berufung dadurch kundtut, daß er keusch lebt. Die Vorstellung hängt vorzugsweise an Galaad, dem späteren (auch wieder alttestamentlich benannten) Ersatzmann Percevals. Aber auch dieser selbst ist Träger des Zuges geworden, so im Perlesvaus. Man hat darin schon immer einen altersechten Zug des Erlösermärchens gesehen. Unsere

kurze Inhaltsskizze des Livre hat sich nun schon dafür ausgesprochen, daß der aus Robert bekannte Zug auch in Chrétien's Quelle seine Stelle fand, nur sinnvoller und folgerichtiger als in Borons Roman. Nicht Alein, dessen Aufgabe eigentlich nur die ist, einen Sohn zu zeugen, sondern der eigentliche Held, echtste Gralssproß und Erlöser, der namenlose Bronenkel, tut seine Bestimmung zum geistlichen Herrscher von Anfang durch geistliches Leben kund.

Der Prä-Perceval des Livre also blieb dem Weibe fern. Hier nun greift Chrétien wieder ein, muß eingreifen: ein ritterlicher Romanheld, dem dieser Zug anhaftet, hätte das französische Publikum um 1180 nicht (noch nicht) interessiert. Der Weg nach Beurepaire mußte freigemacht werden, und abermals hatte das Weltkind in Chrétien gesiegt.

Schließlich kann man, gleichsam zum höchsten Triumph des ritterlich-minniglichen Elements in dieser verhöfischten Legendenwelt, mit Bruce (I 259) feststellen, daß der heilige Gral nunmehr aus der Hut eines ernsten, erprobten Gottesmannes in die Hände einer schönen Dame übergegangen ist.

Das stärkste Zugeständnis an den Weltgeist aber bedeutet doch wohl eine Gestalt, die Chrétien dem werdenden Roman ganz neu eingefügt hat: Gauvain paßt in das Lebensprogramm des Kreuzfahrers nicht hinein; er ist ganz Diesseits, Lebensbejahung, Aventure als Selbstzweck. Der alternde Dichter mag manches an seinem Perceval seinem Herrn zuliebe geschaffen haben, die Gauvaingestalt schuf er für sich selbst. Es ist nicht zu verkennen, daß seine bedeutenderen Neuerfindungen in diesen Umkreis fallen. Zur Weitung der Percevalhandlung sahen wir ihn ungescheut eigene ältere Motive und Motivketten einflechten; ihren inneren Kern verdankt sie dem Livre. Die Gauvainteile dagegen zeugen von ganz eigenartiger und unverwüstlicher Dichterkraft. Bewundernswert, wie frisch die Quelle immer noch sprudelt! Seit der Knabe Perceval herangewachsen ist, verzichtet Chrétien darauf, in erster Linie Gestalten zu entwerfen und zu runden; darin schlägt ihn sein Nachfahre Wolfram weit. Aber es lohnt den Hinweis, daß der Fabulist wie der Aufbaukünstler Chrétien hier alle anderen hinter sich läßt, selbst Wolfram.

Dieser kennt eben doch zwei Herren der Aventure; ihre Lebensläufe verschlingen sich mehrmals ineinander, aber ohne tiefere Nötigung und tieferen Sinn. Perceval und Gauvain sind gute Freunde, die Schicksale des einen und des anderen fesseln, jedes wird zu einem Schlußpunkt geführt, aber warum der eine neben dem anderen stehen muß, neben dem bereits im Livre skizzierten Perceval das reine Weltkind Gauvain – das sieht sich nicht recht ein. Wolfram hat die beiden Lebensläufe übersichtlich zusammengefügt, aber es fehlt ihre eigentliche Ineinanderarbeit.

