

SIGUNES SCHULD

**EINE INTERPRETATION
DER SIGUNEDICHTUNG
WOLFRAMS VON ESCHENBACH
IM KONTEXT
SEINES GESAMTWERKS**

**Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultäten der
Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg im Breisgau**

vorgelegt von

ANDERS TILL ZMAILA
aus Heilbronn

Erstgutachter:

Prof. Dr. Volker Schupp

Zweitgutachter:

Prof. Dr. Bernd Schirok

**Vorsitzender des Promotionsausschusses
des Gemeinsamen Ausschusses der
Philosophischen Fakultäten I-IV:**

Prof. Dr. Ulrich Rebstock

**Datum der Fachprüfung
im Promotionsfach:**

11.01.2002

***Meinen Eltern,
meinen Lehrern***

INHALTSVERZEICHNIS

I. KAPITEL: EINLEITUNG	- 6 -
II. KAPITEL: DIE SIGUNEGESTALT IN DER DICHTUNG	- 11 -
1. Überlieferung der <i>Titurel</i> fragmente	- 13 -
2. Fragmentcharakter der Dichtung	- 14 -
3. Das Verhältnis zum <i>Jüngerem Titurel</i>	- 17 -
III. KAPITEL: DAS ERSTE <i>TITUREL</i> FRAGMENT	- 26 -
1. Die Familiengeschichte	- 26 -
2. Der Titel des <i>Titurel</i>	- 28 -
3. Sigune und die Macht der Minne	- 30 -
IV. KAPITEL: DAS ZWEITE <i>TITUREL</i> FRAGMENT	- 40 -
1. Der Bracke	- 40 -
2. Die Suche	- 45 -
V. KAPITEL: DIE SIGUNEGESTALT IM <i>PARZIVAL</i>	- 50 -
1. Die vier Siguneszenen	- 50 -
2. Sigunes <i>triuwe</i>	- 60 -
3. Wolframs Minnebegriff	- 63 -
VI. KAPITEL: DIE FRAGE NACH DER SCHULD SIGUNES IM SPIEGEL DER MITTELALTERLICHEN THEOLOGIE	- 67 -
1. Die Sündenlehre des Augustinus	- 68 -
2. Sigune und die Frage der Schuld bei Augustinus	- 76 -
VII. KAPITEL: DAS VERHÄLTNISS VON WOLFRAMS <i>TITUREL</i> ZUM <i>PARZIVAL</i>	- 81 -
1. Parzivals Weg der Schuld	- 81 -
2. Forschungsabriß zur Schuldfrage Parzivals	- 97 -
3. Sigune und Parzival	- 106 -

VIII. KAPITEL: WOLFRAMS WILLEHALM	. . .	-110 -
1. Willehalm und Gyburg	-112 -
2. Der Schluß des <i>Willehalm</i>	-128 -
3. Der <i>Willehalm</i> - eine Auseinandersetzung mit dem <i>Parzival</i>	-130 -
IX. KAPITEL: SCHLUSSBEMERKUNG –		
Der <i>Titurel</i> im Kontext des Gesamtwerks Wolframs	. . .	-134 -
VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR	. . .	-139 -
1. Quellentexte	-139 -
2. Bibliographien	-142 -
3. Lexika	-143 -
4. Sekundärliteratur	-144 -

I. KAPITEL

EINLEITUNG

Zwischen den beiden großen Epen Wolframs, dem *Parzival* und dem *Willehalm*, nimmt der *Titurel* im Wolframschen Gesamtwerk eine Sonderstellung ein.¹ Wer sich zum *Titurel* äußern will, muß sich im klaren darüber sein, wie eng eigentlich die Grenzen der Interpretation durch die schlechte Überlieferung, den geringen (fragmentarischen) Umfang und den seltsamen, schwierigen Stil sind. Die beiden überlieferten Fragmente dieser unvollendet gebliebenen Dichtung Wolframs, zusammen ungefähr 170 Strophen, sind in der mittelhochdeutschen Literatur "ein Unicum, ja ein Curiosum"², denn der *Titurel* ist nicht nur die erste höfische Erzählung in Strophen, sondern auch die erste frei erfundene deutsche Dichtung zum Artussagenkreis überhaupt.

Die schwankende Bezeichnung der Fragmente als Skizze, als Novelle oder als Romanfragment belegt nur die Schwierigkeit der Forschung bezüglich des literarischen Typus. Auch die literarische Bewertung zeichnet ein uneinheitliches Bild, insbesondere was Datierung, Fragmentcharakter und Sprachstil betrifft.

So urteilte etwa Jacob Grimm, daß die beiden großen Epen *Parzival* und *Willehalm* "sich mit dem *Titurel* auf keine Weise messen"³ können, Karl Müllenhoff hat den *Titurel* "das Höchste in mittelhochdeutscher Poesie"⁴ genannt, und ebenso bezeichnet ihn Hugo Kuhn als "das genialste Stück deutscher Literatur im Mittelalter"⁵. Die neuere Forschung hingegen betont bei aller Würdigung des Autors das Problematische dieser Dichtung, so gilt für Helmut de Boor, daß bei diesem "Experiment"⁶ durch die Unvollendetheit nicht viel verlorengegangen sei. Karl Bertau spricht gar von "Spätstil-Gestammel, das sich dem bloßen Schmecken verweigert"⁷.

In solchen Urteilen bezeugt sich jedoch in erster Linie die Verlegenheit der Forschung vor einem Text, dessen Form und Stil in seiner Zeit gänzlich allein steht und sich so den

¹Zitate aus Wolframs *Titurel*, *Parzival* und *Willehalm* werden *kursiv* gedruckt zitiert. Zitierte Ausgabe vergleiche „Verzeichnis der benutzten Literatur: 1. Quellentexte“, S. 143 f.

²Max Wehrli, Wolframs *Titurel*. Opladen 1974, S. 7.

³Jacob Grimm, Kleinere Schriften VI. Berlin 1882, S. 118.

⁴Karl Müllenhoff, Zur Geschichte der Nibelungen Not. Braunschweig 1855, S. 15.

⁵Hugo Kuhn, Die Klassik des Rittertums in der Stauferzeit. In: Annalen der deutschen Literatur. Hrsg. von Heinz Otto Burger. Stuttgart 1952, S.166.

⁶Helmut de Boor, Die höfische Literatur. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 2. 6. Auflage. München 1964, S. 125.

⁷Karl Bertau, Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter II. München 1973, S. 1168.

üblichen Bewertungskriterien entzieht.⁸ So urteilt Mertens: "Zu den rätselhaftesten Werken des deutschen Mittelalters gehört Wolframs *Titurel*"⁹.

Der *Titurel* nimmt dadurch eine Sonderstellung ein, da sein Erzähler voraussetzte, daß die Zuhörer den *Parzival* kannten. Auf das, was im *Parzival* erzählt wurde, wird oft Bezug genommen, ohne daß die Zusammenhänge noch einmal erklärt werden. Den besonderen Akzent erhalten die Bezugnahmen dadurch, daß der *Titurel* das erzählt, was vorher geschehen ist – der *Titurel* ist auf den *Parzival* hin erzählt. Die rätselhafte Begründung - *ein bracken seil gap im den pîn*¹⁰ - gibt Sigune, die Cousine Parzival, im dritten Buch von Wolframs von Eschenbach größtem epischen Werk, dem *Parzival*, für den Tod ihres Geliebten Schionatulander an. Der *Titurel* erzählt die Vorgeschichte und wie es zu diesem tragischen Tod kommen konnte. Die *Titurel*-Interpretation steht vor der Schwierigkeit, daß die Geschichte Sigunes nur faßbar ist, „wenn man die Erzählung von ihrer höfischen Jugend im *Titurel* und die Szenen ihrer Trauer im *Parzival* zu einer poetischen Biographie verbindet“¹¹.

Die *Parzival*-Forschung der 50er und 60er Jahre war geprägt von dem Versuch einer Gesamtinterpretation des Werks auf der Grundlage vom „Primat des Religiösen“¹². Der Schlüssel zum Verständnis der Dichtung schien die Frage nach der Sünde und der Schuld Parzivals im theologischen Sinne zu sein. Damit geht es darum, ob und inwieweit weltlich-höfische Wertvorstellungen und christliche Glaubenssätze miteinander vereinbar sind. Die Sigunefigur im Rahmen des *Parzival* war und ist Bestandteil der ‚klassischen‘ Wolframforschung und war bei der Frage nach der Schuld und der ‚Entwicklung‘ des Helden von besonderer Bedeutung. Aber auch die Forschungsliteratur zum *Titurel* ist relativ umfangreich und die Grundfragen, die sich stellen, sind immer wieder gleich: Trägt Sigune die Schuld am Tod ihres Geliebten? Ist der *Titurel* eher als Ergänzung oder als Gegenentwurf zum *Parzival* zu sehen? Wie ist der *Titurel* in das Gesamtwerk Wolframs einzuordnen?

Ludwig Wolff¹³ beschäftigt sich nach dem Krieg als erster mit dem *Titurel* und stellt die Schuld Sigunes am Tod ihres Geliebten, Schionatulander, fest. Bernhard Rahn¹⁴ setzt sich im Jahre 1958 ebenfalls mit der Frage der Schuld bei Sigune auseinander und kommt zu dem Schluß, daß Sigune ein Parallelfall zur Schuld ihres Veters Parzival sei und verweist

⁸Vgl. Ernst S. Dick, Minne im Widerspruch. Modellrevision und Fiktionalisierung in Wolframs *Titurel*. In: "Der Buchstab tödt - der Geist macht lebendig". Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Band I. Hrsg. von James Hardin und Jörg Jungmayr. Bern 1992, S. 399.

⁹Volker Mertens, Wolfram von Eschenbach: *Titurel*. In: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 1993, S. 196. Vgl. hierzu ebenfalls Alfred Ebenbauer, Albrecht: *Jüngerer Titurel*. In: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 1993, S. 357.

¹⁰Parz. 141, 16.

¹¹Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach. 7. völlig neu bearbeitet Auflage. Stuttgart 1997, S. 255.

¹²Julius Schwietering. Parzivals Schuld. ZfdA 81, 1944/46. Wieder in: Julius Schwietering, Philosophische Schriften, 1969, S. 362-384, hier S. 380.

¹³Ludwig Wolff, Wolframs Schionatulander und Sigune. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966.

¹⁴Bernhard Rahn, Wolframs Sigunedichtung. Eine Interpretation der *Titurel*fragmente. Zürich 1958.

hier auf den augustinischen Sündenbegriff, ohne jedoch näher auf diese theologischen Grundlagen einzugehen.

Dietlinde Labusch¹⁵ (1959) beschäftigt sich vor allem mit den vier Siguneszenen aus dem *Parzival*, wobei sie sehr am Text haftet und dadurch kein über den Text hinausgreifendes Profil gewinnt. Die kurze Interpretation der *Titurel*-Fragmente setzt sich vor allem mit der Schuldproblematik auseinander – Sigune und Schionatulander tragen ihrer Meinung nach beide Schuld an ihrem Schicksal aufgrund ihrer inneren Unreife. Sie sieht den inneren Zusammenhang zwischen dem *Parzival* und dem *Titurel* in einer geänderten Grundeinstellung des Autors, der sein im *Parzival* entwickeltes Idealbild eines Lebensweges erneut zur Diskussion stellt.

Margaret F. Richey¹⁶ (1961) stellt in ihrer Forschungsarbeit die Frage der Unvollendetheit des *Titurel* in den Mittelpunkt und stellt schlüssig dar, daß dieser keineswegs unvollendet ist. Barbara Könneker¹⁷ (1965) behandelt vor allem die Frage nach der Einordnung des *Titurel* in das Gesamtwerk Wolframs. Sie kommt zu dem Schluß, der *Titurel* sei, durch die Verknüpfung von Grals- und Leidensthematik, als Bindeglied zwischen *Parzival* und *Willehalm* zu sehen. Sie sieht Sigune als Gegen- und Kontrastfigur zu ihrem Vetter Parzival und konstatiert, daß Sigune die Schuld am tödlichen Ausgang der Geschichte trage. Friedrich Ohly¹⁸ berührt in seinem Vortrag aus dem Jahr 1965 über das Motiv der 'Suche' nur kurz den *Titurel* und spricht hier Sigune von jeglicher Schuld am Tod des Geliebten. Ebenso sieht es Max Wehrli¹⁹ (1974), der nichts Problematisches an Sigune entdecken kann und sie ohne jegliche Schuld sieht.

Christa Ortmann²⁰ (1980) beschäftigt sich mit der Ausarbeitung der Sigunefigur und den strukturellen Beziehungen des *Titurel* zum *Parzival* und fragt, inwiefern die Doppelwegstruktur auf die beiden Werke angewendet werden kann. In Walter Haugs Aufsatz²¹ aus dem Jahr 1981 wird die Frage gestellt, ob Wolframs *Titurel* als Gegenentwurf oder als Ergänzung zum *Parzival* zu sehen ist. Er beschäftigt sich ausführlich mit der Frage von Sigunes Schuld und kommt zu dem Schluß, daß Sigune ‚unschuldig schuldig‘ wird. Haugs Meinung nach sind der *Parzival* und der *Titurel*, wie auch der *Willehalm* parallele Versuche zur Bewältigung der inneren Problematik des Artusromans. Kurt Ruh²² (1989) verweist in seinem Aufsatz auf die grundsätzlich Schwierigkeiten der Forschung bei der Frage nach der Schuld Sigunes und läßt die Frage

¹⁵Dietlinde Labusch, Studien zu Wolframs Sigune. Diss. Frankfurt am Main 1959.

¹⁶Margaret F. Richey, The *Titurel* of Wolfram von Eschenbach. Structure and Character. MLR 56, 1961, S. 180-193.

¹⁷Barbara Könneker, Die Stellung der *Titurel*-Fragmente im Gesamtwerk Wolframs von Eschenbach, Literarisches Jahrbuch 6, 1965.

¹⁸Friedrich Ohly, Die Suche in der Dichtung des Mittelalters, ZfdA 94, 1965.

¹⁹Wehrli, 1974.

²⁰Christa Ortmann, *Titurel* im *Parzival*-Kontext. Zur Frage einer möglichen Strukturdeutung der Fragmente. Wolfram-Studien 6, 1980, S. 25-47.

²¹Walter Haug, Erzählen vom Tod her. Wolfram-Studien 6, 1980.

²²Kurt Ruh, Bemerkungen zur Liebessprache im Wolframs *Titurel*. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder, 1989, S. 501-512.

offen. Albrecht Classen²³ (1990) beschäftigt sich mit der Frage der Herkunft des *Titirel*-Stoffes und versucht zu beweisen, Wolfram habe als wichtige Quelle für den *Titirel* "De Amore" von Andreas Capellanus benutzt.

Dieser kurze Forschungsabriß verdeutlicht, wie kontrovers die Frage der Schuld Sigunes, das Verhältnis des *Titirel* zum *Parzival* und die Einordnung des *Titirel* in das Gesamtwerk Wolframs diskutiert werden. Die Frage der persönlichen Schuld Parzivals scheint in der Wolframforschung hinreichend aufgearbeitet worden zu sein, mitnichten trifft dies auf die Schuldfrage bei Sigune zu. Obwohl der Text - und zwar sowohl der *Titirel* als auch der *Parzival* - nicht direkt von einer Schuld Sigunes spricht, so wird doch in fast der gesamten neueren Forschung die Frage der Schuld Sigunes thematisiert, ohne sich jedoch einmal die Mühe zu machen den Schuldbegriff auf eine mittelalterlich-theologische Grundlage zu stellen.

In der vorliegenden Arbeit soll nicht in erster Linie auf die Frage eingegangen werden, warum der *Titirel* Fragment geblieben ist, welche Datierungsschwierigkeiten sich ergeben und weswegen sich Wolfram dieses merkwürdig verrätselten Stils bedient. Die Person der Sigune soll im Vordergrund stehen: ihr Charakter, ihr Leidensweg und die Fragen nach ihrer persönlichen Schuld am Tode des Geliebten.

Im Anschluß soll die Grundproblematik der Sigunegestalt in Beziehung gesetzt werden zu den Protagonisten im *Parzival* und *Willehalm* - es wird zu fragen sein, ob die Frage von Verschuldung und Sünde sowohl bei Sigune und Parzival als auch bei Willehalm und Gyburg in gleichem Maß gestellt wird.

Im ersten Teil der Arbeit wird die Entwicklung der Sigunegestalt und ihres Charakters in der Literatur nachgezeichnet werden, hierbei werden zunächst die beiden *Titirel*-fragmente textnah analysiert werden, um anschließend deren inneren Bezug zu den vier Siguneszenen aus dem *Parzival* herstellen zu können - zuvor soll jedoch die Nachfolgedichtung, der *Jüngere Titirel*, in die Betrachtung mit einbezogen werden.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der in der Forschung immer wieder aufgeworfene Frage nach Sigunes persönlicher Schuld. Diese "Schuldfrage" soll aufgrund der Sündenlehre des Augustinus neu bewertet werden und so zum ersten Mal überhaupt auf ein mittelalterlich-theologisches Fundament gestellt werden. Von diesem, für das Verständnis der *Titirel*-fragmente zentralen Punkt, wird die Sigunegestalt eine grundsätzlich neue Bewertung erfahren.

Schließlich wird zu fragen sein, inwiefern der Weg Sigunes durch Schuld und Buße parallel zum Weg Parzivals konstruiert ist und ob Sigune als komplementäre Hauptfigur zu Parzival zu sehen ist.

Abschließend wird untersucht werden, in welchem Bezug die Hauptfiguren des *Parzival*, des *Titirel* und des *Willehalm* zueinander stehen – wie der *Titirel* demzufolge in den Gesamtkontext des Wolframschen Werks eingeordnet werden kann.

²³Albrecht Classen, Utopie und Logos. Vier Studien zu Wolframs von Eschenbach *Titirel*. Heidelberg 1990.

Es ist mir bewußt, daß durch die Hervorhebung der Schuldfrage zur literarischen Interpretation der Sigunegestalt im Kontext von Wolframs Gesamtwerk ein Gesichtspunkt in den Mittelpunkt gerückt wird, der meiner Meinung nach grundlegend für das Verständnis des *Titurel* ist. Daß dabei andere, wichtige Gesichtspunkte vernachlässigt werden, liegt auf der Hand - der Leser ist hiermit eingeladen selbst zu einem Urteil zu gelangen, ob dieser Interpretationsansatz dem besseren Verständnis des *Titurel* und der Sigunegestalt dient.

II. KAPITEL

DIE SIGUNEGESTALT IN DER DICHTUNG

In Chrétien de Troyes *Conte du Graal*²⁴ begegnet Perceval unmittelbar nach seinem Versagen auf der Gralsburg, einer Jungfrau, die unter lautem Wehklagen unter einer Eiche sitzt und den Leichnam eines Ritters mit abgeschlagenem Kopf auf den Knien hält - es ist ihr Geliebter, der kurz zuvor im ritterlichen Zweikampf sein Leben ließ. Das namenlos bleibende Fräulein gibt sich dem jungen Ritter Perceval nun als seine leibliche Cousine (*germaine cosine*) zu erkennen, berichtet ihm vom Tod seiner Mutter und gibt ihm Auskunft über den Gral und das Gralsgeschlecht.²⁵ Hier bei Chrétien erscheint diese Szene ad hoc und ist nur eine Etappe Percevals auf dem Weg zum Gral und zu sich selbst.

In Wolframs *Parzival* begegnet uns das junge Edelfräulein allein viermal, und zwar immer an entscheidenden Wendepunkten im Leben des jungen Parzival²⁶: zuerst bei seinem ersten Auszug auf der Suche nach Artus, wobei Parzival hier seinen Namen und seine Herkunft erfährt; dann wie bei Chrétien nach seinem Versagen auf der Gralsburg; nochmals vor der Einkehr bei Trevrizent trifft er sie in asketischer Andacht über den Sarg ihres Geliebten gebeugt. Schließlich läßt sich Parzival nach seiner Berufung zum Gralskönig zur Klausur Sigunes führen, er findet sie tot am Sarg ihres Geliebten und läßt sie an der Seite des toten Ritters bestatten.

Bei Wolfram trägt sie nun einen Namen: Sigune; ihr toter Geliebter heißt Schionatulander und wurde von Orilus in einer *tjost* erschlagen. Rätselhaft bleiben die Hintergründe des Todes, denn der *Parzival* enthält nur unzureichende Hinweise. So erfahren wir die Ursache von Schionatulanders Tod: *ein bracken seil gap im den pîn*²⁷, und Sigune klagt sich an: *ich hete kranke sinne, daz ich im niht minne gap*²⁸.

Die vier Siguneszenen aus dem *Parzival* bilden zusammengenommen die Seelen- und Leidensgeschichte der Sigune und erstaunen durch die Statik der gezeichneten Bilder, sie sind fast nur noch "zum Ergebnis geronnenes Geschehen"²⁹ und im Gegensatz zu den wechselnden Wegen Parzivals ein starres Bild des Leidens.

Bei der ersten Begegnung sitzt Sigune vor *eines felsens orte* mit dem Leichnam Schionatulanders auf dem Schoß, dann - gleich einer Baumheiligen - mit dem Toten auf einer Linde. Als Parzival zum dritten Mal auf sie trifft, lebt sie weltabgeschieden in einer

²⁴Christian von Troyes, *Der Percevalroman*. Hrsg. von Alfons Hilka. Halle 1932.

²⁵Perceval 3422-3690.

²⁶Parz. 138, 9-141, 28; 249, 11-255, 30; 435, 1-442, 25; 804, 8-805, 15.