In Chrétien's Torso fehlt sie auch; aber dem fertigen Perceval hätte sie nicht gemangelt. Es war in dem sehr weiträumig entworfenen Romane ein wohlbedachter Parallelismus vorgesehen: Perceval auf der Suche nach dem Gral, Gauvain auf der Suche nach der Lanze. Weder die drei großen Damenabenteuer Gauvains noch sein Zusammenstoß mit Giromelant führen diesem Ziel näher; aber wie lange braucht Perceval, bis er zum erstenmal von seinem Lebensziel erfährt und sich dann endlich anschickt, ihm nachzujagen! Das weite Ausholen innerhalb der abenteuerlichen Gauvainhandlung beweist nicht die Absicht des Dichters, den Helden in diesen ritterlichen und galanten Taten ganz aufgehen zu lassen, sondern nur die Größe der hier geplanten Dimensionen. Wir sind sicher: das bisher nur zweimal nebensächlich angeschlagene Thema Gralssuche wäre im späteren Teil des Romans mehr und mehr in den Mittelpunkt gerückt, gleichwertig mit ihm aber und vielleicht gleich weit ausholend das Thema Lanzensuche. Es war ein Roman von Perceval und Gauvain. Die Nachfahren wußten davon nicht mehr; kennzeichnend aber, daß auch bei ihnen der Gedanke: Gauvain besucht den Herrn des Grals im Anschluß an jene Chrétienstelle einschlägt und öfter Gestaltung findet.

Das allerdings ist schlecht vorstellbar, wie das Weltkind zu jener höheren geistlichen Verklärung emporgelangen sollte, in der der Gralserbe selbst, endlich heimgekehrt, erscheinen muß. Es gab einen Zug des Livre, den sich der französische Graldichter schon um seines Herrn und Auftraggebers willen nicht entgehen lassen durfte – den Zug, der im kahlen Bericht Roberts als einziger auf die göttliche Begnadung und

künftige Herrlichkeit des Gralshüters und der Seinen hindeutet:

3400 *Tu et ti oir et ta lignie,  
 Tout ce qu' est né et qui nestra  
 De ta sereur, sauf estera.*

Ein Gralsroman mußte immer von Anfang an auf das Seelenheil der handelnden Personen zuführen und in seiner Bejahung gipfeln. Französisch war, diese Heilsgewißheit an den legendarischen, den Reliquiencharakter des Grals zu knüpfen. Schon aus diesem Grund mußte, wie öfter hervorgehoben, der Name des Erlösers und das zukünftige Heil seiner Erwählten, Erlösten den krönenden Abschluß wie des Livre so des Perceval bilden. Der Roman um das christliche Abendmahlsgefäß war im Grunde ein Roman um Christus.

Chrétien's unvollendetes Werk gelangt nicht mehr dazu, diesen Grundcharakter zu betonen. Zu Wolfram ist darüber erst recht kein Wort gedrungen. Daß es aber in diesem Gedicht um Gotteskindschaft, Gnade und Seelenheil ging, hat der deutsche Dichter deutlich genug gefühlt. Der heilige Gral ist ihm ein ehrfurchtgebietendes Mysterium, kein förmliches Gnaden- und Heilsgerät mehr. Aus eigenem heraus hat Wolfram seinen Parzival zu einem Roman um den Höchsten gemacht, und die Hauptsache ist für ihn nicht mehr, daß ein verlorener Sohn seine Familie findet, ein Erwählter den Gral, sondern ein Mensch seinen Gott. – Chrétien und Robert schöpfen aus einer Quelle, Wolfram aus Chrétien. Die drei so nahe verwandten Dichtungen entwerfen drei weltweit getrennte Bilder vom Menschen und der Gottheit.