²⁷Parz. 141, 16.

²⁸Parz. 141, 20 f.

²⁹Haug, 1980, S. 12.

Einsiedelei und führt das Leben einer Inkluse in Trauer um ihren Geliebten und schließlich findet sie Parzival tot über den Sarg Schionatulanders gebeugt.

Aber nochmals zurück zu den beiden isolierten Aussagen zum Tod Schionatulanders: *ein brackenseil gap im den pîn* und er sei *in unser zweier dienste*³⁰ zu Tode gekommen. All dies wird nicht weiter erläutert, jedoch entsteht der Eindruck, daß diese Aussagen in einem ganz bestimmten Ereigniszusammenhang zu sehen sind, und Wolfram weckt durch diese dezidierten Hinweise die Erwartung, daß das Geheimnis gelüftet wird - des Rätsels Lösung bleibt der *Parzival* jedoch schuldig.

Erst in seinem Spätwerk, dem *Titirel*, enthüllt Wolfram die Geschichte der beiden Liebenden, Sigune und Schionatulander, wobei man durchaus sagen kann, daß "der *Titirel* auf den *Parzival* hin erzählt"³¹ wurde, denn das traurige Ende der Geschichte stand von vornherein fest. Der Zuhörer wußte, daß Schionatulander im Zweikampf sein Leben verlieren würde und daß Sigune bis in den Tod trauert - dies bedeutet für die Wolframsche Darstellung im *Titirel* ein "Erzählen vom Ende her"³².

Immer wieder trifft man im *Titirel* auf Stellen, die offensichtlich den Inhalt des *Parzival* voraussetzen³³ und einmal sagt der Dichter sogar ausdrücklich, daß er nichts aus dem *Parzival* erzählen will: *des wil ich hie gewîgen, und künden iu von magtuomlicher minne*³⁴. Offensichtlich setzt der Dichter voraus, daß dem Zuhörer die handelnden Personen, und damit insbesondere Sigune und Schionatulander, aus dem *Parzival* bereits bekannt sind.

Die Wichtigkeit der Sigunegestalt läßt sich daran ermessen, daß Sigune bereits im *Parzival* eine für den Helden wichtige Erzieherfunktion besitzt und sie von Wolfram aus einer verschwindend geringen Andeutung Chrétiens entwickelt wurde. "Schon dadurch, daß die Handlung dieses Werkes ohne Vorlage nur aus der schöpferischen Phantasie des Dichters erwachsen ist, hat es eine Sonderstellung."³⁵ Viel bedeutsamer wird die Sigunegestalt dadurch, daß Wolfram im *Titirel* eine Nebenfigur des *Parzival* zur Hauptperson der neuen Dichtung macht - in der Literatur des Mittelalters ein eher ungewöhnlicher Fall.³⁶

³⁰Parz. 141, 17.

³¹Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach. Stuttgart 1991, S. 286.

³²Haug, 1980, S. 14.

³³Vgl. Tit. 35, 37, 78.

³⁴Tit. 37, 4.

³⁵Wolff, 1966, S. 549. Vgl. hierzu auch Max Wehrli, Geschichte der deutschen Literatur. Stuttgart 1990, S. 315.

³⁶Vgl. hierzu auch Wolfgang Mohr, Zu Wolframs *Titirel*. In: Wolfram von Eschenbach, *Titirel*. Hrsg. von Wolfgang Mohr. Göttingen 1978, S. 103; Bumke, 1991, S. 286 und Rahn, 1958, S. 19 f.

1. Überlieferung der *Titurel*fragmente

Im Vergleich mit der umfangreichen Überlieferung des *Parzival*³⁷ ist die Handschriftenlage des *Titurel* äußerst spärlich. Wolframs *Titurel* besteht aus zwei inhaltlich nicht direkt zusammenhängenden Fragmenten, einem längeren (131 Strophen) und einem kürzeren (39 Strophen). Die beiden Fragmente sind in drei Handschriften überliefert, von denen zwei jedoch unvollständig sind³⁸:

Die Münchner *Parzival*handschrift G (Staatsbibliothek Cgm. 19) aus dem 13. Jahrhundert enthält als einzige Handschrift die beiden Fragmente ganz (zusammen 164 Strophen).

Außerdem gibt es zwei etwas abweichende Teilfassungen des ersten Fragments:

1. Das sogenannte Ambraser Heldenbuch H, das Anfang des 16. Jahrhunderts auf Befehl Kaiser Maximilians I. geschrieben wurde, heute in Wien (Nationalbibliothek 2663) aufbewahrt wird und 68 Strophen des ersten Fragments enthält.

2. Drei Pergamentblätter M einer Münchner Handschrift (Universitätsbibliothek 8° cod. Ms 154), die um 1300 entstanden ist und 46 Strophen aus dem ersten Fragment enthält.

Das Werk Wolframs ist nicht etwa wegen mangelnder Überlieferung Fragment geblieben, "was die eine Haupthandschrift enthält ist in etwa das, was der Dichter selbst aufs Pergament gebracht hat"³⁹. Diese Dichtung ist wahrscheinlich in der überlieferten, fragmentarischen Form vorgetragen worden.

Die überlieferten Fragmente Wolframs scheinen das Interesse der Zeitgenossen geweckt zu haben, denn schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßt Albrecht den sogenannten *Jüngeren Titurel*, der zu einem literarischen Erfolg des Spätmittelalters wurde: "Albrecht hat Wolframs Fragmente in einen Schionatulander-Artus-Gral-Roman von riesigen Dimensionen eingefügt, dessen Handlung noch über Schionatulanders und Sigunes Tod hinaus bis zur Überführung des Grals nach Indien und der Enthüllung seiner Geheimnisse geführt ist"⁴⁰ - doch dazu später mehr.

³⁷Vgl. hierzu Bernd Schirok, *Parzivalrezeption im Mittelalter*. Darmstadt 1982, S. 30-56.

³⁸Vgl. hierzu Joachim Heinze, *Wolfram von Eschenbach Titurel*. Abbildung sämtlicher Handschriften mit einem Anhang zur Überlieferung des Textes im *Jüngeren Titurel*. Göttingen 1973, S. XIII.

³⁹Mohr, 1978, S. 101.

⁴⁰Bumke, 1991, S. 288. Über die Art und Weise, wie Albrecht im *Jüngeren Titurel* die beiden vorliegenden Fragmente Wolframs in sein Werk eingefügt hat, wurde von Werner Schröder das Notwendige gesagt: *Wolfram-Nachfolge im Jüngeren Titurel*. Devotion oder Arroganz. Frankfurt am Main 1982.

2. Fragmentcharakter der Dichtung

Wolframs *Titirel* ist nicht aufgrund eines Zufalls nur in Bruchstücken überliefert worden, sondern wir haben es hier mit einem ganz und gar fragmentarischen Werk zu tun - der Dichter Wolfram hat wahrscheinlich selbst nicht mehr niedergeschrieben als uns erhalten ist - was jedoch von Wolfram geplant war, läßt sich nur vermuten.

Zwei grundsätzlich verschiedene Positionen sind in der Forschung bezüglich des Fragmentcharakters und des geplanten Umfangs des *Titirel* zu verzeichnen, die eng mit Bewertung des Gesamtwerks Wolframs zusammenhängen.

Wer im *Titirel* ein Parallel- oder Ergänzungswerk zum *Parzival* zu erkennen glaubt, wird den Fragmentcharakter eher als zufällig oder äußerlich bedingt betrachten und mag vielleicht sogar im *Jüngerem Titirel* die Ausführung des von Wolfram Geplanten sehen - doch gibt es gute Gründe, dieser Ansicht zu widersprechen.⁴¹

In der Forschung wurde immer wieder zu Recht darauf hingewiesen, daß Überlieferung des *Titirel* als Fragment in auffälliger Weise mit dem seltsam gebrochenen Stil und der Erzähltechnik übereinstimmt, es wird sogar von der "inneren Folgerichtigkeit dieses Unvollendet-Seins"⁴² gesprochen.

Dabei wird das Argument ins Feld geführt, daß Darstellung, Stil und Sprache, derer sich Wolfram im *Titirel* bedient, in auffallender Entsprechung zueinander stehen - man spricht von "Verrätselung und Zerrüttung"⁴³ dieses dichterischen Experiments. Auch darf die Tatsache nicht aus den Augen gelassen werden, daß die dem *Parzival* eigene "eigentümliche Statik der Siguneszenen, d. h. die Technik einer Erzählung als Kette von Einzelbildern"⁴⁴ auch im *Titirel* wiedererkannt werden kann. Die Geschichte von Sigune und Schionatulander, wie sie uns der *Parzival* erzählt, ist eine "Erzählung in Bruchstücken"⁴⁵, d. h. im Gegensatz zur *Parzival*handlung selbst, schildert hier Wolfram schlaglichtartig, weit auseinander liegende Einzelszenen: Das Bild der ‚Pieta‘ mit dem toten Schionatulander im Arm, dasselbe Bild auf einer Linde, als Klausnerin, über den Sarg des Geliebten gebeugt und schließlich *Sigūnen an ir venje töt*⁴⁶. "Somit ist die Geschichte Sigunes schon im *Parzival* eine Geschichte in Fragmenten, der *Titirel* übernimmt sie, ja steigert ihre Gebrochenheit"⁴⁷ und zwar nicht nur in der Form, sondern ebenfalls in der Sprache.⁴⁸

Auch an anderer Stelle wird, unter dem Hinweis auf die "Gebrochenheit" der Siguneszenen, der *Titirel* als "a lyrical recreation of epic material" einer "series of

⁴¹Vgl. hierzu Mohr, 1978, S. 112 ff.

⁴²Wehrli, 1974, S. 8.

⁴³Ebenda, S. 17.

⁴⁴Ebenda, S. 10.

⁴⁵Ruh, 1989, S. 502.

⁴⁶Parz. 804, 23.

⁴⁷Ruh, 1989, S. 502.

⁴⁸Vgl. hierzu Haug, 1980, S. 14 ff. und Kurt Ruh, Epische Literatur des deutschen Spätmittelalters. In: Neues Handbuch der Literaturgeschichte. Bd. 8 Europäisches Spätmittelalter. Hrsg. Von Willi Erzgräber. Wiesbaden 1980, S. 117-188. Hier S. 143 ff.

situations“⁴⁹ gewertet, der damit gar keiner ausgesprochenen Handlungskette bedarf. Mit dem Hinweis auf den *Parzival* wird der Schluß nahegelegt, daß es sich beim *Titirel* nicht etwa um "fragments of an undefined whole but rather as two separate preludes, composed as antecedents to the story of Sigune's life-in-death, as related episodically in *Parzival*" handelt. Somit wird hier abschließend die Frage, ob der *Titirel* als vollendet anzusehen ist, bejaht: "It is doubtful whether in the last resort Wolfram intended more."⁵⁰

Dieser Ansicht, daß es sich beim *Titirel* trotz seines Fragmentcharakters um eine weitgehend abgeschlossene und vollendete Dichtung handelt, schließen sich mehrere Forscher mit dem Verweis auf den Stil und die Absicht der Dichtung an. Man bemerkt zu Recht, daß der *Titirel* gerade nicht *aventure* und *ritterschaft*, also die gewöhnlichen Motive der ritterlich-höfischen Epik behandelt, sondern die "ganz persönliche Geschichte zweier Menschen vorträgt. In diesem Sinne hat er alles erzählt. Wir haben es mit einer vollendeten Dichtung zu tun."⁵¹

Die beiden Fragmente bilden jeweils eine äußerlich wie innerlich abgerundete Einheit, es sind verschiedene Einzelbilder, ohne epische Breite erzählt, die durch die Beschreibung der inneren, seelischen Entwicklung der beiden Liebenden zusammenhängen.⁵² Das einzige, was (scheinbar) fehlt, ist die Verbindung der beiden Fragmente, also die Schilderung der Orientfahrt Schionatulanders bis zu seiner Rückkehr und später der Auszug desselben auf der Suche nach dem Brackenseil - alles andere ist aus dem *Parzival* bekannt. Gegen eine ausführliche Aufnahme von bereits aus dem *Parzival* Bekanntem spricht Wolframs Erzählprinzip. Hier im *Titirel* werden Dinge, die dem Hörer bereits bekannt sind, nicht noch einmal ausführlich aufgegriffen.⁵³

An anderer Stelle werden außerdem stilistische Argumente gegen eine episch breite Schilderung ins Feld geführt, da diese gerade die schlaglichtartige Eindringlichkeit der Personen in der Dichtung überdecken würden: "The strength of the poem lies in the lyrically toned dramatic situations, in the concentrated flash of the swiftly recorded action, in the interwoven deeply personal reflections, and in the vividly picturesque descriptive phrase, also in sheer feats of originality and daring in the use of words."⁵⁴ Doch nicht nur der Stil des *Titirel*, sondern auch die literarische Absicht Wolframs widersprechen einer ausführlichen Schilderung des tödlichen Abenteuers Schionatulanders, auf die Wolfram anspielt: *diu flust muoz nu vil sper zerbrechen*⁵⁵.

⁴⁹Richey, 1961, S. 180.

⁵⁰Ebenda, S. 191.

⁵¹Ruh, 1989, S. 503. Vgl. auch Ulrich Wyss, Selbstkritik des Erzählers. Ein Versuch über Wolframs *Titirel*-Fragment. ZfdA 103, 1974, S. 249-289.

⁵²Vgl. hierzu Werner Simon, Zu Wolframs *Titirel*. Hrsg. von Werner Simon, Wolfgang Bachhofer und Wolfgang Dittmann. Berlin 1963, S. 185-190. Dieser beobachtet in der Komposition der beiden Fragmente eine überraschende Strenge und kommt bei seiner Untersuchung ebenfalls zu dem Schluß, daß die Dichtung vollendet und "die Suche nach weiteren Episoden" (S. 190) überflüssig sei.

⁵³Vgl. Rahn, 1958, S. 92.

⁵⁴Richey, 1961, S. 191. Vgl. hierzu auch Rahn, 1958, S. 92.

⁵⁵Tit. 163, 4.

Wolfram kann die Geschichte von Schionatulander gar nicht erzählen, denn dieses 'Erzählen zum Tode' würde keinen Erfahrungsprozeß des Protagonisten beinhalten: "Der scheiternde Held ist allenfalls - wie im *Parzival* - als Nebenfigur denkbar, als Protagonist eines höfischen Romans ist er ein Unding"⁵⁶. Gerade der Tod Schionatulanders auf seiner Suche würde eben diese Suche und die ritterliche Bewährung des Ritters im Kampf in Frage stellen und sinnlos machen. "Deshalb ist das, was Wolfram nicht geschrieben hat, eben die *aventiure*-Fahrt Schionatulanders, im Grunde auch ohne jedes Interesse."⁵⁷ Auch der lyrische Stil der Dichtung spricht gegen eine ausführliche Schilderung von Kämpfen.

Damit wird auch schon deutlich, daß weniger auf Schionatulander als vielmehr auf Sigune das Hauptaugenmerk Wolframs gerichtet ist. Da, wie noch eingehender zu zeigen sein wird, "Sigune die Hauptperson und *magtuomliche minne* das große Thema der Dichtung ist"⁵⁸, liegt die Vermutung durchaus nahe, daß wir es hier mit einer vollendeten Dichtung zu tun haben.

⁵⁶Herbert Guggenberger, *Albrechts Jüngerer* Titurel. Studien zur Minnethematik und zur Werkkonzeption. Göppingen 1992, S. 44.

⁵⁷Haug, 1980, S. 23. Vgl. hierzu auch Wolff, 1966, S. 560.

⁵⁸Rahn, 1958, S. 92.

3. Das Verhältnis zum *Jüngerem Titurel*

Wer sich mit der Wirkung des *Titurel* sowie des Wolframschen Gesamtwerks im 13. Jahrhundert auseinandersetzt, kommt an einem Mammutwerk nicht vorbei, das unter Wolframs Namen zu einem "Bestseller des Mittelalters"⁵⁹ wurde. Ungefähr 50 Jahre nach Wolframs Tod um 1270 macht sich ein gewisser Albrecht daran, die beiden *Titurel*-Fragmente Wolframs (ca. 170 Strophen) zu einem Riesenwerk von rund 6300 Strophen auszubauen, in das der *Parzival* mit eingearbeitet wird: der sogenannte *Jüngere Titurel*. Albrecht selbst ist "mit dem Anspruch aufgetreten, ein zweiter Wolfram, ja dieser selbst zu sein"⁶⁰ - diese Verfasserfiktion wird bis zum Schluß in Strophe 5883 des *Jüngerem Titurel* aufrechterhalten, und erst hier erfährt der Leser: *Die aventiur habende / bin ich Albreht vil gantze*⁶¹. Dem Nachfolger Albrecht ging es nicht nur darum, das Werk Wolframs zu vollenden und das Fehlende zu ergänzen. "Albrecht wollte nicht bloß - wie Wolfram - die traurig-süße Geschichte von Sigune und Schionatulanders Liebe erzählen, er hatte mehr und Größeres im Sinn: ein Weltgedicht, das, wie der *Parzival*, Artuswelt und Gralswelt, Orient und Okzident umgreifen und zugleich Lehrbuch der Tugend, d. h. rechten christlichen Lebens in der Welt sein sollte."⁶²

Im Prolog zu seinem *Jüngerem Titurel* betont Albrecht, daß er das Wolframsche Werk zu überarbeiten gedenke, weil dieses in seinen Augen nicht dazu geeignet sei, dem Hörer oder Leser eine Orientierungshilfe zu geben. Er möchte dem Leser helfen, denn *ir irreganc der wer mir lichte sunde*⁶³ - sein Werk soll *niht wan ein lere*⁶⁴ sein, und er will die Unklarheiten des *Parzival* und des *Titurel* beseitigen: *ich wil die krumb an allen orten slichten*⁶⁵ und ans Licht bringen *swaz Parzival da birget*⁶⁶.

Uns soll an dieser Stelle nur interessieren, inwieweit Albrechts *Jüngerer Titurel* die Grundproblematik des Wolframschen *Titurel* aufgreift und inwieweit der Autor die Stellung der Sigunegestalt im Gesamtwerk erleuchtet - die Antwort wird negativ sein. Am Beispiel des im *Titurel* zentralen Brackenseils, das die Ursache für Schionatulanders Tod ist, wird gezeigt werden, daß der Kleriker Albrecht "einen der erfolgreichsten höfischen Romane des 13. Jahrhunderts als literarisches Vehikel benutzt, um der kirchlichen Position gegen die Konzeption des höfischen Romans Geltung zu verschaffen. Der *Jüngere Titurel* transformiert unter penibler Beibehaltung der stofflichen Vorgaben der Texte Wolframs deren literarische Konzeption derart umfassend und gründlich, daß am Ende von der Idee Wolframs nichts mehr bleibt"⁶⁷.

⁵⁹Ebenbauer, 1993, S. 356.

⁶⁰Werner Schröder, Demontage und Montage von Wolframs Prologen im Prolog zum *Jüngerem Titurel*. München 1983, S. 1.

⁶¹J. Tit. (H) 5883, 1f.

⁶²Schröder, 1983, S. 75.

⁶³J. Tit. 20, 2b.

⁶⁴J. Tit. 65, 2.

⁶⁵J. Tit. 20, 3.

⁶⁶J. Tit. 86, 4a.

⁶⁷Guggenberger, 1992, S. 2.

Der heutige Leser, der sich mit dem *Jüngerem Titurel* auseinandersetzt, wird allein schon durch die Stoffmenge von über 6000 Strophen abgeschreckt.⁶⁸ Doch spätmittelalterliche Rezipienten schätzten das Werk überaus - mit ungefähr 60 Textzeugen und elf mehr oder weniger vollständigen Handschriften gehört es "zu den erfolgreichsten volkssprachlichen Texten im 14. und 15. Jahrhundert"⁶⁹ - wohl, weil es als Wolframs Werk angesehen wurde.

Im Jahre 1462 lobt Püterich von Reichertshausen es, in seinem für die Erzherzogin Mechthild von Österreich verfaßten Ehrenbrief, als "haut ob teutschen puechen"⁷⁰, und der Graf Gerhard von Sayn empfiehlt es seinen Söhnen als Adels- und Tugendspiegel.⁷¹ Auch die Germanistengeneration zu Beginn des 19. Jahrhunderts stimmte in das umfassende Lob ein. Bernhard Josef Docen hielt es 1810 ein "unerreichtes und einziges Werk in seiner Art"⁷² und Karl Rosenkranz verglich es 1829 gar mit Dantes *Divina Commedia*.⁷³

Es war Karl Lachmann, der erkannte, daß allein die etwa 170 Strophen, die das Ambraser Heldenbuch und Handschrift G überliefern, von Wolfram stammen. Damit war der Autor des *Jüngerem Titurel* als Epigone und Plagiator entlarvt und Lachmann sparte nicht an harscher, teilweise ungerechter Kritik. "Von der Fabel hat er offenbar nichts verstanden"⁷⁴, schrieb Lachmann schon 1819 an Jacob Grimm. In der Einleitung zu seiner Wolfram-Ausgabe von 1833 empört sich Lachmann darüber, man könne annehmen, daß Wolfram den "ganzen langweiligen und albernen *Titurel* verfaßt"⁷⁵ habe. Ein Urteil übrigens, daß bis heute Maßstab der Beurteilung des *Jüngerem Titurel* ist: "Wer sich der Mühe unterzieht, den JT als Roman von Anfang bis Ende zu lesen, samt allen Abschweifungen, muß nicht bloß RUHs einschränkendes Urteil 'kein großer Erzähler' bestätigen, sondern das schärfere LACHMANNs: 'ein langweiliges, todes, und geziertes Werk'"⁷⁶.

Auf der anderen Seite dürfen natürlich nicht die lobenden Stimme überhört werden. So betont Hedda Ragotzky die Fortsetzerrolle Albrechts, indem sie die beiden Prologfassungen des *Parzival* und des *Jüngerem Titurel* vergleicht und zu dem Schluß kommt, daß Albrecht "eine umfassende und verbindliche Deutung der Situation des sündigen Menschen zwischen Himmel und Hölle leisten" will, "und eben diesen Sinn seiner Dichtung in Wolframs Werk vorbildlich realisiert" vorfindet. Albrechts Werk ist

⁶⁸"Wer sich mit dem *Jüngerem Titurel* einläßt, den packt zuerst eine tiefe, unwiderstehliche Unlust am Text." Ulrich Wyss, *Den Jüngerem Titurel* lesen. In: Erlanger Forschungen. Bd. 31. Hrsg. von Dietmar Peschel. Erlangen 1983, S. 95-113. Hier S. 95.

⁶⁹Guggenberger, 1992, S. 47.

⁷⁰Alfred Goette, *Der Ehrenbrief des Jakob Püterich von Reichertshausen an die Erzherzogin Mechthild*, Diss. Straßburg 1899, Str. 100.

⁷¹Vgl. Guggenberger, 1992, S. 47.

⁷²Bernhard Josef Docen, *Erstes Sendschreiben über den Titurel*. In: *Die Fragmente einer Vor-Eschenbachischen Bearbeitung des Titurel*. Berlin/Leipzig 1810, S. 1.

⁷³Vgl. Karl Rosenkranz, *Über den Titurel und Dantes Komödie*. Halle/Leipzig 1821.

⁷⁴Briefwechsel der Brüder Jacob und Willhelm Grimm mit Karl Lachmann. Hrsg. von Albert Leitzmann, 2 Bde. Jena 1927, Bd. 1, S. 16.

⁷⁵Wolfram von Eschenbach, 6. Ausgabe von Karl Lachmann, 1926, S. XIX.

⁷⁶Schröder, 1982, S. 133.

damit eine "legitime und produktive Neugestaltung der Intention Wolframs in seiner eigenen Zeit"⁷⁷ zu verstehen. Sie sieht im *Jüngerem Titurel* den "Versuch einer intentionstgetreuen Wolfram-Nachfolge"⁷⁸. Auch Kurt Ruh äußert sich in diesem Sinne, wenn er schreibt: "Die konsequente Wolfram-Nachfolge erfolgt im *Jüngerem Titurel*"⁷⁹. "Absicht und Anspruch einer authentischen Wolfram-Nachfolge im Gesamtverständnis von Wolframs Werk und Person [...] im Rahmen seines eigenen Dichtungs- und Weltverständnisses [...] besagt 'produktive' Nachfolge und damit Legitimation der Nachfolge."⁸⁰

Nach dieser Synopse kritischer wie auch lobender Stimmen soll und kann hier jedoch keine Gesamtwürdigung von Albrechts *Jüngerem Titurel* angestrebt werden - es sollen im folgenden ausschließlich exemplarisch an der Sigunegestalt und am Motiv des Brackenseils aufgezeigt werden, wie und auf welche Weise Albrecht die Grundintention Wolframs in seinem *Jüngerem Titurel* verändert. Die Frage, an der hier das Werk Albrechts gemessen werden soll, wird sein, ob der *Jüngere Titurel* als Interpretament der Sigunegestalt im *Titurel* hilfreich ist und inwiefern er Licht in das Dunkel um die Gestalt Sigunes bringt.

Unter den Händen Albrechts entsteht unter Einbeziehung des *Parzivals* aus den beiden schmalen *Titurel*-Fragmenten ein Universalroman von über 6000 Strophen.⁸¹ Zuerst wird die Geschichte der Gralsfamilie unter Verwendung der Wolframschen Vorlage aufgerollt - so erfährt der Leser, daß die Urväter des Gralsgeschlechts in Troja und Rom zu finden sind. Titurel erhielt als Sohn der römischen Kaisertochter Frankreich als Lehen. In den Erziehungsmaximen, die dem jungen Titurel mit auf den Weg gegeben werden, werden die beiden Zentralbegriffe der Ethik des Gralsgeschlechts genannt: *kiusche* und *wäre minne* (Gottesliebe). Diese beiden Grundbegriffe sind bei Albrecht Fundament des Gralskönigtums.

Im Alter von 50 Jahren wird Titurel durch einen von Gott gesandten Engel der Weg nach Munt Salvasch gewiesen, auf dem der Gralstempel gebaut werden soll. Im Alter von 400 Jahren vermählt sich Titurel und zieht sich aus der Welt zurück, als seine Frau, die Mutter seines Sohnes Frimutel, stirbt.

An dieser Stelle greift Albrecht nun das erste Wolframsche *Titurel*-Fragment auf, das jedoch stark erweitert und in eine christliche Glaubenslehre eingebettet wird - *kiusche*, *miltekeit* und *wäre minne* sind hier die Leitbegriffe. Es folgt nun die Schilderung der Kinderminne von Tschionatulander⁸² und Sigune, wie wir sie von Wolfram kennen. Daraufhin die Orientfahrt des Tschionatulander und Gahmurets Tod. Sterbend bittet

⁷⁷Hedda Ragotzky, Studien zur Wolfram-Rezeption. Die Entstehung und Verwandlung der Wolfram-Rolle in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts. Stuttgart 1971, S. 142.

⁷⁸Ebenda, S. 136.

⁷⁹Ruh, 1980, S. 124.

⁸⁰Ebenda, S. 127.

⁸¹Zum Bauplan: Vgl. Ebenbauer, 1993, S. 366 ff. Vgl. Dietrich Huschenbett, Albrechts *Jüngerer Titurel*, München 1979.

⁸²So der Namen bei Albrecht.

Gahmuret Tschionatulander, sich Herzeloyses und Parzivals anzunehmen und Sigune zu heiraten. Nach Tschionatulanders Rückkehr setzt dann das zentrale Thema der Brackenseilsuche ein, deren schmale Grundlage das zweite *Titirel*-Fragment Wolframs ist.

Wie aus dem *Titirel* bekannt, entkommt der Hund, der Sigune zugelaufen ist, und Tschionatulander macht sich auf die Suche, denn Sigune möchte unbedingt die Inschrift des Hundehalsbandes lesen. Der Hund fällt Orilus in die Hände. Ekunat, der eigentliche Besitzer des Hundes, macht Orilus diesen streitig und Artus versucht diesen Streit beizulegen - doch ohne Erfolg. Der Leser erfährt nun von der wunderbaren Eigenschaft des Brackenseils. Wer die Inschrift hört oder liest, die auf dem Hundehalsband geschrieben steht, wird frei von Leid, Schmerz und Krankheit - die Brackenseilinschrift wird öffentlich auf dem Fest von Floritschanze verlesen.

Dadurch erfährt Sigune, was auf dem Halsband geschrieben steht, und eigentlich ist nun die Suche Tschionatulanders hinfällig geworden - deshalb ist sie nun auch bereit, ihrem Geliebten ihre Minne zu gewähren. Doch Tschionatulander will sich erst noch durch größere Rittertaten ihrer Liebe würdig erweisen und bricht in den Orient auf, um Gahmurets Tod zu rächen. Nach seiner Rückkehr bemüht er sich, Parzivals Erbländer, die diesem von Orilus streitig gemacht werden, freizukämpfen. Hierbei kommt Tschionatulander schließlich um, er unterliegt Orilus.

Nun greift Albrecht auf die vier Sigune-Szenen, die aus dem *Parzival* bekannt sind zurück - dies eröffnet ihm die Möglichkeit, all das, was Wolfram nur knapp schildert, ausführlich zu berichten: das Leben Sigunes in der Wildnis, die fünfjährige Irrfahrt Parzivals sowie die Geschichte des Gralsschwertes. Noch einmal rückt das Brackenseil in das Zentrum des Geschehens: Im Rachekampf für Tschionatulander fällt Orilus in der *tjost* gegen Ekunat - dabei wird das Brackenseil und damit die Inschrift zerstört. Es folgt nun die Lohengrin-Geschichte und die Überführung des Grals nach Indien - wegen der Sündhaftigkeit der christlichen Welt.

Die Brackenseilinschrift, die in Wolframs *Titirel* für Sigune von so außerordentlicher Bedeutung und Wichtigkeit ist, erfährt in Albrechts Universalgralsroman eine höchst eigentümliche Umdeutung. Bei Wolfram ist die Brackenseilinschrift und der Namen des Hundes *Gardeviaz* von zentraler persönlicher Bedeutung für Sigune und ihr Schicksal. Bei Albrecht wird aus der auf die Person Sigunes zugeschnittenen Inschrift - die im *Titirel* gerade dadurch daß sie ungelesen bleibt, zum eigentlichen Movers der Handlung wird - eine allgemeingültige, umfassende höfische Lebenslehre mit heilsgeschichtlicher Funktion. Es ist Albrechts Bestreben, durch sein Werk die Lehre zu erteilen, wie sich der Mensch verhalten soll, um die ewige Seligkeit zu erlangen, so heißt es: *tugende leben kan ewic leben erstriten*⁸³.

⁸³J. Tit. 518, 3.

Albrecht faßt sein Werk als Mittel auf, die Menschen ins ewige Leben zu Gott zu führen, so schreibt er zum Schluß seines Buches: *diez lesent oder schribent, der sêle müeze werdn geparadiset*⁸⁴.

Alles bei Albrecht dient der Lehre und der Belehrung des Lesers - das ist der Grund dafür, die Brackenseilinschrift bei dem Fest in Floritschanze öffentlich verlesen zu lassen - diese umfaßt vier Abschnitte: Pflicht-, Moral-, Minne- und Tugendlehre.⁸⁵ Die Pflichtlehre umfaßt insgesamt 10 Strophen von denen die ersten drei wie folgt lauten:

*Des ersten huete der verte vil wol an gotes minne,
sit ie vil gerne werte der tiuvel swer zu got hat edel sinne,
daz lutzel ieman got zu rechte minnet.
nu huete wol der verte! der sin ob allen sinnen stet besinnet.*

*Swer sine vart in heute hat an allen dingen
zeselden und zu guete iz im vrumt, so daz im muoz gelingen
hie und dort, in ewiclichem heile.
nu huete wol der verte, daz dir des himels krone werde zu teile!*

*Des libes girde huete vor schemelicher verte.
gedultikeit, diemuete und kiusche nim dir zeiner zuhte gerte
und minn die waren minn fur wertlich sueze.
nu huete wol verte, daz sich din vart mit selden enden mueze!*⁸⁶

Hier und in den folgenden Strophen wird klar, was Albrecht unter Pflichten im Zusammenhang von Gott, Kirche und Rittertum versteht: Liebe zu Gott, Furcht vor dem Teufel, Unterdrückung leiblicher Begierden, Ehrerbietung gegenüber Geistlichen, Erbarmen gegenüber Witwen und Waisen. Es folgen eine Moral- und Minnelehre, die von der Zweideutigkeit der Minne, vom Verhältnis von *triuwe* und *minne* und von ehelicher und unehelicher Liebe spricht. In den letzten Strophen heißt es, daß die Ehre der Frauen nicht angetastet werden dürfe:

*Pfaffen unde vrowen an eren nieman krenke.
sin wirde wirt verhowen, ich wen, er hoher eren anker senke
in schanden grunt, da er immer lit versunken.
nu huete wol der verte, du muost mich anders ungevaren bedunken!*

*Die vrowen sint uns bernde zer werld, zu got die pfaffen.
wer ist uns hoher wernde deheiner seld ane got, der da geschaffen
si hat uns und uns in zallem heile?
nu huete wol der verte, so bistu hie und dort der selden geile!*⁸⁷

⁸⁴J. Tit. 6283, 4.

⁸⁵Vgl. Walter Haug, Albrechts *Jüngerer* Titurel, Ethos und Magie der Brackenseilinschrift. In: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Darmstadt 1985, S. 367 ff.

⁸⁶J. Tit. 1884-1886.

⁸⁷J. Tit. 1909-1910.

Die Tugendlehre, die die Betrachtung des Brackenseils abschließt, wird in 17 Strophen⁸⁸ als Kranz von zwölf Blumen dargestellt. Es sind *belde, milte, triuwe, mâze, sorge, schame, bescheidenheit, staete, diemüete, gedult* und schließlich wird die *minne ûzerhalb der valschen sinne* genannt. Im Zentrum dieser Minne- und Tugendlehre steht die *mâze*, die vor allem Selbstbeherrschung, Selbstzucht und Mäßigung bedeutet und zwar in bezug auf die *rehte minne*, also die *minne ûzerhalb der valschen sinne*. So subsumiert Ebenbauer: "Die Lehre, die das Werk durchzieht, konzentriert sich unter anderem in der Inschrift des Brackenseils"⁸⁹.

Was treibt nun Albrechts Sigune dazu, ihren Geliebten Tschionatulander auf die Suche nach dem Brackenseil zu schicken, die ihm später das Leben kosten wird? Die Problematik der Suche nach dem Brackenseil aus Wolframs *Titurel*, die dort unaufgelöst bleibt, wird bei Albrecht dadurch aufgelöst, daß er dem Leser zur Kenntnis bringt, was auf dem Brackenseil gestanden hat. Das heißt: "die Inschrift ist seine Antwort auf die Wolframsche *Titurel*-Problematik; sie enthält in nuce sein Wolframverständnis"⁹⁰.

Die Suche nach dem Brackenseil und der thematische Kern des Werks ist der Weg zu einer Tugendlehre, die weltlich und religiöse Ausrichtung trägt - das Brackenseil verkündet diese Lehre. An dieser Stelle sei noch hervorgehoben, daß die Lektüre des Brackenseils bei Albrecht von allen Sorgen befreit, sie macht glücklich und heilt Krankheiten. "Diese Sinnfindung in einem ethischen Konzept hebt jene Tragik auf, die in Wolframs Fragmenten angelegt war"⁹¹:

*des wart nu vergezzen von dirre wunder schrifte suezer maere.*⁹²

[...]

Wan swer die schrift erhorte, des herze wart gevriet

vor leid, und sich enborte sin gemuote wol vaste hoch gedriet.

siechheit, wunden, dar zuo ander smerzen

*wart im da von geringet, so daz er sin vergaz gar an dem herzen.*⁹³

Nun ergeben sich jedoch bei Albrecht mit der Umfunktionierung des Brackenseilmotivs als allgemeingültige Tugendlehre erhebliche erzähltechnische Probleme bei der Fortsetzung des Romans: "Das zentrale Thema der Brackenseil-Suche begründet zwar (wie bei Wolfram) Tschionatulanders Aufbruch zur ritterlichen Tat, es vermag aber nicht ein ganzes reichhaltiges Heldenleben zu tragen. Sigunes Verlangen nach dem Brackenseil hat zwei Aspekte: einerseits den Wunsch, die Inschrift kennenzulernen, andererseits das Bestreben, dem Geliebten die Möglichkeit zu geben, sich zu bewähren. Beide

⁸⁸Vgl. Haug, 1985, S. 370: "10 ist die Zahl der Zehn Gebote, 7 die Zahl des Heiligen Geistes, 10 + 7 meint das Alte und das Neue Testament, d. h., 17 ist die Idealzahl, die Gesetz und Gnade umspannt. Die Inschrift ist damit eine Zusammenschau von alttestamentlichem Gesetz und neutestamentlichem Liebesangebot."

⁸⁹Ebenbauer, 1993, S. 363.

⁹⁰Haug, 1985, S. 371.

⁹¹Ebenda.

⁹²J. Tit. 1516, 4.

⁹³J. Tit. 1517.

Zielsetzungen werden im Verlauf des Geschehens hinfällig, da die Inschrift öffentlich am Artushof verlesen wird und da sich Tschionatulander fortwährend als der beste Ritter bewährt.“⁹⁴ „So wird denn im *Jüngerem Titurel* nicht mehr wie in den Wolframschen Fragmenten von der Todeserfahrung her, sondern auf die Lehre des Brackenseils hin erzählt“⁹⁵ - Albrechts Welt hat somit kein Geheimnis mehr.⁹⁶

Auch die für die vorliegende Untersuchung so wichtige Frage der Schuld Sigunes, wird bei Albrecht verändert.⁹⁷ Wolframs Sigune spricht an keiner Stelle, weder im *Titurel* noch im *Parzival*, davon, daß sie am Tod Schionatulanders schuldig sei und auch Wolfram enthält sich jeder diesbezüglichen Wertung. Mitnichten Albrecht, denn hier fühlt sich Sigune explizit am Tod von Schionatulander schuldig: *und ich han toetlich schulde: du bist von mir der tote, niht der lebende, [...] du muezest mich erwerben, sus jach ich, under schiltlichem dache*⁹⁸ - doch dazu später mehr.

Werner Schröder hat in seiner Untersuchung „Wolfram-Nachfolge im *Jüngerem Titurel*“⁹⁹ detailliert, kenntnisreich und quellennah die Veränderungen Albrechts bezüglich der Wolframschen Vorlage analysiert und kommt zu dem vernichtenden Urteil: „Wie wenig mußte er von der Erzählung und dem Geist des vermeintlich hoch verehrten Meisters begriffen haben, wenn es ihm nichts ausmachte, die Tragik seiner Liebenden, die ganz Wolframs Eigentum war, so zu widerrufen?“¹⁰⁰.

Die Skepsis gegenüber Albrechts *Jüngerem Titurel*, der sich wohl nie von dem Schatten seiner Vorlage lösen kann, umfaßt die ganze Bandbreite literaturwissenschaftlicher Kritik. Die eine Seite betont die Unzulänglichkeiten und Defizite des Werks im Vergleich mit der Wolframschen Vorlage und kommt so zu dem Schluß, daß man von Mißlingen¹⁰¹, „Anmaßung“¹⁰², „einem Versagen des Dichters“¹⁰³, einem „testimonium paupertatis“¹⁰⁴, gar von einer „'Vergewaltigung' des Wolframschen Werks“¹⁰⁵ sprechen müsse.

Doch Albrecht war „kein Plagiator aus Not, sondern aus Berechnung“¹⁰⁶ - darum wird auf der anderen Seite viel stärker das Neue und Eigenständige von Albrechts Werk betont und dessen neue Zielsetzung wird in den Vordergrund gerückt. In Zuge dessen wird von

⁹⁴Ebenbauer, 1993, S. 358. Vgl. hierzu Wyss, 1983, S. 104 f.

⁹⁵Haug, 1985, S. 372. Danielle Buschinger, Zu Albrechts *Jüngerem Titurel*: Versuch einer Interpretation. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder. Tübingen 1989, S. 521-526, hier S. 522: „Tschionatulander stirbt nicht aus Liebe zu Sigune und um das Brackenseil zurückzuerobern, sondern vornehmlich um seine von Orilus geraubten Länder zurückzugewinnen, das Brackenseil hat keine Funktion mehr“.

⁹⁶Vgl. Wyss, 1983, S. 105.

⁹⁷Vgl. Dietrich Huschenbett, Der *Jüngere Titurel* als literaturgeschichtliches Problem. Wolfram-Studien 8, 1984, S. 163.

⁹⁸J. Tit. 5121, 24. [Hervorhebung des Verfassers] Vgl. hierzu Schröder, 1982, S. 124: „Albrechts Sigune braucht sich daran keinerlei Schuld zuzumessen. Daß sie es dennoch tut, ist weniger die Liebende in ihrem Widerspruch, als Unvermögen des Erzählers.“

⁹⁹Schröder, 1982, S. 75-131.

¹⁰⁰Ebenda, S. 92.

¹⁰¹Vgl. Ebenbauer, 1993, S. 362.

¹⁰²Schröder, 1982, S. 18.

¹⁰³Hanspeter Brode, Untersuchungen zum Sprach- und Werkstil des *Jüngerem Titurel* von Albrecht von Scharfenberg. Diss. Freiburg 1966, S. 100.

¹⁰⁴Schröder, 1982, S. 123.

¹⁰⁵Guggenberger, 1992, S. 237.

¹⁰⁶Schröder, 1982, S. 24.

einer "Umfunktionierung des Tradierten"¹⁰⁷, von einem "Kommentar zu Wolfram"¹⁰⁸ gesprochen. Es geht Albrecht nicht um eine "grundsätzliche, einheitliche Interpretation bzw. Uminterpretation [...], abgesehen von einer generellen Tendenz, die man 'Verchristlichung' nennen könnte"¹⁰⁹. Die Brackenseilinschrift, die bei Wolfram gerade nicht enthüllt werden sollte, wird bei Albrecht zum zentralen "Vehikel der Lehre"¹¹⁰.

Bei allem Respekt gegenüber Albrecht und dem Kunstwerk von eigenem Rang, das er geschaffen hat und dessen literaturgeschichtlicher Stellenwert und Erfolg im Spätmittelalter nicht bestritten werden kann, doch bezüglich der vorliegenden Untersuchung der Problematik der Sigunegestalt im *Titirel* und "von Wolfram aus gesehen, ist sein gigantisch-ehrgeiziges Unternehmen ein einziges Mißverständnis"¹¹¹. Hier ist beispielhaft die literarische Neubewertung des beschrifteten Brackenseils durch Albrecht angeführt worden, das in Wolframs *Titirel* - und damit für Sigune - einen ganz anderen, weit größeren Stellenwert besitzt.¹¹² Bei Albrecht wird die Brackenseilinschrift öffentlich vorgelesen und bietet eine explizite Auslegung des *hüete der verte*, und zwar einen "Tugendkatalog mit Heils-, Ritter- und Minnelehre; zwölf Tugenden, als Blumen vorgestellt, bilden dessen Höhepunkt"¹¹³.