## Literatur zur französischen Graldichtung

- Der Percevalroman von Christian von Troyes, hg. von Alfons Hilka, Halle 1932.
- Robert de Boron, *Le Roman del'Estoire dou Graal*, édité par William A. Nitze, Paris 1927.
- Becker, Ph. A., Von den Erzählern neben und nach Chrestien de Troyes.  
In: Zeitschrift f. rom. Philologie 55 (1935) 257—292.
- Bruce, *The Evolution of Arthurian Romance*, 2. Auflage, Göttingen 1928.
- Burdach, Der Gral, Stuttgart 1938, S. 430 ff. — Dazu Schneider, Gött.  
Gel. Anzeiger 1940, S. 23 ff., namentlich S. 32 ff.
- Heinzel, Über die altfranzösischen Gralromane, Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften 40.
- Nitze, *The Identity of Bron in Robert de Borons Metrical Joseph*, in:  
*Medieval Studies in the memory of G. Schoepperle*, Paris 1927.
- Pauphilet, *Études sur la Quête du S. Gral*, Paris 1921.
- Potvin, *Perceval le Galois*, 6 Bände, Mons 1866.
- Singer, Wolfram und der Gral, Bern 1939.
- Sommer, H. O., Messire Robert de Borron und der Verfasser des Didot-Perceval. In: Beiheft 17 zur Zeitschrift für rom. Philologie (1908).
- Wilmotte, *Bulletin de la Classe des Lettres, Académie Royale de Belgique*  
T. 15 S. 100; T. 16 S. 40 ff. (1929/30).







### *Kurze Bemerkungen über den Verfasser*

*Universitätsprofessor Dr. Hermann Schneider, wohnhaft in Tübingen, Rappenberghalde 18, wurde am 12. August 1886 in Zweibrücken (Rheinpfalz) als Sohn des damaligen Landgerichtsrats, späteren Oberlandesgerichtspräsidenten in Nürnberg, Heinrich Schneider und seiner Frau, geb. Mahla geboren. Schulzeit hauptsächlich in München, wohin der Vater 1894 ins Justizministerium berufen wurde. Reifezeugnis des Maxgymnasiums 1904. Dann Studium der deutschen Philologie in München und Berlin, hauptsächlich bei Erich Schmidt, Roethe und Heusler, daneben Romanistik, vor allem Spanisch. Promotion 1908 mit einer Arbeit aus dem Grenzgebiet der deutschen und spanischen Literaturgeschichte. 1910, gleichfalls in Berlin, Prüfung für das höhere Lehramt mit den Fächern Deutsch, Französisch, Philosophie. Frühjahr 1912 Habilitation in Bonn mit einer umfangreichen Arbeit aus der mittelhochdeutschen und altfranzösischen Literaturgeschichte. 1913 nach dem Tode Erich Schmidts vertretungsweise auf dessen Lehrstuhl nach Berlin berufen; 1914 Professortitel, 1915 a.o. Professor. Seit 1921 o. Professor in Tübingen. Von Beginn der dreißiger Jahre ab ausgebreitete Gastvorlesungstätigkeit in verschiedenen deutschen Städten, in England, Frankreich, Italien und Rumänien. Nach dem Zusammenbruch bis zum Mai 1946 Rektor der Universität Tübingen.*

### *Hauptsächliche Veröffentlichungen*

- Friedrich Halm und das spanische Drama. Berlin 1909.  
Die Geschichte und die Sage von Wolfdietrich. München 1913.  
Studien zu Heinrich von Kleist. Berlin 1915.  
Die deutschen Sagen der Brüder Grimm (Ausgabe). Berlin 1915 (2. Auflage 1925).  
Uhland und die deutsche Heldensage. Abh. der Berliner Akademie 1918.  
Uhland. Leben, Dichtung, Forschung. Berlin 1920.  
Uhland und das deutsche Mittelalter. Berlin 1921.  
Walther von der Vogelweide. Berlin 1923.  
Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung. Heidelberg 1925.  
Deutsche Heldensage (Sammlung Göschen). Berlin 1929.  
Der Wolfdietrich der Ambraser Hs. (Ausgabe). Halle 1930.  
Germanische Heldensage (3 Bde., Grundriß der germ. Philologie). Berlin 1928/33.  
Englische und Nordgermanische Heldensage (Göschen). Berlin 1930.  
Vom Wallenstein zum Demetrius. Stuttgart 1933.  
Schiller, Werk und Erbe. Stuttgart 1934.  
Über die ältesten Götterlieder der Nordgermanen. Abh. der Münchener Akademie 1937.  
Germanische Altertumskunde (mit anderen). München 1938.  
Die Götter der Germanen. Tübingen 1938.  
Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung. 2., neubearbeitete Auflage. Heidelberg 1943.  
Die Epochen der deutschen Literatur. Bonn 1946.