Durch diese Auslegung widerspricht Albrecht in seinem Werk, genau dem, was er aus Wolframs *Titirel*fragment abgeschrieben hat, daß nämlich die Brackenseilinschrift die Geschichte der beiden Liebenden Florie und Ilnot erzählt und erst wegen der auffälligen Parallele zur eigenen Liebesgeschichte von besonderem, persönlichem Interesse für Sigune ist. Daraus ergibt sich auch - bei aller damit verbundenen Problematik der nun folgenden Suche und des daraus sich ergebenden Todes Schionatulanders - die ungeheure Wichtigkeit und der Zwang für Sigune, die Brackenseilgeschichte zu Ende lesen zu müssen: es geht um ihr Heil oder Unheil. "Das Motiv der Aussendung ist delikat, wie die Forschung deutlich macht, und einer, der sich anschickte, es in einen umfassenden Kontext zu stellen, konnte schon in Begründungsnotstand geraten. Mitnichten Albrecht: Er hat nichts von dem begriffen, worum es Wolfram ging"¹¹⁴. Albrecht beschränkt seinen *Jüngerer Titirel* auf das oberflächlich Lehrhafte und wird dadurch der außerordentlichen Tiefe und Problematik von Wolframs Sigunegestalt in keiner Weise gerecht. Wie noch zu zeigen sein wird, sind es gerade die zentralen Fragen nach der Freiheit des einzelnen, nach Vorherbestimmung, persönlicher Schuld und Schuldfähigkeit des einzelnen, die Wolfram mit der Darstellung der Sigune im *Titirel* wie im *Parzival* aufwirft - doch davon ist bei Albrecht nichts zu spüren. Weder die persönliche

¹⁰⁷Kurt Nyholm, Zum Problem der Wolfram-Rezeption im *Jüngerer Titirel*. In: Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985. Band 8. Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Hrsg. von Walter Haug und Wilfried Barner. Tübingen 1986, S. 194-203, hier S. 203. Vgl. auch Wyss, 1983, S. 102.

¹⁰⁸Vgl. Huschenbett, 1984, S. 166.

¹⁰⁹Ebenda, S. 164.

¹¹⁰Haug, 1985, S. 373.

¹¹¹Ruh, 1989, S. 503.

¹¹²Vgl. hierzu Huschenbett, 1979.

¹¹³Ruh, 1989, S. 504.

¹¹⁴Ebenda, S. 505. Vgl. hierzu auch Richey, 1961, S. 180.

Problematik von Sigune bei Wolfram wird entsprechend entwickelt, noch wird der Brackenseilinschrift der für das weitere Leben von Sigune entsprechende Stellenwert eingeräumt - doch dazu nun Näheres.

III. KAPITEL

DAS ERSTE *TITUREL*FRAGMENT

1. Die Familiengeschichte

Wolfram beginnt sein Werk mit der Abdankung des altgewordenen Gralskönigs *Titurel* und schon diese ersten Strophen werfen ihre dunklen Schatten auf die gesamte Dichtung voraus. Gleich mit den ersten Worten wird der Blick des Lesers auf das Vergangene und Vergängliche gelenkt:

*Dô sich der starke Titurel mohte gerüeren,
er getorste wol sich selben unt die sîne in sturme gevüeren:
sit sprach er in alter 'ich lerne
daz ich schaft muoz lâzen: des pflac ich etwenne schöne und gerne¹¹⁵.*

Der Gralskönig *Titurel* ist dem Leser kein Unbekannter mehr, kennt er ihn doch aus dem *Parzival* von der Gralsburg Munsalvaesche als alten, gebrechlichen und dahinsiechenden Mann, der nur durch die Wunderkraft des Grals am Leben gehalten wird.¹¹⁶ Somit wird die Liebes- und Leidensgeschichte *Sigunes* in den großen Zusammenhang der Genealogie der Gralsfamilie gestellt. Damit haben auch die Abdankungsworte *Titurels*, *jâ muoz al min geslâhte immer wâre minn mit triwen erben¹¹⁷*, vorausweisenden Charakter für das Schicksal *Sigunes*, da sie Mitglied des Gralsgeschlechts ist. Das Motiv von wahrer, unverbrüchlicher Liebe ist dem Leser schon aus dem *Parzival* bekannt, hier heißt es ebenso: *reht minne ist wâriu triuwe¹¹⁸*.

Doch ebenso vorausweisenden Charakter werden auch die düsteren Worte *Titurels* haben, so steht das Schicksal *Sigunes* unter dem Schatten des Todes, denn die Liebe zu *Schionatulander* soll niemals aus ihrem Herzen weichen *wan mit dem tôde al eine¹¹⁹*.

So wird *Sigunes* Kindheit und Jugend beherrscht von Motiven der Trennung und des Todes - es ist ein wahrer "Katarakt des Leides"¹²⁰. Die gesamte im *Titurel* beschriebene Familiengeschichte der Gralskönige wird von Trauer überschattet, und alle Kinder *Titurels* leben im Bannkreis des Todes. Erst stirbt *Schoysiane* bei der Geburt *Sigunes¹²¹* und ihr

¹¹⁵Tit. 1, 1-4.

¹¹⁶Vgl. Parz. 501, 22 ff.

¹¹⁷Tit. 4, 4.

¹¹⁸Parz. 532, 10.

¹¹⁹Tit. 5, 4.

¹²⁰Wehrli, 1974, S. 24.

¹²¹Vgl. Tit. 19, 1-2:

*Diu sêeze Schoysîâne, diu clære und diu staete,
gebar mit tôde eine tohter diu vil saelden haete.*

Vater Kiot von Katalangen entsagt aus Trauer um die Verstorbene mit seinem Bruder Manfilot der Welt. Die zur Waise gewordene Sigune wird nun in treuer Nächstenliebe von ihrem Oheim Tampunteire aufgenommen, doch auch dieser stirbt und so gelangt sie schließlich zu ihrer Tante Herzeloide, der Mutter Parzivals. Herzeloide hat, nach dem Tod ihres ersten Mannes, Kastis, nun Gahmuret geheiratet, in dessen Gefolge sich der edle Knappe Schionatulander befindet.

Schon in der Betrachtung der Vorgeschichte zeigt sich, daß der gesamte Erzählkontext auf die Geschichte der aus dem Gralsgeschlecht stammenden Sigune hinzielt. Ganz besonders deutlich wird dies durch die Tatsache, daß Sigune im Text als erste der beiden handelnden Personen vor Schionatulander mit ihrem Namen eingeführt wird. Der Leser erfährt zunächst, wie sie bei Herzeloide aufwächst :

*Kiotes kint Sigüne alsus wuohs bī ir muomen.
er kōs si für des meien blic, swer si sach, bī den tounazzen bluomen.
ūz ir herzen blüete saelde und ēre.
lāt ir lip in diu lobes jār volwahren, ich sol ir lobes sagen mēre.¹²²*

¹²²Tit. 32, 1-4.

2. Der Titel des *Titurel*

Nachdem Wolfram Sigune als Hauptperson der Dichtung vorgestellt hat, erfahren wir nun 15 Strophen später auch den Namen und die Herkunft des Knaben Schionatulander, der mit Gahmuret an den Hof kam und nun gemeinsam mit Sigune erzogen wird. Er ist *erboren von fürsten künne*¹²³ und das allein gibt ihm die Berechtigung sich im erwählten Kreis des Gralsgeschlechts aufzuhalten. Es fällt jedoch auf, daß die Ausführungen über Schionatulanders Familie, im Gegensatz zu der Sigunes, in wenigen Sätzen abgehandelt werden. Ein weiterer Fingerzeig dafür, daß nicht Schionatulander, sondern Sigune die Hauptperson der vorliegenden Dichtung ist.

Auch widerspricht dieser Auffassung nur scheinbar die Tatsache, daß Schionatulander ausdrücklich *dirre âventiure ein hêrre*¹²⁴ genannt wird, was bei Wolfram sonst die Bezeichnung für die Hauptperson einer Dichtung ist - so heißt es im *Parzival* ausdrücklich: *des maeres hêrren Parzivâl*¹²⁵.

Um zu zeigen, daß trotz dieses formalen Einwandes Sigune die eigentliche Hauptperson ist, muß an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, wie völlig ungewöhnlich die Tatsache überhaupt ist, daß eine Frau diese Stellung in der ritterlich-höfischen Dichtung einnimmt, also in den Mittelpunkt des Geschehens rückt und dem Mann damit ebenbürtig gegenübertritt. Wie außergewöhnlich dies ist, eine Frau zur Hauptperson einer Dichtung zu machen, zeigt sich in den folgenden Strophen, in denen der Dichter sich gleichsam dafür entschuldigt, daß er Sigune vor Schionatulander, die Dame vor dem Herren in die Dichtung einführt. Der Dichter nennt auch gleich den Grund hierfür, daß Sigune nämlich aufgrund ihrer Herkunft und damit auch ihrer Stellung es verdiene, an erster Stelle genannt zu werden.¹²⁶ Doch "gerade diese Entschuldigung ist uns aber eine Bestätigung, daß Sigune wirklich die Hauptfigur der Dichtung ist; denn nichts anderes als das ist die eigentliche Ursache, daß sie vor ihrem Gefährten genannt werden muß. Weil ihr diese Funktion zukommt, darum muß sie ja auch von der Gralsfamilie abstammen"¹²⁷.

Damit ist offensichtlich, daß der Name "Titurel" für das Werk rein inhaltlich nicht paßt. Doch der Namen beruht auf der gebräuchlichen Praxis der Titelgebung bei (zumeist titellosen) mittelalterlichen epischen Texten, das Werk nach dem ersten vorkommenden Namen zu benennen.¹²⁸

¹²³Tit. 38, 2.

¹²⁴Tit. 39, 4.

¹²⁵Parz. 338, 7.

¹²⁶Vgl. Tit. 43, 1-4:

*Daz ich des werden Gurzgrien sun niht benande
vor der maget Sigünen, diu genôz des ir muoter man sande
ûz der phlege von dem reinen gräle.
ir hêchgeburt si zucket ouch her für, unde ir künne daz lieht gemäle.*

¹²⁷Rahn, 1958, S. 30.

¹²⁸So lautet der Titel des Werkes von Wernher dem Gartenaere im Ambraser Heldenbuch *Meier Helmbrecht* (nach dem ersten im Werk vorkommenden Namen), obwohl die Hauptfigur der Geschichte dessen Sohn Helmbrecht ist.

Der eigentlich richtige Titel müßte an sich "Sigune" oder "Sigunedichtung" lauten, aufgrund der Tatsache, daß Sigune die eigentliche Hauptperson der Dichtung ist. Aus diesem Grund müssen Titel wie "Schionatulander und Sigune"¹²⁹ oder gar "Schionatulander"¹³⁰ abgelehnt werden, denn der *Titirel*¹³¹ erzählt die Lebens- und Leidensgeschichte von Sigune.¹³²

Im weiteren Verlauf wird sich zeigen, daß sich die Frage nach dem Titel zu der letztlich für die Interpretation der *Titirel*-fragmente bestimmenden Frage ausweiten wird, ob und inwieweit nämlich Sigune als die zu "Parzival komplementäre Hauptperson"¹³³ betrachtet werden kann und ob der *Titirel* damit als Erweiterung oder als Gegenentwurf zum *Parzival* zu verstehen ist.

Das ein oder andere Mal wird der Leser im *Titirel* auf den *Parzival* verwiesen und an dieser Stelle soll auf die innere Bezüge der beiden Werke näher eingegangen werden. Die handelnden Personen des *Titirel* sind alle aus dem *Parzival* bekannt, doch all das, was im Hauptwerk Wolframs ausführlich erzählt wurde, wird im *Titirel* nur kurz gestreift und immer wieder treffen wir auf Stellen, die die Handlung des *Parzival* geradezu voraussetzen¹³⁴, so schreibt Wolfram:

*Wie Gahmuret schiet von Belacänen,
und wie werdeclichen er erwarp die swester Schoysiänen,
und wie er sich enbrach der Franzoisinne,
des wil ich hie geswigen, und künden in von magtuomlicher minne.*¹³⁵

Des weiteren fällt hier auf, daß Wolfram gerade all diejenigen Figuren, die im *Parzival* nur mit wenigen Strichen skizziert werden, nun im *Titirel* ausführlich schildert. Hingegen werden hier alle wichtigeren Personen aus dem *Parzival* wie Herzeloide, Trevrizent und Anfortas nur noch nebenbei vorgestellt. Daraus läßt sich schließen, daß Wolfram die Handlung und die Personen seines *Parzival* bei seinen Zuhörern als bekannt voraussetzt, auf der anderen Seite ist rein inhaltlich "der *Titirel* auf den *Parzival* hin erzählt"¹³⁶, denn das Ende der Geschichte stand von vornherein fest. In unserem Fall wird eine durchaus wichtige Nebenfigur aus dem *Parzival* zur Hauptperson der neuen Dichtung, wobei es gerade zu den Besonderheiten der Erzählweise Wolframs gehört, das Profil einer Person zu vervollständigen, indem er im Nachhinein ihre Vorgeschichte enthüllt - man denke hierbei nur an Kundrie oder Orgeluse.¹³⁷

¹²⁹Wolff, 1950, S. 116.

¹³⁰Eduard Hartl, in: Wolfram von Eschenbach. Berlin/Leipzig 1930, S. 63.

¹³¹An dieser Stelle soll darauf verwiesen werden, daß der Verfasser der Einfachheit halber den mittelalterlichen Namen *Titirel* für die beiden Fragmente beibehalten möchte.

¹³²Vgl. Kuhn, 1952, S. 166; Rahn, 1958, S. 26; Helmut de Boor, Die höfische Literatur, Band II. München 1964, S. 112.

¹³³Rahn, 1958, S. 26.

¹³⁴Vgl. hierzu Tit. 35, 37 und 78.

¹³⁵Tit. 37, 1-4.

¹³⁶Bumke, 1991, S. 286.

¹³⁷An dieser Stelle sei auch auf das sogenannte "Bogengleichnis" verwiesen (Parz. 241, 1 ff.).

3. Sigune und die Macht der Minne

In den folgenden Strophen macht Wolfram nun die Darstellung der Kinderminne zwischen Sigune und Schionatulander zum zentralen Thema des ersten Fragments. Von den beiden Kindern, die gemeinsam erzogen wurden, heißt es:

*minne huop sich fruo dâ an zwein kinden,
[diu ergie] sô lüterliche, al diu werlt möht ir truopheit drunder niht bevinden¹³⁸.*

Nun ist Kinderminne in der mittelhochdeutschen Literatur und auch im Werk Wolframs keine Seltenheit, so berichtet beispielsweise Gahmuret über sein Verhältnis zu Anpflise: *wir wâren kinder beidiu dō unt doch ze sehen ein ander vrō¹³⁹.*

Im *Titirel* selbst wird von Gawans Neffen Ilynnot, der noch im Kindesalter im Minnedienst für Florie sein Leben läßt, erzählt, und sein Schicksal als warnendes Beispiel genannt.¹⁴⁰ Und auch der *Willehalm* weiß von der Liebesnot zweier Kinder zu berichten; Alyze und Rennewart, der junge Held tut Heldentaten um der Minne willen.¹⁴¹ Die Kinderminne war eine Spielart höfischer Liebe und hat in der Geschichte von Flore und Blanscheflur ihre wohl früheste und bekannteste Darstellung gefunden. Die beiden Kinder, die am selben Tag geboren sind, lieben sich schon von Kindesbeinen an und der Dichter Konrad Fleck berichtet:

*Nû hoerent wunder von der minne,
daz sî zweier kinder sinne
mit sô gelicher liebe twanc,
daz niemen einen valschen wanc
an dewederem finden kunde¹⁴²
[...]
diu liebe was under den kinden
einvalticlüterliche¹⁴³.*

Das zweite *Titirel*-Fragment nimmt selbst Bezug auf die Kinderminne von Flore und Blanscheflur, lobt die Vorbildlichkeit ihrer Liebe, betont aber auch das tiefe Leid, in das sie gestürzt werden. Voller Lob spricht Wolfram von der Reinheit und der Unverbrüchlichkeit der Kinderminne zwischen Sigune und Schionatulander, doch betont er auch die Diskrepanz zwischen der Reinheit des Gefühls und der Unerfahrenheit der beiden Kinder. Der Ausruf *Owê* weist darauf hin, daß diese früh erfahrene Minne großes Leid birgt:

¹³⁸Tit. 46, 3-4.

¹³⁹Parz. 94, 27 f.

¹⁴⁰Vgl. Tit. 147 f.

¹⁴¹Vgl. Wh. 213, 16 ff.; Wh. 271, 1 ff. und Wh. 284, 10 ff.

¹⁴²Konrad Fleck, *Flore und Blanscheflur*. Hrsg. von Emil Sommer, Quedlinburg/Leipzig 1846, 2567 ff.

¹⁴³Flore und Blanscheflur, 1466 f.

Owê des, si sint noch ze tump ze solher angest.¹⁴⁴
[...]
Owê, minne, waz touc dîn craft under kinder?
wan einer der niht ougen hât, der möht dich spüren, gienger blinder.
minne, du bist alze manger slahte:
gar aller schribaer künden nimêr volschriben dîn art noch dîn ahte.¹⁴⁵

Im "Fluchtpunkt steht das Bild von Sigune mit dem toten Schionatulander in den Armen"¹⁴⁶, eine Szene aus dem *Parzival*, auf die in der Mitte des ersten *Titurel*-Fragments Bezug genommen wird:

Vil liep beleip aldâ, liep schiet von dannen.
ir gehôrtet nie gesprechen von mageden, von wîben, von manlichen mannen,
die sich herzenlicher kunden minnen.
das wârt sît Parzivâl an Sigûn zer linden wol inne.¹⁴⁷

Die Sigune-Bilder aus dem *Parzival* sind dem Leser bekannt und werden ihm durch die verschiedensten Anspielungen im *Titurel* ins Gedächtnis gerufen. Die sich später immer deutlicher abzeichnende Katastrophe ist durch düstere Vorausdeutungen von Beginn an vorgegeben, dies bedeutet, daß der *Titurel* eine "Erzählung vom Ende her"¹⁴⁸ ist. Trotz des sich abzeichnenden Leides darf jedoch nicht vergessen werden, mit welcher Ausschließlichkeit Wolfram die alles umspannende Macht der Minne schildert:

Diu minne hât begriffen daz smal und daz breite.
minne hât uf erde hûs: [und] ze himel ist reine vûr got ir geleite.
minne ist allenthalben, wan ze helle.
diu starke minne erlamet an ir crefte, ist zwifel mit wanke ir geselle.¹⁴⁹

Dieses außerordentliche Lob der Minne erinnert an das eigentliche Thema des *Titurel*, die *magtuomliche minne*¹⁵⁰ der Sigune. Wie im *Parzival*¹⁵¹ und im *Willehalm*¹⁵² umfaßt der Wolframsche Minnegedanke zwei Bereiche; *minne* meint sowohl die zwischenmenschliche Liebe auf Erden als auch die Liebe zu Gott, so ist Christus der *wâren minnaere*¹⁵³. Es gibt für Wolfram nur eine, die Gott und Welt umfassende Liebe und so kann die *wariu minne* auch zum Himmel führen.

¹⁴⁴Tit. 48, 1.

¹⁴⁵Tit. 49, 1-4.

¹⁴⁶Haug, 1980, S. 13.

¹⁴⁷Tit. 78, 1-4.

¹⁴⁸Haug, 1980, S. 14.

¹⁴⁹Tit. 51, 1-4.

¹⁵⁰Tit. 37, 4.

¹⁵¹Vgl. Parz. 456, 16 ff.

¹⁵²Vgl. Wh. 16, 30-32:

[...] *zweir slahte minne,*
Uf erde hie durch der wibe lôn
und ze himele durch der engel dôn.

¹⁵³Parz. 466, 1.

Die Tragweite und Vielschichtigkeit des Minnebegriffs in Wolframs *Titarel* ist bisher in der Forschung nicht mit ausreichender Konsequenz betrachtet worden - doch soll diese Frage vorläufig noch zurückgestellt werden.

Da es sich hier im *Titarel* um zwei Kinder handelt, die in Liebe zueinander entbrennen, zeigt sich nun in aller Deutlichkeit die Reinheit und Allmacht der Liebe:

*minne huop sich fruo dâ an zwein kinden,
diu ergie sô lüterliche, al diu werlt möht ir truopheit drunder bevinden*¹⁵⁴

Die Liebe ist so rein, daß Schionatulander weder Macht noch Besitz beansprucht, sondern allein, daß *dîn* [Sigunes] *herze durch dîn ouge schouwe*¹⁵⁵ - dies ist aufrichtige Liebe, die außerhalb der gesellschaftlichen Konvention und gesellschaftlichen Strebens steht. Doch auch die andere Seite der Minne, die des Ausgeliefertseins und des Leids muß Schionatulander bald am eigenen Leib erfahren. Er wird von Liebeskummer befallen und Wolfram ruft sein *Owê* über die Gefahren der *minne* aus. Doch der Knappe weiß, da er für Anpflise als Bote für Liebesnachrichten gedient hat, schon einiges über die Minne und führt die noch vollkommen unwissende Sigune in die Minne ein.

*Minne, ist daz ein er? maht du minne mir diuten?
ist daz ein sie? kumet mir minn, wie sol ich minne getriuten?
muoz ich si behalten bî den tocken?
od fliuget minne ungerne uf hant durh die wilde? ich kan minn wol locken?*¹⁵⁶

Zunächst weiß Sigune nicht einmal, ob die Minne ein Er oder eine Sie ist und sie scheint vor dem ihr Unbekannten eher zurückzuschrecken. Doch nun erzählt ihr Schionatulander, was er von der Liebe bereits weiß, und so wird Sigune zu der persönlichen Einsicht gebracht - sie weiß nun ihre Gefühle, ihre *minne* gegenüber Schionatulander zum ersten Mal zu benennen:

*'Schionatulander, mich twingent gedanke,
sô du mir ûz den ougen kumest, daz ich muoz sin an fröuden diu kranke,
unze ich tougenliche an dich geblicke.
des trûre ich in der wochen niht zeim mâl, ez ergêt alze dicke.*¹⁵⁷

Schionatulander bemerkt ganz richtig, daß er seiner Geliebten nichts weiter über die Minne erzählen muß, denn ihr innerstes Gefühl weist ihr den Weg zum rechten

¹⁵⁴Tit. 46, 3-4.

¹⁵⁵Tit. 62, 2.

¹⁵⁶Tit. 64, 1-4.

¹⁵⁷Tit. 67, 1-4.

Minneverständnis¹⁵⁸ und "wohl zum ersten Mal in der deutschen Dichtung in so ausgeprägter Form läßt uns die Liebende einen Blick in ihre Seele tun"¹⁵⁹.

Um so erstaunlicher ist nun das folgende, denn nachdem sich die beiden ihre Liebe gestanden haben, und Sigune noch in größter Unschuld und Unwissenheit in Fragen der Liebe (und damit doch auch bezüglich der Minnekonvention) gezeigt wurde, tritt sie kaum wenige Strophen später schon als erfahrene Minneherrin auf und lehnt den Liebesantrag Schionatulanders ab - eine höchst erstaunliche Wendung:

mich hât dîn jugent noch niht reht erarnet.

du muost mich under schiltlichem dache ê dienen: des wis vor gewarnet¹⁶⁰.

Daß die Forderung der ritterlichen Bewährung im Kampf grundsätzlich im Minnedienst um eine Frau in der ritterlich-höfischen Kultur ihren festen Platz hat, steht außer Frage. Doch scheint es, daß dieser Kontrast zwischen kindlicher Unerfahrenheit und stolzer Minnedame in der Person der Sigune gezielt konstruiert ist, denn auch an anderer Stelle tritt diese "Widersprüchlichkeit" im Charakter Sigunes auf. Im Gegensatz dazu ist Schionatulander in seiner Liebe und seinem *minne dienest* vollkommen unproblematisch gezeichnet.

Immer wieder wird in bezug auf das Verhalten Sigunes als Minnedame in der Forschungsliteratur darauf verwiesen, daß sie hier ein "Klischee vom Minnedienst"¹⁶¹ übernimmt, dem sich ihr Geliebter unterwirft. Dies zeigt sich, als sie als Kind zu Herzloyde an den Hof kommt. Hier verlangt sie, daß sie ihre Puppen mitnehmen darf, damit sie denjenigen Ritter, der für sie in den Kampf zieht, damit belohnen kann.¹⁶² Ihr Vater zeigt sich hier noch über diese kindliche Naivität amüsiert, doch dieses Verhaltensmuster zwischen Kindlichkeit und höfischem Anspruch wird später die Katastrophe nach sich ziehen.¹⁶³

Bei weiterer Untersuchung des ersten Fragments fällt auf, daß Sigune Charakterzüge trägt, die trotz des hohen Lobs, das ihr Wolfram zollt (*ûz ir herze blüete saelde und êre¹⁶⁴*), nicht nur positiv zu werten sind:

Nu hoeret fremdiu wunder von der maget Sigûnen.

dô sich ir brüstel draeten unde ir reit val hâr begunde brünen,

dô huop sich in ir herzen hôchgemüete:

si begunde stolzen unde lösen, und tet daz doch mit wîplicher gûete.¹⁶⁵

¹⁵⁸Vgl. Tit. 68, 1-2:

*Sone darft du, sūeziu maget, mich niht frāgen von minne:
dir wirt wol āne frāge bekant minnen flust und ir gewinne.*

¹⁵⁹Rahn, 1958, S. 55.

¹⁶⁰Tit. 71, 3-4.

¹⁶¹Haug, 1980, S. 18.

¹⁶²Vgl. Tit. 30, 1-4.

¹⁶³Vgl. hierzu Haug, 1980, S. 18.

¹⁶⁴Tit. 32, 3.

Wie zu Recht bemerkt wurde, ist die Beschreibung der jungen Sigune ambivalent, denn die Worte *höchgemüete* sowie *stolzen unde lösen* (in der Handschrift M heißt es *loslich [stolz]en*) schwanken in ihrer Bedeutung, und zwar ersteres zwischen 'edle Gesinnung' und 'Hochmut', letzteres zwischen 'hochgemut und fröhlich' und 'töricht und leichtfertig'¹⁶⁶. Die Ambivalenz dieser Formulierung bezüglich Sigunes Charakter wird noch dadurch unterstrichen, daß sie *daz doch mit wîplîcher güete*¹⁶⁷ tat. Nach diesem Exkurs über die Personenschilderung Sigunes durch Wolfram soll nun wiederum der Fortgang der Handlung in Augenschein genommen werden, um abschließend die Person der Sigune und ihr Handeln in einen größeren Zusammenhang stellen zu können. Nach der Aufforderung an Schionatulander, sich im ritterlichen Kampf zu bewähren, um sich seiner Geliebten würdig zu erweisen, willigt dieser ohne zu zögern ein:

*Frouwe, als ich mit krefte diu wâpen mac leiten,
hie enzwischen unde ouch dan mîn lip wirt gesehen in den sîezen sûren arbeiten
sô daz mîn dienst nâch dîner helfe ringe.*¹⁶⁸

Schionatulander wird mit Gahmuret in den Osten ziehen und den von ihm verlangten Minnedienst leisten und somit sind die beiden kindlich Liebenden in den wahren Minnedienst hineingewachsen: *diz waz der anevanc ir gesellschefte*¹⁶⁹.

Aus dem *Parzival* wissen wir bereits, daß Gahmuret von der Orientfahrt nicht mehr heimkehren wird, sondern bei diesem Minnedienst sein Leben läßt.¹⁷⁰ Gahmurets Schicksal wirft auch dunkle Schatten auf das Schicksal Schionatulanders, und Wolfram bemerkt:

*Schionatulander was leide zer verte,
wan im Sigünen minne hōhen muot und die frōude gar werte*¹⁷¹

Obwohl der Abschied von der Geliebten schmerzt, nimmt er doch die ihm gestellte Aufgabe an und beweist hiermit, daß er seine Kindheit ablegt und zum Mann wird, der weiß, was das Leben und die Gesellschaft von ihm erwartet. Und auch Sigune darf nun ihre Liebe gestehen:

*'Ich bin dir holt, getriuwer friunt: nu sprich, ist daz minne?
sus wil ich immer wünschende sîn nâch dem gewinne
der uns beiden hōhe frōude erwerbe.
ez brinnent elliū wazzer, ê diu liebe mînhalp verderbe.*¹⁷²

¹⁶⁵Tit. 36, 1-4.

¹⁶⁶Vgl. Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 Bde. Leipzig 1872-1878.

¹⁶⁷Tit. 36, 4. [Hervorhebung des Verfassers]. Vgl. hierzu Bumke, 1991, S. 278.

¹⁶⁸Tit. 72, 1-3.

¹⁶⁹Tit. 73, 1.

¹⁷⁰Vgl. Parz. 106, 7 ff.

¹⁷¹Tit. 75, 1-2.

Damit ist nun ihre Liebe dem rein zwischenmenschlich persönlichen Bereich enthoben. Beide wachsen in die höfische Welt hinein, was durch Sigunes Wort *hōhe vrōude* noch unterstrichen wird, und sie hebt abschließend die ewige Gültigkeit ihrer Liebe hervor. So kann der Dichter nun bestätigen, daß es nie eine herzlichere Minne gab, aber zugleich wird der Blick auf das düstere Ende dieser Liebe gelenkt, das dem Leser aus dem *Parzival* bekannt ist.¹⁷³

Durch den Abschied Schionatulanders werden die Liebenden auseinandergerissen, wo aber diese Einheit aufgelöst wird, da brechen Sehnsucht und Liebeskummer aus.¹⁷⁴ Um sich als rechter Ritter der Geliebten würdig zu erweisen, ist der Knappe ausgezogen, und nun hindert ihn gerade seine große Liebe daran, sich im Kampf ritterlich zu bewähren. *Diu starke minne in krenket*¹⁷⁵, sagt Wolfram, und *die lieplichiu siechheit die er truoc von der minne, diu flust sîns hōhen muotes*¹⁷⁶.

Hier bei dem minnekranken Schionatulander sehen wir wiederum, wie Leid und Liebe ineinander übergehen, doch nun folgt erstaunlicherweise kein Klageruf Wolframs: *Owê des, si sint noch ze tump ze solher angst*¹⁷⁷, sondern ein ganz anderer Aspekt der Minne, derjenige der Bildung:

*minne in lërte an staeten frōuden siechen.
swâ kint lernt ûf stên an stüeln, diu müezen ie zem êrsten dar kriechen.*¹⁷⁸

Es scheint keinen Anlaß zur Sorge um den Gemütszustand Schionatulanders zu geben, sondern "ganz im Rahmen des normalen Entwicklungsprozesses muß der Knabe diese Krankheit - man möchte fast sagen Kinderkrankheit - durchmachen, um an ihr zu erstarken und aus ihr zu lernen"¹⁷⁹. Ausdrücklich heißt dies Wolfram für gut und meint deshalb:

*Nu lât in hōhe minnen: sô muoz er ouch denken,
wie er sich gein der hoehe ûf rihte unde im künne alle valscheit verkrenken
sin wernder pris in der jugent unde in alter.*¹⁸⁰

Nochmals weist der Dichter darauf hin, wie wichtig diese Herausforderung für die persönliche Entwicklung des Knabens zum Mann ist. Daß das schwere Minneleid

¹⁷²Tit. 77, 1-4.

¹⁷³Vgl. Tit. 78, 2-4:

*Ir gehörtet nie gesprechen von mageden, von wîben, von manlichen mannen,
die sich herzenlicher kunden minnen.
des wart sît Parzivâl an Sigûn zer linden wol innen.*

¹⁷⁴Vgl. Tit. 78, 1:

Vil liep beleip aldâ, lieb schiet von dannen.

¹⁷⁵Tit. 85, 3.

¹⁷⁶Tit. 84, 1-2.

¹⁷⁷Tit. 48, 1.

¹⁷⁸Tit. 86, 3-4.

¹⁷⁹Rahn, 1958, S. 50.

¹⁸⁰Tit. 87, 1-3.

Schionatulanders keine weitere Gefahr birgt, ja für die Charakterbildung (sofern die persönlichen Voraussetzungen dafür gegeben sind) von unschätzbarem Wert ist, zeigt dieser und der nächste Vers, in denen Wolfram auf einen Fürsten anspielt, der die Anlage zur *hohen minne* nicht besitzt.¹⁸¹

Zwei Aspekte der Wolframschen Minneauffassung sollen an dieser Stelle nochmals hervorgehoben werden, da sie für den Fortgang dieser Untersuchung von entscheidender Bedeutung sein werden.

Erstens muß streng unterschieden werden zwischen einerseits dem kindlich naiven Gefühl von Liebe¹⁸², andererseits der *hohen minne*, von der hier zum ersten Mal die Rede ist. Zweitens wird Minne an dieser Stelle als etwas gezeigt, das lernbar ist, wenn die Anlagen zur *hohen minne* im Menschen vorhanden sind.¹⁸³

In der Forschungsliteratur wird zu recht von einem "Bildungsweg"¹⁸⁴ gesprochen, in dem sich das Gefühl der Kinderliebe mit den gesellschaftlichen Erwartungen an die *hohen minne* verbindet. "Wesentlich ist das Zusammenwirken von Natura und Cultura. Wenn nur die Natura gut ist und nicht in der Cultura gepflegt wird, muß sie scheitern; denn sie ist *ze tump*. Ohne die gute, bildungsfähige Natura nützt aber auch die beste Cultura nichts."¹⁸⁵

Schionatulanders natürliche Fähigkeit zur wahren Liebe ist aufgrund seiner fürstlichen Geburt gegeben, nun kommt es darauf an, daß er die richtige Bildung empfängt - sein Erzieher und Vertrauter wird sein Ziehvater Gahmuret sein.

Doch der Knabe versucht sein Minneleid zu verbergen und gemäß den höfischen Regeln des Lebens *höfisch unde vro* zu sein, doch Gahmuret erkennt sein Liebesleid¹⁸⁶ und Wolfram fügt fast entschuldigend hinzu: *des twanc in niht ein dürkelz wenken, ez tet starkiu lieb diu ganze*¹⁸⁷.

Es ist die aufrichtige, wahre Liebe, die Schionatulander in solchen Kummer stürzt und Gahmuret ist nun genau der richtige Mann, um dem Knaben die Minnebildung zukommen zu lassen. Wie schon zu sehen war, ist Schionatulander einer, der als Liebesbote erfahren ist. Alles was er von der Minne weiß, hat er von Gahmuret erfahren und nun bittet er ihn um Hilfe:

¹⁸¹Vgl. Tit. 87, 4:

ich weiz den fürsten, solte er daz lern, man lërte ein bernen ê den salter.

¹⁸²Vgl. Tit. 67, 1-4:

*Schionatulander, mich twingent gedanke,
sô du mir üz den ougen kumest, daz ich muoz sin an fröuden diu kranke,
unze ich tougenliche an dich geblicke.
des trûre ich in der wochen niht zeim mâl, ez ergêt alze dicke.*

¹⁸³Man erinnere sich an den zur *hohen minne* unfähigen Fürsten, den Wolfram mit einem Bären vergleicht, der Psalmen lernen soll. Vgl. Tit. 87, 4.

¹⁸⁴Rahn, 1958, S. 50.

¹⁸⁵Ebenda.

¹⁸⁶Vgl. Tit. 94, 3-4:

*öwê, durh waz hât sich geloubet
dîn antlütze lüterlicher blick?*

¹⁸⁷Tit. 89, 4.

*ich hal dur zuht vor dir al minen smerzen:
nu muoz ich dir Sigūnen nennen. diu hât ane gesiget mîm herzen¹⁸⁸*

Gahmuret bestärkt Schionatulander und dem skeptischen ôwe folgt nun ein ôwol und damit hat die Minne zwischen den beiden eine neue Qualität, denn Schionatulander minnt jetzt mit *hulden*¹⁸⁹ seines Herren: *hât dich mîn müemel betwungen, ôwol dich der lieplîchen melde*¹⁹⁰.

Bei Schionatulander ergänzen sich die persönlichen Anlagen zur Minne und die nötige Minnebildung. Der Knabe ist nun aus der Kinderliebe entwachsen, hat aber ihre ursprüngliche Reinheit bewahrt, und es erwächst nun unter den wohlwollenden Augen Gahmurets ein ideales Minneverhältnis. Es scheint uns geradezu ein Lehrstück des rechten Minnediensts des Mannes seiner Geliebten gegenüber zu sein. Trotz allen Leids, das erfahren wird, besteht Schionatulander mit seinem väterlichen Erzieher Gahmuret an der Seite die persönliche Herausforderung und erwirbt sich *hōhe minne*.

Wie aber wird es unterdessen Sigune bei der Trennung von ihrem Geliebten ergehen? Nachdem schon im Gespräch von Gahmuret und Schionatulander das Bild Sigunes auftaucht: *Si liuhtec bluome ûf heide, in walde, ûf velde*¹⁹¹, mahnt uns Wolfram auch ihre *grōze nôt* nicht zu vergessen und leitet so die Schilderung von Sigunes Minneleid nach dem Orientzug Schionatulanders ein. In geradezu auffälliger Weise ist die Schilderung der Schicksale der beiden Liebenden parallel geführt, so wird Sigune ebenso liebeskrank wie Schionatulander, wobei die Symptome eingehend beschrieben werden:

*Reht als ein touwec rōse unde al naz von roete,
sus wurden ir diu ougen: ir munt, al ir antlütze enphant der noete.
dō kunde ir kiusche niht verdecken
die lieplîchen liebe in ir herzen: daz qual sus nâch kintlichem recken.¹⁹²*

Hier wird nun Herzeloide auf den Kummer ihres Schützlings aufmerksam, sie nimmt Anteil an dem Kummer Sigunes und versucht ihr als *wîse* zu helfen. Wie zuvor Schionatulander seinem Lehrer Gahmuret vertraut sich Sigune nun Herzeloide an und bittet um Rat:

*Dînes râtes, dînes trōstes, dîner hulde
bedarf ich mit ein ander, sît ich al gernde nach friunde jâmer dulde.¹⁹³*

¹⁸⁸Tit. 98, 3-4.

¹⁸⁹Tit. 107, 3.

¹⁹⁰Tit. 103, 4.

¹⁹¹Tit. 103, 3.

¹⁹²Tit. 110, 1-4.

¹⁹³Tit. 116, 1-2.

Sigune bittet ihre mütterliche Vertraute um Hilfe in ihrer Verzweiflung und schildert ihre Sehnsucht nach dem Geliebten. Abend für Abend steht sie am Fenster oder an der Zinne und hält nach dem Geliebten Ausschau und in ihrem großen Liebesleid verliert sie ihre ganze Schönheit.¹⁹⁴ Zweimal ruft Sigune ein *ôwê*¹⁹⁵ über ihr Schicksal aus und wiederum parallel zu Schionatulander und Gahmuret antwortet nun Herzeloide als mütterliche Vertraute und als *wîser* Mensch, um Sigune den erhofften Rat zu geben. Erstaunlicherweise reagiert Herzeloide jedoch nicht wie ihr Gatte auf das Geständnis der beiderseitigen Liebe mit einem *ôwol*¹⁹⁶, sondern zeigt sich besorgt und skeptisch:

*Ôwe, sprach diu künegin du redest nâch den wîsen.
wer hat dich mir verrâten? nu fürht ich der Franzoysinne Anphlisen,
daz sich habe ir zorn an mir gerochen.
al dîniu wîslichen wort sint ûz ir munde gesprochen.*¹⁹⁷

Herzeloide zweifelt an der Reinheit und Tiefe von Sigunes Liebe, wenn sie ihr vorwirft, sie rede *nâch den wîsen*. Herzeloide vermutet, daß es sich hier nicht um echte, erlebte und erlittene Minne handelt, sondern "um eine Kopfliebe, die sich das Mädchen eingeredet"¹⁹⁸ hat. Sie begründet auch gleich ihre Annahme, denn Sigune sei noch zu jung, zu unreif für das schwere Minneleid:

*Ich klage et daz du bist alze fruo sîn âmie.
du wilt den kumber erben*¹⁹⁹

Obwohl Herzeloide das Kommende ahnt, so lobt sie Schionatulander und seine Tugendhaftigkeit, genauso wie es auch Gahmuret mit Sigune getan hat. Trotz aller schmerzlichen Vorahnungen ermuntert sie Sigune wieder in höfischer Freude zu leben, um sich so ihrem Geliebten würdig zu erweisen. So darf nun auch Sigune, nachdem sie sich ihrer mütterlichen Vertrauten offenbart hat, mit Erlaubnis *minnen* und vollzieht damit ebenfalls den Schritt zur *hohen minne*. Indem sie sich über die Kinderminne erhebt, darf Sigune nun auch Schionatulander, den *Grâharzoys vor al der werlde nu mit urloube sô minne!*²⁰⁰. In der letzten Strophe werden die parallelen Darstellungen der beiden Minnedialoge wieder zusammengeführt und Wolfram stellt abschließend fest:

*Aldâ was minne erlobet mit minne beslozen.
âne wanc gein minne ir beider herze was minne unverdrozzen*²⁰¹

¹⁹⁴Vgl. Tit. 117, 1 ff.

¹⁹⁵Tit. 120, 2 und Tit. 121, 1.

¹⁹⁶Tit. 103, 4.

¹⁹⁷Tit. 122, 1-4.

¹⁹⁸Rahn, 1958, S. 56.

¹⁹⁹Tit. 127, 1-2.

²⁰⁰Tit. 131, 4.

²⁰¹Tit. 131, 1-2.

So gründet sich nun *erlobet minne*, die in den gesellschaftlich-höfischen Bereich erhoben ist, bei Sigune und Schionatulander auf ursprünglich naiv erfahrene Kinderminne. Durch das Wirken der beiden Erzieherfiguren Herzloyde und Gahmuret wurde das für die Kinder übermächtige und auch zerstörerische Gefühl in die rechten Bahnen gelenkt und in *hōhe minne* gewandelt.

Trotz alledem kann uns die abschließende, scheinbare Idylle der beiden Liebenden nicht über das kommende, schon von Anfang an vorgezeichnete, tödliche Verhängnis hinwegtäuschen.²⁰²

Schionatulander wird dem Leser also als vollkommen unproblematisch in seiner Liebe zu Sigune geschildert, er offenbart ihr in aller Reinheit des Gefühls seine Liebe und betont, daß ihm Macht, Herrschaft und Besitz nicht wichtig sind.²⁰³ Er klärt Sigune über das Wesen der Minne auf und in dem Augenblick, als sie ritterliche Bewährung im Kampf um ihre Liebe fordert, reagiert Schionatulander der ritterlich-höfischen Norm entsprechend und erwirbt sich *hōhe minne* bei der Orientfahrt mit der Hilfe seines väterlichen Vertrauten Gahmuret.

Anders hingegen die Darstellung Sigunes. Bei allem Lob der Tugendhaftigkeit und Reinheit ihres Wesens zeichnet Wolfram, wie schon gezeigt wurde, ihr Charakterbild nicht einheitlich, sondern betont Unstimmigkeiten und Unzulänglichkeiten in ihrem Charakter. Es treten Widersprüchlichkeiten zwischen Sigunes unbestrittener Reinheit des Gefühls, der adaptierten Minnelehre und ihres persönlichen Minneverhaltens in bezug auf die höfischen Konvention auf.

Wolfram zeichnet Sigune als problematischen Charakter, und "darin liegt sicherlich eine Aufforderung an die Zuhörer, auch Sigunes Handlungsweise problematisch zu sehen"²⁰⁴ - bis hierher nicht mehr, aber auch nicht weniger.

²⁰²Vgl. Tit. 4, 4 und Tit. 5, 4.

²⁰³Vgl. Tit. 62, 1-2:

*Ich weiz wol, du bist landes und liute grōziu frouwe.
des enger ich alles niht, wan daz mich dīn herze dur dīn ouge schouwe.*

²⁰⁴Bumke, 1991, S. 279.

IV. KAPITEL

DAS ZWEITE TITURELFRAGMENT

1. Der Bracke

Die Handlung des zweiten Fragments setzt ein mit den Worten *sus lâgen si unlange*²⁰⁵, und der Leser erfährt vom weltabgeschiedenen Miteinander der beiden Liebenden in einem Wald.

Vollkommen unvermittelt findet sich der Leser nun in die friedliche und idyllische Abgeschiedenheit gestellt, die noch während des ersten Atemzugs des Erzählers von einem fremden Jagdhund gestört wird. Schionatulanders Ehrgeiz ist geweckt und er möchte den Hund einfangen, doch mitten in der Schilderung der Suche nach dem Jagdhund hält der Erzähler inne und wiederum schaltet er sich mit düsteren Vorausdeutungen ein, wie sie dem Leser schon aus dem ersten Fragment bekannt sind:

*... er wil fröude verkoufen
unde ein staetez trüren dran enphâhen.²⁰⁶
[...]
Sit in den wîten walt niht mohte gekêren
daz flûhtege wilt [...]
künftec trüren brâhtez im ze teile.²⁰⁷*

Als Schionatulanter schließlich den Bracken in seinen Händen hält, gibt es keinen Zweifel mehr. Durch den Jagdhund wird den Liebenden die Freude genommen werden und Not und Leid werden über sie kommen:

*Waz er mit dem bracken begreif, lât ez iu nennen.
gefurrierten kumber mit arbeit er muose unverzagetliche erkennen,
und immer mêr grôz kriegen et nâch strîte.²⁰⁸*

Doch genaugenommen ist es nicht der Bracke, der das Unheil auslösen wird, vielmehr ist es das kostbare Seil, die Hundeleine, von der Wolfram spaßhaft schreibt, daß *nie seil baz*

²⁰⁵Tit. 132, 1.

²⁰⁶Tit. 134, 2-3.

²⁰⁷Tit. 135, 1-3.

²⁰⁸Tit. 138, 1-3.

gehundet wart²⁰⁹. Es wird auch ausdrücklich gesagt, *daz bracken seil was rehte im ein urhap fröuden flustbaerer zite*²¹⁰.

Das Brackenseil kennt der Zuhörer schon aus dem *Parzival*, wo es von Schionatulander heißt: *ein bracken seil gap im den pin*²¹¹. Es ist *urhap*, also unmittelbarer Anlaß für das kommende Leid, die Wichtigkeit wird von Wolfram dadurch unterstrichen, daß er der eingehenden Beschreibung der Hundeleine die fünf folgenden Strophen widmet. Bei der Deutung des Brackenseils, der Länge, der Farben und der schmückenden Edelsteine wurden in der Forschung wahre Kapriolen geschlagen²¹²; dies soll hier zur Behutsamkeit ermahnen. Die wirklich außerordentliche Länge der Hundeleine von 12 Klaftern sticht ins Auge und darf uns zu einer näheren Betrachtung und der symbolischen Bedeutung der Zahl 12 veranlassen.²¹³ Die Zahl 12 setzt sich aus den Faktoren 3 und 4 zusammen. Mittelalterlich-christlich gedacht symbolisiert die Zahl 3 das Göttliche, die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Die Zahl 4 hingegen symbolisiert das Weltliche, die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft, die vier Jahreszeiten und die vier Himmelsrichtungen. In der Zahl 12 verbinden sich der göttliche und der weltliche Bereich zu einer Einheit. Hierfür steht im christlichen Verständnis das Himmlische Jerusalem, das in der biblischen Beschreibung zwölf Türme und zwölf Tore besitzt.

Diese Deutung der Zahlensymbolik stünde für sich allein genommen auf recht unsicherem Grund, doch erfahren wir nach einer detaillierten Schilderung des Brackenseils, daß es kunstvoll bestickt und mit Edelsteinen besetzt ist, zudem eine Schrift trägt, die unter anderem auch den Namen des Bracken nennt: *Gardeviaz hiez der hunt: daz kiut tiusche 'Hüete der verte*²¹⁴.

Was nun folgt, scheint fast eine theoretische Abhandlung über das Thema *hüete der verte* zu sein - "fast möchte man sagen eine Laienpredigt"²¹⁵, die die Ausrichtung des Lebens auf Gott hin zum Thema hat:

*Diu herzogin Sigüne las anvanc der maere.
swie ditze si ein bracken name, daz wort ist den werden gebaere.
man und wip, die hüeten verte schöne,
die varent hie in der werlde gunst, und wirt in dort saelde ze löne.*²¹⁶

²⁰⁹Tit. 142, 2-3.

²¹⁰Tit. 138, 4.

²¹¹Parz. 141, 16.

²¹²Verwiesen sei hier auf die ansonsten sehr umsichtige Deutung Rahns, der an dieser Stelle die Länge des Seiles von zwölf Klaftern in Anlehnung an C. G. Jung psychoanalytisch deutet und hierin eine Verschmelzung des "weiblich-mütterlich-psychischen" und des "Männlich-Väterlich-Geistigen" sieht - mit dieser Ansicht steht er in der Forschung natürlich alleine. Vgl. Rahn, 1958, S. 71.

²¹³Vgl. hierzu Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*. München 1975, S. 146 ff. Des weiteren auch Heinz Meyer/Rudolf Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. München 1987.

²¹⁴Tit. 143, 4.

²¹⁵Rahn, 1958, S. 75.

²¹⁶Tit. 144, 1-4.

In auffälliger Häufung begegnet uns das *hüete der verte* dreimal in diesen Strophen²¹⁷, und dies veranlaßt den Leser wiederum nach einer Deutung dieser durch Wolfram so sehr hervorgehobenen Wegsymbolik zu fragen.

Das 'Achte auf den (rechten) Weg' erinnert an ein Jesus-Wort, das im Matthäus-Evangelium (Mt 7,14) überliefert ist. Die Frage des 'rechten Weges' ist ein Topos, der immer wieder im mittelalterlichen Denken und in der Literatur auftaucht.²¹⁸ Wolfram selbst interpretiert den Namen des Hundes und die Inschrift christlich im Sinne dieser Bibelstelle, wenn er schreibt: "Wenn dies auch nur ein Hundennamen ist, so paßt er doch auf edle Menschen. Männer und Frauen sollen auf den rechten Weg achten; dann erfreuen sie sich im Diesseits der Gunst der Welt, und im Jenseits wird ihnen ewige Seligkeit zum Lohn"²¹⁹ - der Weg Sigunes dorthin wird steinig und dornenreich sein.

Diese Worte aus dem *Titirel*²²⁰ erinnern in auffälliger Weise an den *Parzival*, an dessen Schluß Wolfram das höchste menschlich zu erstrebende Ziel nennt, nämlich die Anerkennung der Welt zu erlangen, ohne die Gnade Gottes zu verlieren:

*swes lebn sich sô verendet,
daz got niht wirt gepfendet
der sêle durch des libes schulde,
und der doch der werlde hulde
behalten kan mit werdekeit,
daz ist ein nütziu arbeit.*²²¹

Im Augenblick soll jedoch dieser Verweis genügen und an späterer Stelle nochmals ein Blick auf Parallelität bzw. Kontrastivität der beiden Werke *Titirel* und *Parzival* geworfen werden.

Das *hüete der verte* aus dem *Titirel* bezieht sich ausschließlich auf edle Männer und Frauen, den *werden gebaere*, doch macht der Dichter abschließend noch einmal deutlich, daß sich in diesem Falle die Inschrift in erster Linie auf den rechten Weg der Frau bezieht und deshalb darin in erster Linie eine Aufforderung an Sigune zu sehen ist. So schließt die sehr ausführliche Beschreibung des Brackenseils mit den Worten ab: *ouch jach des seiles schrift daz si selb wîplîcher verte hûeten wolte.*²²² Dies unterstützt die zu Ende des letzten Kapitels gewonnene Erkenntnis, daß es im *Titirel* in allererster Linie um Sigune geht, ihre persönliche Entwicklung, ihren widersprüchlichen Charakter und ihren Weg des Leids. Schionatulander, das sei hier schon vorausgeschickt, *hüetet der verte schone* und stellt sich den aus der ritterlich-höfischen Konvention erwachsenden Ansprüchen im Minnedienst ganz und gar. Er wird sich später dem von Sigune geforderten Minnedienst,

²¹⁷Tit. 143, 4; 144, 3 und 145, 2.

²¹⁸Vgl. hierzu beispielsweise Hartmann von Aue, *Iwein*. Text der siebenten Auflage von K. Lachmann. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer. Berlin/New York 1981. Iwein, V. 263 - 268.

²¹⁹Übersetzung nach Bumke, 1991, S. 281.

²²⁰Vgl. Tit. 51, 1-4.

²²¹Parz. 827, 19-24.

²²²Tit. 153, 4. [Hervorhebung des Verfassers]

das Brackenseil wiederzuerlangen, ohne zu zögern stellen und dabei im ritterlichen Zweikampf, der *tjost*, mit Orilus den Tod finden.²²³

Doch erzählt das außerordentlich wertvolle Brackenseil mehr als nur den Namen des entlaufenen Jagdhunds *Gardeviáz*, es erzählt ebenfalls zwei Liebesgeschichten, die nahe mit derjenigen von Sigune und Schionatulander verwandt sind, da sie ähnliche Problematiken widerspiegeln. Zunächst die traurige Geschichte von Florie, deren Geliebter Ilinot stirbt, bevor sie ihm den Liebeslohn gewähren konnte. Infolge der Minneforderung Flories, "die aber in keiner Weise das normale Maß überschreitet"²²⁴, kommt Ilinot in einer *tjost* ums Leben, und aus Kummer folgt ihm seine Geliebte in den Tod:

*Si was von Kanadic erboren, ir swester Flôrien,
die Ilinôte dem Britûn ir herze, gedanc unde lip gap ze âmien,
gar swaz si hete, wan bî ligende minne:
si zôch in von kinde unze an schiltlich vart und kôs in für alle gewinne.*

*Der holt ouch nach ir minne under helme sîn ende.
obe ich niht braeche mîne zuht, ich solte noch fluochen der hende,
diu die tjoste ûf sinen tot dar brâhte.
Flôrie starp ouch der selben tjost, doch ir lip nie speres orte genâhte.²²⁵*

Die Geschichte Flories, die Sigune vollständig kennenlernen darf, ist mit ihrem traurigen Ende eine genaue, doch unerkannte Vorwegnahme ihres eigenen Schicksals.

Es folgt die Geschichte von Flories Schwester Clauditte. Sie ist die Stifterin des Brackenseils und der Leser erfährt nun ihre Geschichte. Clauditte ist eine Königin, die von den Fürsten ihres Lands dazu angehalten wird, sich einen Gatten zu wählen. Sie wählt ihren Geliebten, den Fürsten Ehkunat, der zwar nicht ihrem Rang entspricht, aber doch von edler Gesinnung ist:

*Duc Ehkunathen de Salvâsch flôrien,
den truoc si in ir herzen dâ vor, ouch kôs si in benamen ze âmien.
des stuont sîn herze hôher danne ir krône.
Ehkunat gerte aller fürsten zil, wan er phlac sîner verte vil schône.²²⁶*

Hierbei sind wiederum erstaunliche Parallelen zu der Geschichte von Sigune und Schionatulander zu beobachten, so liebt Sigune ebenfalls einen Fürsten, der an sich im Rang unter ihr steht, sich jedoch durch seine unverbrüchliche Liebe und edle Gesinnung vor allen anderen auszeichnet - wie Schionatulander, so achtet auch Ehkunat *sîner verte vil schone*.

²²³Vgl. Parz. 141, 9-10.

²²⁴Rahn, 1958, S. 75.

²²⁵Tit. 147, 148.

²²⁶Tit. 151, 1-4.

Alle drei Geschichten werden durch das Brackenseil und durch das *hüete der verte* verbunden. Die Geschichte von Flories und Ilinot erzählt Vergangenes, die Geschichte von Clauditte und Ehkunat berichtet Gegenwärtiges, doch da sich der Bracke, der *wiltliche brief*²²⁷ losreißt und wie zuvor auch Ehkunat nun Sigune davonläuft, wird der Bracke nun Bedeutung für die Zukunft der beiden Liebenden bekommen.²²⁸

Der Autor entwickelt in beiden Binnengeschichten eine Konstellation, die wegen ihrer Analogien zur Haupthandlung eine Übertragung und Vorausdeutung zuläßt und den Leser geradezu zwingt, das leidvolle Schicksal der beiden Liebenden, Sigune und Schionatulander, im Spiegel der beiden Binnengeschichten zu betrachten. Die Symbolik des Hundenamens Gardevias wird sowohl auf die Königin Clauditte als auch auf den Herzog Ehkunat, dem Clauditte den Hund als *wiltlichen brief* übersendet, bezogen.²²⁹ Ohne Zweifel ist diese Symbolik des Hundenamens auch auf den Weg, den Sigune und Schionatulander zu gehen haben, gerichtet. Von Schionatulander wissen wir aus dem ersten Fragment, daß er trotz allem in seiner Liebe und auch dem großen Liebesleid, das es zu bewältigen gilt, den moralischen und höfischen Ansprüchen gerecht wird.

So stellt sich nun die Frage, ob Sigune den Appell des Hundenamens beherzigen wird und damit auf den rechten Weg achtet.

²²⁷Tit. 153, 2.

²²⁸Vgl. Elisabeth Schmid, *Dâ stuont âventiure geschriben an der strangen*. Zum Verhältnis von Erzählung und Allegorie in der Brackenseilepisode von Wolframs und Albrechts *Titurel*. ZfdA 117, 1988, S. 82 ff.

²²⁹Vgl. Tit. 153, 4 und Tit. 151, 4.

2. Die Suche

In den folgenden Strophen wird dem Leser nochmals die idyllische Einsamkeit der beiden Liebenden vorgeführt, in der Schionatulander mit Fischen beschäftigt ist. Zugleich fängt er aber auch der *fröuden den mangel*²³⁰ und der Leser fühlt sich wieder in die Situation der düsteren Vorausdeutung hineinversetzt. Während Schionatulander einen Fisch sicher an der Angel hat, entwischt Sigune der zuvor eingefangene Bracke, weil sie die Hundeleine lockerte um die Geschichte von Clauditte und Ehkunat weiterlesen zu können.²³¹ Wiederum macht Wolfram deutlich, daß Schionatulander durch den Verlust des Bracken großes Leid widerfahren wird: *dâ von geschach des werden Gurzgrîen sun vil noete sît ze dolne*²³². Schionatulander hört das Bellen des Hunds, setzt dem Bracken durch das Dickicht des Walds nach und verletzt sich im Dornengestrüpp. Auch Sigune hat sich verletzt als das Brackenseil durch ihre Hand lief und so schließt der Dichter: *si klagt in, er klaget ouch si*²³³. Auch hier wird deutlich, daß das Verhältnis der beiden Liebenden trotz des Mißgeschicks, dass der Jagdhund entlaufen ist, nicht getrübt ist. Doch schaltet sich hier Wolfram ein und macht deutlich, daß mit Sigunes Forderung sich die vom Leser längst erwartete düstere Vorahnung nun erfüllen wird und mit dem Tod Schionatunders im ritterlichen Zweikampf enden wird:

*nu wil sich diz maere geunsüezen,
dô die herzogîn begunde sprechen
hinze im nâch der schrifte am seile: diu flust muoz nu vil sper zerbrecher*²³⁴.

Da diese und die nun folgenden, das zweite Fragment abschließenden Strophen in der Forschung als Hauptargument für das Konstatieren einer Schuld Sigunes am Tod Schionatunders bemüht werden, soll anhand einer möglichst textnahen Analyse untersucht werden, welche Anhaltspunkte der *Titurel* selbst für diese Vermutung bietet, was die Auseinandersetzung in der Forschung zu der Frage von Sigunes Schuld anbelangt.

In der Forschungsliteratur wird bezüglich dieser Textstelle darauf verwiesen, daß Sigunes Forderung nach dem Brackenseil der Auslöser für die kommende Katastrophe, den Tod ihres Geliebten, sein wird. So übersetzt Bumke die oben genannte Strophe wie folgt: "Jetzt wird diese Geschichte bitter, da die Herzogin nach der Inschrift auf dem Seil verlangte."²³⁵ Richtigerweise müßte das *dô* jedoch nicht kausal, sondern temporal mit "als" übersetzt werden. Ob diese Textstelle nämlich als Zeichen für Sigunes Schuld am

²³⁰Tit. 154, 2.

²³¹Vgl. Tit. 154, 4.

²³²Tit. 158, 4.

²³³Tit. 163, 2.

²³⁴Tit. 163, 2-4.

²³⁵Bumke, 1991, S. 282. [Hervorhebung des Verfassers]

Tod Schionatulanders gesehen werden darf, ist fraglich, es muß zwar festgestellt werden, daß Sigunes Forderung und der tödliche Ausgang der Geschichte aufs engste verknüpft sind - doch enthält sich Wolfram einer eindeutig ursächlichen Bewertung von Sigunes Handeln.

Nach diesem Erzählereinschub gelangen wir nun zu der Schlüsselszene der beiden *Titurel*-fragmente, dem Gespräch der beiden Liebenden über das Brackenseil, das mit der Forderung Sigunes schließt, das Seil wiederzuerlangen, der Schionatulander ohne zu zögern nachkommt:

*Er sprach: 'ich vriesch ie wēnec der seile überschribene.
brievebuoch en francoys ich weiz wol: solch kunst ist mir niht diu blibene
dâ laese ich an swaz dâ geschriben waere.
Sigûne, sūeziu maget, lâ dir sîn die schrift an dem seile gar unmaere.'*

*Si sprach: 'da stuont âventiur geschriben an der strangen:
sol ich die niht zende ûz lesen, mir ist unmaer mîn lant ze Katelangen.
swaz mir iemen rīcheit möhte gebieten,
und obe ich wirdec waer ze nemen, dâ für wolt ich mich der schriftē nieten.'*

*Daz spriche ich, werder friunt, dir noch niemen ze vāre.
ob wir beidiu junc solten leben zuo der zīt unsere künftigen jāre,
sô daz dīn dienst doch gerte mīner minne,
du muost mir daz seil ē erwerben, dâ Gardeviaz ane gebunden stuont hinne.²³⁶*

Der Leser hat erfahren, daß das Gespräch der beiden auf das Brackenseil gekommen ist und Sigune ihrem Geliebten von der Leine und der Schrift, erzählte. Schionatulander zeigt sich erstaunt über die Tatsache, daß ein Hundeseil beschrieben ist und eine Geschichte erzählen soll, das kennt er sonst nur aus *brievebuoch en francoyse* - darum schließt er: *Sigûne, sūeziu maget, lâ dir sîn die schrift an dem seile gar unmaere*²³⁷. Ob man den Text dahingehend interpretieren darf, daß "das für höfische Begriffe bestimmt Unerhörte geschieht: Der Ritter bittet seine Herrin, von einem derartigen Begehren abzulassen"²³⁸, muß angezweifelt werden, denn die eigentliche, ausgesprochene Forderung Sigunes, das Brackenseil wiederzubekommen, folgt erst in der nächsten Strophe - was leider allzuoft übersehen wurde.

Schionatulander scheint von der Wichtigkeit der geschriebenen *âventiure* in keiner Weise überzeugt zu sein, denn er bringt die Schrift mit französischen Liebesbüchern in Verbindung - ein Leitfaden zur rechten Lebensführung in Buchform scheint ihn nicht zu überzeugen. Er weiß um die Wirkungslosigkeit einer geschriebenen Lehre, denn er hat während seiner Orientfahrt am eigenen Leib erfahren, welches Leid die Liebe mit sich

²³⁶Tit. 164-166.

²³⁷Tit. 164, 4.

²³⁸Ähnlich argumentieren Wolff, 1966, S. 561; Bumke, 1991, S. 282; Rahn, 1958, S. 81 und Könniker, 1965, S. 29.

bringen kann. Der Name Gardevias ist eine Aufgabe, die sich im Leben stellt und nicht mit einem Buch gelöst werden kann. So scheint "die rechte Ordnung auf den Kopf gestellt: der Minnedienner soll der Minneherrin die Minnelehre bringen"²³⁹ - als ob auf diese Weise der schwere Weg, Minne zu erwerben, erleichtert werden könnte.

Erstaunlich ist jedoch die Vehemenz, mit der Sigune die Wiedererlangung des Brackenseils von Schionatulander fordert. Die Geschichte auf dem Brackenseil ist ihr wichtiger als ihr Reich Katalangen und alle Reichtümer. Sie beharrt auf ihrem Willen und stellt Schionatulander als Bedingung für die Gewährung ihrer Minne das Wiederbringen des Seils - *dir noch niemen ze vâre*²⁴⁰, wie sie bekräftigt.

Paradoxaerweise spricht Sigune bei ihrer Forderung den Namen *Gardevîaz* noch einmal aus und merkt nicht, daß sie gerade mit dieser Forderung den Ratschlag der *verte ze hûeten* mißachtet, denn durch die Forderung schickt sie ihren Freund in den Tod.²⁴¹ Wenn Sigune den Geliebten auf die Suche schickt, geht es nicht um den Hund oder die Hundeleine, sondern "gesucht ist Gardevias, die rechte Lebensführung, und die Brackenseillinschrift als der Katechismus rechter Art zu leben"²⁴².

Was auch noch auf dem Brackenseil steht und Sigune um alles in der Welt lesen muß, ist die eigene Geschichte und diejenige Schionatulanders, die in der Geschichte von Clauditte und Ehkunat vorgezeichnet ist, von der Sigune aber nur den Anfang lesen kann, bevor der Bracke entspringt. "So gesehen kann sie nicht anders als ihren Freund dem Bracken nachlaufen zu lassen, zumal dessen Besitz, wie sie selbst gelesen hat, Glück und Heil verspricht."²⁴³

Das Dilemma ist offensichtlich: Einerseits ist deutlich, wie wichtig das Brackenseil für Sigune ist, es ist das Wissen um die rechte Lebensführung, um die Erfüllung der *wâre minn mit triwen*²⁴⁴ - hier tendiert der *Titurel* "leicht ins Allegorische"²⁴⁵. In diesem Sinn äußert sich auch Haug, wenn er schreibt: "In dem Maße, in dem man Schionatulanders Suche allegorisch auffaßt, verliert die Frage nach Sigunes Schuld ihre Bedeutung."²⁴⁶ Andererseits kann man die konkrete Aufgabe jedoch, die Sigune Schionatulander stellt, nämlich sein Leben für ein Hundehalsband zu wagen, zweifelsohne "hybrid übersteigert"²⁴⁷, "unsinnig"²⁴⁸ oder auch "absurd"²⁴⁹ nennen. Dies zu konstatieren, wie in der Forschung geschehen, ist an sich nicht falsch, doch zu kurz gegriffen und nur die halbe Wahrheit.

²³⁹Walter Johannes Schröder, Grundzüge eines neuen Wolframbildes. Forschungen und Fortschritte 26, Nr. 13/14, 1950, S. 177.

²⁴⁰Tit. 166, 1.

²⁴¹Vgl. Tit. 166, 1-4.

²⁴²Ohly, 1965, S. 179.

²⁴³Ruh, 1980, S. 152. Ähnlich äußert sich Karl Bertau, Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter. Band 2: 1195-1220. München 1983, S. 75 ff.

²⁴⁴Tit. 4, 4.

²⁴⁵Wehrli, 1974, S. 25.

²⁴⁶Haug, 1980, S. 19.

²⁴⁷Könneker, 1965, S. 29.

²⁴⁸Ruh, 1980, S. 150.

²⁴⁹Haug, 1980, S. 21.

Sigunes Forderung nach dem Brackenseil scheint "die Laune einer verwöhnten jungen Dame"²⁵⁰ zu sein, und sie verletzt hiermit auch die höfische Pflicht zur *māze*.²⁵¹ Es geht hier nicht nur um die Unbilligkeit der Forderung, sondern auch um die "Unangemessenheit des in Aussicht gestellten Lohns"²⁵², falls der Bracke nach kurzer Suche im Wald wieder eingefangen wird. In diesem Sinne hat auch de Boor die Problematik gesehen: "Das tiefe Mißverhältnis zwischen Leistung und Lohn, Form und Gehalt ist der verhängnisvolle Bruch."²⁵³

Um das Dilemma und diese Kluft der Interpretation zu überbrücken, ist es ratsam, bezüglich dieser Frage zwei Ebenen einzuführen. Die eine Inhaltsebene beschreibt die konkrete Aufgabe, das Brackenseil wiederzuerlangen. Auf einer zweiten, der allegorischen Ebene bedeutet die Suche aber die rechte Art zu Leben, der Weg zur *triuwe*. "Man sollte also die gewollte Absurdität der Suche nach der Hundeleine nicht zugunsten der allegorischen Bedeutung völlig herunterspielen, denn die Bildebene gewinnt gerade durch das, was sie an Irritation enthält, ihre Funktion im Hinblick auf den Vollzug wie auf die Vermittlung des Sinns."²⁵⁴

In diesem Spannungsfeld der nunmehr eingeführten zwei Ebenen wird auch weiterführend die Frage zu stellen sein, inwiefern eine Schuld Sigunes am Tod ihres Geliebten zu konstatieren ist.

Doch schließen wir die Betrachtung des zweiten *Titure*fragments. Schionatulander selbst reagiert schließlich auf Sigunes Forderung nicht anders als im ersten Fragment. Er fühlt sich in höfischer Weise dem Minnedienst Sigune gegenüber verpflichtet und nimmt den Auftrag mit Freuden an:

*Er sprach: 'sô wil ich gerne umb daz seil alsô werben.
sol man daz mit strîte erholen, dâ muoz ich an libe und an prise verderben,
oder ich bringe ez wider dir zu handen.
wis genaedec, sūeziu maget, und halt niht mîn herze sô lange in dînen banden.*²⁵⁵

Leib und Leben will Schionatulander für die Wiedergewinnung des Seiles einsetzen um *rîchen sold*²⁵⁶, die Liebe Sigunes zu erlangen und diese verspricht im dafür:

*Genâde und al daz immer maget sol verenden
gein ir werdem clâren friunde, daz leiste ich.*²⁵⁷

²⁵⁰Bumke, 1991, S. 282.

²⁵¹Vgl. Rahn, 1958, S. 80 f.

²⁵²Labusch, 1959, S. 109.

²⁵³de Boor, 1964, S. 124.

²⁵⁴Haug, 1980, S. 21.

²⁵⁵Tit. 167, 1-4.

²⁵⁶Tit. 169, 2.

²⁵⁷Tit. 168, 1-2.

Sigune und Schionatulander scheiden in bestem Einvernehmen voneinander und selbst den *guotem willen*²⁵⁸ erkennt ihnen Wolfram zu, doch gleichzeitig ist es der *anevanc vil kumbers*²⁵⁹, der mit dem Tod Schionatulanders und Sigunes Rückzug aus dem Leben in die Einsamkeit enden wird, wie es dem Leser bereits aus dem *Parzival* bekannt ist.

²⁵⁸Tit. 170, 2.

²⁵⁹Tit. 170, 2.

V. KAPITEL

DIE SIGUNEGESTALT IM *PARZIVAL*

1. Die vier Siguneszenen

Das zweite Fragment des *Titurel* hat gezeigt, wie nahe beieinander Liebe und Leid stehen - das Werk ist jedoch fragmentarisch überliefert, und wir erfahren aus dem *Parzival* den Fortgang der Geschichte.²⁶⁰

Es handelt sich hierbei um die vier Siguneszenen, die jeweils wichtige Wendepunkte im Leben des Helden Parzival markieren.²⁶¹ Somit laufen zwei Handlungsstränge jeweils parallel, die Schilderung von Sigunes Schicksal und der Weg der inneren Reife Parzivals durch Sigunes Belehrung. Auf den Weg Parzivals soll an dieser Stelle noch nicht näher eingegangen werden, sondern im Mittelpunkt soll zunächst Sigune und deren innere Entwicklung stehen. Zunächst schließt der Dichter an das Geschehen des *Titurel* an und skizziert noch einmal mit wenigen Strichen die Vorgeschichte der beiden Liebenden. Namentlich über Schionatulander erfahren wir in den vier Siguneszenen des *Parzivals* wenig, fast nichts: Er ist im Minnedienst für Sigune in einer *tjost* gegen Orilus umgekommen und das geheimnisvolle Brackenseil wird als Ursache für seinen Tod genannt. Alles weitere bleibt noch im dunkeln und wird erst später im *Titurel* enthüllt werden - auch diese Tatsache unterstreicht nochmals, daß es weder im *Parzival* noch im *Titurel* um Schionatulander geht, sondern das Hauptaugenmerk Wolframs eindeutig auf Sigune gerichtet ist.

Zu den Besonderheiten der Erzähltechnik Wolframs gehört es, einer Person ihr besonderes Profil dadurch zu geben, daß erst nachträglich ihre Vorgeschichte enthüllt wird.²⁶² Daß Wolfram hierfür in bezug auf Sigune und Schionatulander ein eigenständiges Werk, ohne literarische Vorlage schuf, ist in der höfischen Literatur des Mittelalters jedoch ein einzigartiger Fall.²⁶³

²⁶⁰Vgl. Tit. 78, 4.

²⁶¹Vgl. Parz. 138, 9-142, 2; 249, 11-255, 30; 435, 1-442, 26; 804, 8-805, 13.

²⁶²So erfährt der Leser nur nach und nach die Vorgeschichte einzelner Figuren – sei es beispielsweise bei Parzival, bei Kundrie oder auch bei Anfortas. Vgl. hierzu Bumke, 1991, S. 102.

²⁶³Vgl. hierzu den Forschungsabriß zur Frage der Herkunft des *Titurel*-Stoffes bei Robert Braunagel, Wolframs Sigune. Göppingen 1999.

Sigune am Felsenhang

Nach dem Verlust ihres Geliebten hat sich Sigune, ähnlich wie Herzeloide in Soltane, von der höfischen Gesellschaft in die Einsamkeit zurückgezogen.²⁶⁴ Auf der Suche nach dem Artushof trifft Parzival auf Sigune. Die Szene wird eingeleitet durch die klagende Stimme der jungen Sigune, die in ihrem Schoß den toten Ritter Schionatulander hält und in äußerstem Kummer und innerer Zerrissenheit ihr Leid klagt:

*ein frouwe üz rehtem jâmer schrei:
ir was diu wâre freude enzwe²⁶⁵
[...]
dâ brach frou Sigûne
ir langen zöpfe brüne
vor jâmer üzzer swarter²⁶⁶.*

Die Größe ihres Kummers offenbart die Tiefe und Innigkeit der Liebe zu dem toten Ritter Schionatulander, der in höfischer Weise um ihre Liebe *diende ân alle schande*²⁶⁷, hat ritterlich den Tod gefunden, und Sigune bleibt nichts als die ungeheure *nôt* der Sehnsucht nach dem Geliebten, deren Bitterkeit in ihrer Selbstanklage gipfelt:

*in unser zweier dienste den tôt
hât er bejagt, und jâmers nôt
mir nâch sîner minne.
ich hete kranke sinne,
daz ich im niht minne gap:
des hât der sorgen urhap
mir freude verschrôten:
nu minne i'n alsô tôten.²⁶⁸*

Erstaunlicherweise ist diese, im übrigen einzige Selbstaussage Sigunes im *Parzival* wie auch im *Titirel*, in der Forschung ohne großen Widerhall geblieben.

Das Leitwort *minne*, das hier dreimal auftaucht, ist zugleich der zentrale Punkt der Selbstanklage Sigunes: *ich hete kranke sinne, daz ich im niht minne gap*²⁶⁹.

Hiermit wird die im *Titirel* zentrale Problematik, die Frage nach der *rehten minne* und der *wâriu minne mit triuwen* nun auch im *Parzival* aufgegriffen.

²⁶⁴Sigunes Reklusendasein als 'Schuldeingeständnis' zu werten, wie in der Forschung geschehen, ist sicherlich falsch, denn weder Herzeloide noch Trevrizent, die dasselbe Schicksal erwähnt haben, trifft eine persönliche Schuld am Leiden, das über ihre Familie gekommen ist. Wehrli, 1974, S. 24 f.: "Wenn Sigune sich im *Parzival* anklagt, daß sie dem Freund nicht ihre Minne geschenkt habe, so ist diese Klage notwendig und Ausdruck ihrer unbedingten Liebe und keineswegs ein Schuldbekentnis."

²⁶⁵Parz. 138, 13-14.

²⁶⁶Parz. 138, 17-19.

²⁶⁷Parz. 141, 11.

²⁶⁸Parz. 141, 17-24. [Hervorhebung des Verfassers]

²⁶⁹Parz. 141, 20-21.

Die "problematische" Darstellung des Charakters von Sigune durch Wolfram im *Titulel* wird an dieser Stelle des *Parzival* modifiziert. Nun haben wir es nicht mehr mit einer äußeren Charakterisierung durch Wolfram zu tun, sondern zum ersten Mal wird sich Sigune selbst der Problematik ihres Handelns bewußt - von Schuld soll und kann an dieser Stelle noch nicht gesprochen werden.

Die Frage, was Sigune genau mit diesem Satz meinen könnte, genauer, wie der Begriff "Minne" hier zu verstehen ist, kann nur durch eine eingehende Klärung des Minnebegriffs bei Wolfram deutlich gemacht werden, denn wie schon im vorherigen Kapitel zu sehen war, haben wir es bei Wolfram mit einem sehr vielschichtigen Minnebegriff zu tun.

Daß der Vorwurf, den sich Sigune hier macht, jedoch ausschließlich so zu verstehen ist, "daß sie sich dem Geliebten nicht gänzlich hingegeben habe, solange noch Zeit dafür war"²⁷⁰, darf bezweifelt werden, denn dadurch würde man der Tragik der Sigunegestalt in keiner Weise gerecht und auch ihr Reklusendasein wäre ohne Sinn. Sigune spricht zu Parzival von ihrer Liebe zu Schionatulander und betont zugleich die *triuwe* des Geliebten und erinnert den jungen Helden ebenfalls mahnend an seine *triuwe*²⁷¹.

Voller Tatendrang möchte Parzival, der *knappe tump*²⁷², Sigune helfen, doch verfällt er lediglich auf den Gedanken der Rache:

*dô sprach er 'niftel, mir ist leit
dîn kumber und mîn laster breit.
swenne ich daz mac gerechen,
daz wil ich gerne zechen.'
dô was im gein dem strîte gâch.*²⁷³

Doch Rache ist für Sigune keine Lösung, denn dafür ist ihr Leid viel zu innerlich erfahren, und Rache brächte nur neues Leid. Sie denkt überhaupt nicht an Vergeltung oder Rache für die geschehene Tat, sondern gibt sich ihrem grenzenlosen Schmerz hin. Sie sucht weder Tröstung im Gebet, noch nach der tieferen Ursache für ihr Schicksal. Sie ist mit ihrem Schmerz alleine, gibt sich ihm noch ganz hin, und doch ist ihr Handeln schon von Nächstenliebe gegenüber Parzival gekennzeichnet.

Ihre Reaktion auf den Verlust des geliebten Menschen ist, ihm auch weiterhin im Tod verbunden zu bleiben. Sie bejaht diese Liebe ganz und gar und sagt mit erschütternder Selbstverständlichkeit: *nu minne i'n alsô tôten*²⁷⁴. Um Parzival, der Rache nehmen will, nicht zu gefährden, weist sie ihm einen falschen Weg.

²⁷⁰Bumke, 1991, S. 279.

²⁷¹Vgl. Parz. 140, 1-2:

Du bist geborn von triuwen, daz er dich sus kan riuwen.

²⁷²Parz. 126, 19.

²⁷³Parz. 141, 25-29.

²⁷⁴Parz. 141, 24.

Sigune auf der Linde

Wie auch in der ersten Szene ist es die klagende Stimme Sigunes, die die zweite Begegnung einleitet. In den Zweigen einer Linde erblickt der vorbeireitende Parzival die klagende Jungfrau mit dem einbalsamierten Leichnam Schionatulanders im Arm und wiederum betont der Dichter, daß Sigune aufgrund ihrer großen Treue zu dem toten Geliebten diese Not und dieses Leid erfährt:

*vor im ûf einer linden saz
ein magt, der fuogte ir triwe nôt.
ein gebalsemt ritter tôt
lent ir zwischenn armen²⁷⁵*

*al irdisch triwe was ein wint,
wan die man an ir libe sach²⁷⁶*

hoert mër Sigûnen triwe sagn²⁷⁷

Sigunes Treue wird von Wolfram in den höchsten Tönen gelobt und als das charakteristische Merkmal ihres Wesens hervorgehoben. Wiederum bietet Parzival ihr seine ritterliche Hilfe an, doch diesmal erschöpft sich diese nicht mehr in einfachem Kämpfenwollen, wie bei der ersten Begegnung mit Sigune, sondern nun ist es ein durch Mitgefühl ausgelöstes ritterliches Dienstangebot.

*'frouwe, mir ist vil leit
iwer senelichiu arebeit.
bedurft ir mînes dienstes iht,
in iwerem dienste man mich siht.²⁷⁸*

Doch Sigune geht nicht weiter auf das Dienstangebot Parzivals ein, statt dessen beginnt sie den Tod Schionatulanders als Prüfung Gottes zu sehen, der diese *nôt* über sie gesandt hat:

*[...] nu prüeve nôt
die mir got hât an im gegeben,
daz er niht langer solde lebn.
er pflac manlicher güete
sîn sterben mich dô müete:
och hân ich sît von tage zu tage
fürbaz erkennet niwe clage.²⁷⁹*

²⁷⁵Parz. 249, 14-17. [Hervorhebung des Verfassers]

²⁷⁶Parz. 249, 24-25. [Hervorhebung des Verfassers]

²⁷⁷Parz. 253, 18. [Hervorhebung des Verfassers]

²⁷⁸Parz. 249, 27-30.

Sigune beginnt den Sinn im Tod ihres Geliebten zu begreifen. Das große Leid, das über sie gekommen ist, erfährt sie als persönliche Prüfung. Sie erkennt zwar, daß ihr Leid von Gott gesandt ist, doch überwiegt noch immer der große Schmerz um den Geliebten, und sie ist noch nicht fähig, sich über ihren Kummer zu erheben. Noch verharret sie Tag um Tag in der Klage um den geliebten Ritter - dem Charakter der Prüfung durch Gott weiß sie jedoch noch nicht zu begegnen, auch wenn sie ihn erkannt hat.

Sigune hat sich unter dem Eindruck des großen Leids so sehr verändert, daß Parzival sie anfangs gar nicht wiedererkennt. Ihre außerordentliche Schönheit und Jugend, die im *Titurel* gepriesen wurde, ist verschwunden, doch richtet sich ihr Leid nun nicht mehr selbstzerstörerisch gegen sich selbst²⁸⁰, sondern der tote Geliebte ist es allein, um den ihr ganzes Denken kreist. Als Parzival vorschlägt, den Toten zu begraben, beginnt Sigune zum erstenmal zu weinen. Sie vermag sich nicht von dem toten Geliebten zu trennen, der nun allein ihr Leben bestimmt und an dem allein sich ihre grenzenlose *triuwe* offenbaren kann. Der Leichnam des Ritters ist das einzige, an dem sich die Hingabe und Treue Sigunes widerspiegelt. Zum einen ist die Reaktion Sigunes Zeichen ihrer Treue über den Tod hinaus, zum anderen ist die Sigunefigur ohne Schionatulander nicht denkbar, denn ihre Wesensart der *triuwe* benötigt einen Bezugspunkt - Schionatulander. Darum vermag sie es auch nicht sich von ihm zu trennen (im Gegensatz zu Lunete aus dem *Iwein*²⁸¹, auf die Wolfram anspielt):

*diner herten geselleschaft
verdrüzze mich, solt ich die haben:
wir sulen disen töten man begraben.'
dô natzten d' ougen ir die wât.
ouch was froun Lûneten rât
ninder dâ bi ir gewesen.²⁸²*

Sigune hat allem höfischen Leben entsagt und gibt sich ganz und gar dem Kummer um den toten Geliebten hin. Aber obwohl Schionatulander der Mittelpunkt all ihres Denkens und all ihrer Trauer ist, so ist sie doch nicht blind für das Leid anderer. Sie zeigt echte Nächstenliebe, wenn sie gegenüber Parzival bemerkt, daß es etwas gäbe, das sie erfreuen könnte:

²⁷⁹Parz. 252, 20-26.

²⁸⁰Vgl. Parz. 138, 17-19:

*dâ brach frou Sigüne
ir langen zöpfe brüne
vor jämer úzer swarten.*

²⁸¹*Iwein*, 1786 ff. Insbesondere *Iwein*, 1802-1804:

*uns ist ein vrumer herre erslagen:
nû mac iuch got wol stiuren
mit einem alsô tiuren.*

²⁸²Parz. 253, 6-11.

[...] sol mich iht gevröun,
daz tuot ein dinc, ob in sîn töun
laezet, den vil trürgen man.²⁸³

In tief empfundenem Mitleid gedenkt sie des dahinsiechenden Gralskönigs Anfortas, ihrem Onkel, der von Gott mit einer qualvollen Krankheit für seine Verfehlungen bestraft wurde. Die Strafe Gottes, die auf dem Gralsgeschlecht lastet muß als hohe Aufgabe und Herausforderung an den Menschen betrachtet werden. Und Sigune, die in ihrer übergroßen *triuwe* inneren Anteil an dem Leid ihrer Familie nimmt, "ist trotz des eigenen tiefempfundenen Schmerzes zugleich von der Sorge um die Heilung des Gralskönigs erfüllt"²⁸⁴.

²⁸³Parz. 253, 19-21.

²⁸⁴Labusch, 1959, S. 19.

Sigune als Klausnerin

Als Parzival Sigune zum dritten Mal begegnet, findet er sie abgeschieden von der Welt in einer Klausur. Aus Liebe zu Gott und in ihrer Treue zu Schionatulander ist sie Jungfrau geblieben und entsagt allem irdischen Glück:

*er vant ein klôsnaerinne,
diu durch die gotes minne
ir magetuom unt ir freude gap.
wîplicher sorgen urhap
ûz ir herzen blüete alniuwe,
unt doch durch alte triuwe.²⁸⁵*

Sigune hat in der Klausur den Leichnam ihres Geliebten in einen Sarg gelegt und lebt im Gebet über den Sarg gebeugt. Obwohl es immer noch Schionatulander ist, um den sie trauert, hat sie ihr Leben doch dem Gebet und der Liebe zu Gott gewidmet. Wolfram betont wiederum Sigunes große *triuwe*, doch der Bezugspunkt ist nun nicht mehr allein der Leichnam. Der tote Schionatulander liegt in einem Sarg und Sigune hat sich zumindest ein Stück weit selbst distanziert (man vergleiche hierzu die Reaktion aus der zweiten Szene, als Parzival ihr dasselbe vorschlägt). Der Sarg des Geliebten hat nun schon vielmehr den Charakter eines Altars, über den gebeugt sie lebt und zu Gott betet:

*der helt lac dinne begraben tôt:
ir leben leit ûf dem sarke nôt.
Sigûne doschesse
hôrte selten messe:
ir leben was doch ein venje gar.²⁸⁶*

In der Einöde und in ihrer Zurückgezogenheit hat Sigune keine Möglichkeit, die Messe zu hören, und darum sucht sie in ihrem großen Kummer Trost im Gebet zu Gott. Dem ichbezogenen, selbstzerstörerischen Leid Sigunes²⁸⁷ folgt die Erkenntnis, daß es sich um eine Prüfung Gottes handelt, doch erst hier folgt dieser Erkenntnis auch das rechte Handeln. Sie scheint durch den Weg des Leids, in der Trauer um den toten Geliebten, den rechten Weg gefunden zu haben. Wiederum erkennt Parzival seine Kusine wie auch in der zweiten Begegnung nicht, denn ihre Jugend und ihre viel gepriesene Schönheit vergehen immer mehr. Sie hat sich ganz und gar der Klage hingegeben und versagt sich alle menschlichen Freuden:

²⁸⁵Parz. 435, 13-18.

²⁸⁶Parz. 435, 21-25.

²⁸⁷Vgl. Parz. 138, 17-19.

*ir dicker munt heiz rôt gevar
was dô erblichen unde bleich,
sît werltlich freude ir gar gesweich.
ez erleit nie magt sô hôhen pîn:
durch klage si muoz al eine sin.²⁸⁸*

Neben der Betonung des großen Leids sowie der großen Treue und Beständigkeit Sigunes hebt der Dichter eine entscheidende Besonderheit der Minne Sigunes, auf die schon im *Titurel* angespielt wurde, hervor, daß ihre Liebe nämlich bis über den Tod hinaus reicht²⁸⁹:

*Durch minne diu an im erstarp,
daz si der fürste niht erwarp,
si minnete sinen tôten lip.²⁹⁰*

Als äußeres Zeichen ihrer Verbundenheit mit Schionatulander trägt sie den Verlobungsring, den *mähelschaz*²⁹¹. Sie betont nochmals, daß sie ihn ihr ganzes Leben lieben werde und daß Schionatulander, der im ritterlichen Kampf in ihrem Dienst einen ehrenvollen Tod fand, vor Gott ihr Mann sei:

*Miner jaemerlichen zîte jâr
wil ich im minne gebn für wâr.
der rehten minne ich pin sîn wer,
wand er mit schilde und ouch mit sper
dâ nâch mit ritters handen warp,
unz er in mime dienste erstarp.
magetuom ich ledeclîche hân:
er ist iedoch vor gote mîn man.²⁹²*

Neben der schon fast stereotyp erscheinenden Betonung von Sigunes *triuwe* wird von Wolfram auch die große Liebesfähigkeit Sigunes hervorgehoben und hierbei direkt auf den *Titurel* angespielt. So taucht an dieser Stelle sogar der Begriff der *rehten minne* auf, wofür Sigune Garant sein soll. Sigune ist mit Schionatulander in rechter Ehe verbunden und bildet mit ihm eine Einheit.²⁹³ Als Zeichen dieser Ehe trägt sie Schionatulanders Ring, der nicht nur auf Erden, sondern auch vor Gott als Zeichen der rechtmäßigen Ehe dienen soll:

²⁸⁸Parz. 435, 26-30.

²⁸⁹Vgl. Tit. 4, 4 und Tit. 5, 4.

²⁹⁰Parz. 436, 1-3.

²⁹¹Parz. 439, 22.

²⁹²Parz. 440, 1-8.

²⁹³Vgl. Parz. 440, 17-20:

*ich pin hinne selbe ander:
Schîânatulander
ist daz eine, daz ander ich.*

*ob gedanke wurken sulen diu werc,
sô trag ich niender den geberc
der underswinge mir mîn ê.
mîme leben tet sîn sterben wê.
der rehten ê diz vingerlîn
für got sol mîn geleite sîn.
daz ist ob mîner triwe ein slôz,
vonme herzen mîner ougen vlôz.²⁹⁴*

So kommen wir erneut zu dem, was wir als Leitmotiv des *Titurel* erkannt haben, daß die Liebe Himmel und Erde umfaßt und dem Menschen den rechten Weg zu Gott weist.²⁹⁵ In der dritten Siguneszene wird zum ersten Mal auch die direkte Verbindung Sigunes mit dem Gral erwähnt. Sie gehört zum Gralsgeschlecht, aber im Gegensatz zu Trevrizent, der sich ebenfalls in die Einsamkeit zurückgezogen hat, wird Sigune durch Kundrie vom Gral ernährt. Die Nähe zum Gral steht wiederum als Zeichen für die Nähe zu Gott und der Erlösung durch Gott: *Si sprach 'dâ kumt mir vonme grâl mîn spîs dâ her al sunder twâl.*²⁹⁶

Nachdem Sigune verstanden hat, daß ihr Leben und ihr Leid eine Prüfung ist, widmet sie sich in vollkommener Hingabe dem Gebet. Die Treue zu Schionatulander und ihre rechte Ehe versteht sie als 'Faustpfand' vor dem Thron Gottes und hält in größter Treue daran fest. Die höfische Gesellschaft, das schöne, freudenreiche Leben in der Gemeinschaft ist ihr verschlossen, was durch den Verlust und Verfall ihrer äußeren Schönheit symbolisiert wird und in jeder der drei Szenen von neuem aufgegriffen wird. Das Leben in der höfischen Gesellschaft ist ihr nicht mehr möglich, denn alle irdische Freude ist in ihr verstummt²⁹⁷ und *durch klage si muoz al eine sîn*²⁹⁸. Sigunes Weg ist vorgezeichnet, es ist die Vollendung, die Aufhebung der Trennung der beiden Liebenden vor Gott. Dies ist allein im Tod möglich und Sigune geht diesen Weg folgerichtig im Gebet über den Sarg des toten Geliebten gebeugt.

²⁹⁴Parz. 440, 9-16.

²⁹⁵Vgl. Tit. 51, 2.

²⁹⁶Parz. 438, 29-30.

²⁹⁷Vgl. Parz. 435, 28.

²⁹⁸Parz. 435, 30.

Sigunes Tod

Parzival, der zum Gralskönig berufen worden ist, befindet sich mit Herzeloide auf dem Weg nach Munsalvaesche. Er fragt die ihn begleitenden Gralsritter nach der Klause Sigunes und diese antworten ihm:

[...] *'dâ wont ein magt
al Klagende ûf friundes sarke:
diu ist rehter güete ein arke.
unser reise gêt ir nâhe bî.
man vint si selten jâmers vrî.*²⁹⁹

Wiederum wird Sigunes *güete* und *triuwe* gepriesen und sie wird von Wolfram *rehter güete ein arke*³⁰⁰ genannt, doch der Tod hat Sigune schon ereilt. "In dieser Erlösung durch den Tod erfüllt sich Sigunes *magtuomliche minne*, indem ihre *triuwe* den Tod des Geliebten, der ja auch seine *triuwe* im Tod bewährt hat, überdauert und sie sich im Sterben in Gott mit ihm vereinigt."³⁰¹ Als Parzival mit seiner Gefolgschaft zur Klause kommt, findet er *Sigûnen an ir venje tôt*³⁰², Parzival läßt die Klause aufbrechen, den Sarg Schionatulanders öffnen und bestattet Sigune an der Seite ihres toten Geliebten:

*man leit si nâhe zuo zim dar,
Diu magtuomliche minne im gap
dô si lebte, und sluogen zuo daz grap.*³⁰³

Somit ist auf symbolische Weise die Vereinigung der beiden Liebenden im Tod vollzogen. Es wird klar, daß die Liebenden auf Erden wie in Gott vereinigt sind, und damit erfüllt sich hier Wolframs Forderung, daß Minne auch *ze himel ist reine für got ir geleite*³⁰⁴. Auch Sigunes Leben hat sich erfüllt - sie ist mit Schionatulander vereint und hat *der sêle ruowe*³⁰⁵ gefunden.

Dadurch daß Parzival die Erlösung bringt, wiegt er all das auf, was Sigune ihm Gutes getan hat. Ihr, die ihm mit echter Nächstenliebe und Mitgefühl den rechten Weg gewiesen hat, erweist er den letzten Dienst - er bettet sie an der Seite ihres Geliebten.

²⁹⁹Parz. 804, 14-18.

³⁰⁰Parz. 804, 16.

³⁰¹Rahn, 1958, S. 87.

³⁰²Parz. 804, 23.

³⁰³Parz. 804, 29-805, 2.

³⁰⁴Tit. 51, 2.

³⁰⁵Parz. 499, 30 und Wh. 403, 4.

2. Sigunes *triuwe*

In den *Titureffragmenten* wie auch im *Parzival* hebt Wolfram in besonderer Weise eine Eigenschaft Sigunes hervor, ihre *triuwe*. Die *triuwe* Sigunes reicht über den Tod ihres Geliebten hinaus und ist immer von neuem Quelle ihres Leids, denn sie hält trotz der großen *nôt* an ihr fest.³⁰⁶ Aus diesem außerordentlichen Wesenszug entspringt ihre Liebe zu Schionatulander. Den Zusammenhang zwischen *minne* und *triuwe* schildert Wolfram selbst mit den Worten:

*swem herzenlichiu triuwe ist bî,
der wirt nimmer minne frî,
mit freude, etswenn mit riuwe
reht minn ist wâriu triuwe.*³⁰⁷

Die *triuwe* Sigunes äußert sich in dem unbedingten Festhalten an ihrer Liebe zu Schionatulander, doch Sigunes Weg zur rechten, allumfassenden Minne ist lang, und sie erreicht ihn erst nach ihrer inneren Wandlung, die in den vier Siguneszenen aus dem *Parzival* dargestellt ist. An dieser Stelle soll diese Entwicklung nochmals in aller Kürze nachgezeichnet werden, denn "Wolfram hat die menschlichen Beziehungen, insbesondere die der Verwandtschaft, so ausgedehnt und vertieft, daß wir durch jede neue Begegnung, die eine Szene erschließt, zu immer tieferer seelischer Schicht des Helden vorzudringen glauben".³⁰⁸

Zum ersten Mal begegnet Parzival Sigune im *fôrest Brizljâne*, wo sie sich in "versteinertem Schmerz"³⁰⁹ selbstbezogen ihrer Trauer hingibt, das Leid ist so groß, daß sie sich selbst die Haare herausreißt und sich den Vorwurf macht: *ich hete kranke sinne, daz ich im niht minne gap*³¹⁰. Bei der zweiten Begegnung trauert Sigune noch in gleichem Maße um den Geliebten, doch hat die Szene etwas Gefäßteres, und sie versteht das Leid und die *nôt* als von Gott gegebene Prüfung, doch trotz dieser Erkenntnis ist der Kummer um den Toten noch überwältigend - sie kann sich von seinem Leichnam noch nicht trennen. Erst in der dritten Begegnung gelangt Sigune schließlich zu der Haltung, in der sie sich von Gott umfassen weiß - sie lebt in ständigem Gebet zu Gott, über den Sarg Schionatulanders gebeugt. Und bei der letzten Begegnung hat sie ihr Ziel, die Vollendung in Gott erreicht. Die vier Begegnungen mit Parzival zeigen vier Stufen ihrer inneren Entwicklung, und die vier sich steigernden Bilder der *triuwe* lassen ihr Schicksal erkennen.³¹¹

³⁰⁶Vgl. Parz. 436, 23-24.

³⁰⁷Parz. 532, 7-10.

³⁰⁸Labusch, 1959, S. 69.

³⁰⁹Ebenda, S. 44.

³¹⁰Parz. 141, 20-21.

³¹¹Vgl. Wolff, 1966, S. 550.

Die *triuwe* aber, die das Wesensmerkmal der Angehörigen des Gralsgeschlechts ist, hat ihren Ursprung in Gott. Gott ist nicht nur die Quelle aller *triuwe*, er ist selbst die *triuwe*. So äußert sich Trevrizent gegenüber Parzival:

*sit getriuwe ân allez wenken,
sit got selbe ein triuwe ist.*³¹²

Wie gezeigt worden ist, sind die Begriffe *triuwe* und *minne* aufs engste miteinander verwoben, so hat auch die Minne ihren Ursprung in Gott.³¹³ Sigunes Leben und Leiden ist durch die *wâre minn mit triwen*³¹⁴ in den Zusammenhang mit der Gralssippe gestellt. Als Einsiedlerin im Wald fühlt sie sich doch immer noch in inniger Verbundenheit mit dem Gralsgeschlecht, dem sie angehört. Sie leidet mit ihrer Familie an dem Fluch Gottes, der auf dem Gralskönig Anfortas und damit auf dem ganzen Geschlecht ruht. Wolfram schildert mit dem Gralsgeschlecht Menschen, "die aus tieferer religiöser Schicht und in stärkerer Spannung zur Welt leben, die daher in ihren Anlagen und Tugenden ausgezeichnet sind, die aber auch in schwerere Schuld fallen als die Ritter des Artuskreis"³¹⁵.

Die Worte zu Anfang des *Titurel*: *jâ, muoz al mîn geslâhte immer wâre minn mit triwen erben*³¹⁶ bewahrheitet sich in der Gralssippe Titurels. Fünf Kinder hat dessen Sohn Frimutel: Trevrizent, Anfortas, Schoysiane, Herzeloide und Repanse de Schoye³¹⁷ und diese sind alle in einer Gemeinschaft des Leids verbunden, die sie wegen ihrer großen *triuwe* tragen.

Der Gralskönig Anfortas leidet aufgrund einer alten Schuld, die er als junger Ritter auf sich geladen hat, da er Liebe außerhalb des Keuschheitsgebots suchte.³¹⁸ Repanse trägt mit am Leid ihres Bruders, und Trevrizent hat der höfischen Welt und allen Freuden entsagt, um als Einsiedler für Anfortas Buße zu tun. Herzeloide hat sich in mütterlicher *triuwe* und aus Trauer über den Tod Gahmurets in die Einöde von Soltane zurückgezogen, um hier ihren Sohn Parzival aufzuziehen.³¹⁹ Schoysiane, die Gattin Kyots, ist bei der Geburt Sigunes gestorben, und nun lebt auch Sigune als Einsiedlerin in großer *nôt* im Gebet über dem Sarg ihres Geliebten. Parzival irrt viele Jahre in der Wildnis umher, auf der leidvollen Suche nach dem Gral und in Sehnsucht nach der geliebten Condwiramurs.

Sigune und Parzival verbindet die Zugehörigkeit zum Gralsgeschlecht und damit tragen beide das Wesensmerkmal der *triuwe*, der Nächstenliebe und des Mitleids. "Jeder, der zu

³¹²Parz. 462, 18-19.

³¹³Vgl. Parz. 466, 1.

³¹⁴Tit. 4, 4.

³¹⁵Labusch, 1959, S. 69.

³¹⁶Tit. 4, 4.

³¹⁷Vgl. Parz. 251, 1-20; Parz. 476, 12-478, 6 und Tit. 9 ff.

³¹⁸Vgl. Parz. 472, 29-30.

³¹⁹Zur Frage der Parallelität der beiden Frauengestalten Sigune und Herzeloide vergleiche Ingeborg Giese, Sigune, Untersuchung zur Minneauffassung Wolframs von Eschenbach. Rostock 1952, S. 48.

dieser Sippe gehört, vermag den anderen zu verstehen, obwohl und weil er selbst ein Leidender ist, er vermag gerade darum in innigem Mitgefühl an seinem Leiden teilzunehmen.“³²⁰ Damit sieht sich der Einzelne zugleich in den großen Zusammenhang der Sippe gestellt, er ist durch seine Geburt in seinem Wesen vorgeprägt. "Jeder hat seinen Weg zu gehen, aber nie ist es ein Weg des auf sich selbst gestellten Einzelnen, sondern ein Weg der Sippe.“³²¹

Wenn man diese Tatsache der Prädestination des einzelnen aus dem Gralsgeschlecht oder der Vorprägung der Wesensmerkmale anerkennt, so muß es doch stark verwundern, daß diese Tatsache in der Forschung ohne jegliche Resonanz geblieben ist. Sie ist für die immer wieder aufgeworfene Frage der persönlichen Schuld Sigunes richtungsweisend - doch hierzu später.

Sigunes Wesensmerkmal der *triuwe* zeigt sich gerade in der *helfe* gegenüber ihrem Vetter Parzival, sie "nimmt entscheidenden Einfluß auf die innere Reife Parzivals"³²², der ihr dreimal an den wichtigen Stationen seines Lebens begegnet.

Sie zeigt Erbarmen und weist ihm den falschen Weg, um sein Leben zu bewahren; sie stößt Parzival aber auch nach seiner schweren Verfehlung aus dem Familienverband aus und "beweist gerade durch den Fluch ihre echte *triuwe*, die sich in Härte und Strenge äußern muß"³²³. Dem Suchenden weist sie schließlich die *rehte verte*, die ihn zum Gral und zu Gott führt. "*Rehter güete ein arke*, Hort und Inbegriff aller Güte nennt der Dichter am Ende die so Geläuterte, die Parzival, nunmehr zum Gralskönig erhöht, bei der letzten Begegnung tot in der Klause findet."³²⁴

³²⁰Labusch, 1959, S. 70.

³²¹Ebenda, S. 70. Vgl. hierzu auch Julius Schwietering, Die deutsche Dichtung des Mittelalters. Potsdam 1940, S. 164.

³²²Labusch, 1959, S. 71. Vgl. hierzu auch Giese, 1952, S. 21 ff. sowie S. 34 ff.

³²³Labusch, 1959, S. 77.

³²⁴Könneker, 1965, S. 27.

3. Wolframs Minnebegriff

Es wurde schon darauf hingewiesen, wie eng *rehte minne* und *wariu triuwe* in der Gestalt Sigunes ineinander verwoben sind und wie prägend diese Wesensart für ihren Lebensweg sein wird. In der Untersuchung der *Titurel*-fragmente war der Schluß gezogen worden, daß die Problematik der Sigunegestalt in ihrem Verhältnis zur Minne liegt. Der Vorwurf, den sich Sigune im *Parzival* macht, sie hätte in ihrer Liebe versagt, unterstützt diese Ansicht.³²⁵

Die Komplexität des Wolframschen Minnebegriffs war zum Teil schon hervorgehoben worden, und an dieser Stelle soll diese Frage abgeschlossen und der Bezug zwischen der Minneproblematik und der Gestalt der Sigune hergestellt werden - die Frage lautet, wo Sigune in bezug auf ihre Minne zu Schionatulander versagt hat. Minne äußert sich in Treue, Nächstenliebe, in gesellschaftlicher Konvention, im Minnedienst, in der Zuneigung zum Geliebten und auch in der Liebe zu Gott.

Sigunes Lebensgeschichte verkörpert durch ihrer Liebe zu Schionatulander in den verschiedenen Lebensabschnitten drei zu unterscheidende Möglichkeiten der Minne.³²⁶ Sigunes Herkunft und Geburt wird in den Zusammenhang der *"art-Minne"*³²⁷ ihres Geschlechtes und der Sippe gestellt, ihr Leben am Hof und die Liebe zu Schionatulander ist von den Formen der *hohen minne* geprägt und schließlich wendet Sigune sich in der Trauer um den Geliebten zur *gotes minne* hin.

In den ersten Strophen des *Titurel* wird das Wesen des Gralsgeschlechts mit den Worten charakterisiert, daß sich *wäre minn mit triwen erben*³²⁸ werde. Die Fähigkeit zur wahren Liebe und zur beständigen Treue gegenüber dem Nächsten ist den Angehörigen des Gralsgeschlechts in außerordentlichem Maße zu eigen. Die Fähigkeit zur *triuwe* und zur *minne* ist bei Sigune durch ihre Geburt und ihre Abstammung angelegt, doch bedarf diese Veranlagung auch der Vervollkommnung zur *gotes minne*. So ist *wäre minn mit triuwen* "der im Sinne göttlicher Ordnung durch Einsicht gerichtete Liebeswille des Ich zum Du, eben die im religiös-ritterlichen Bereich geltende Minne"³²⁹. Doch bedarf diese Anlage der höfischen Erziehung und Ausbildung, damit der aus der *gotes minne* Strebende zur *gotes minne* hinstrebt - denn "überall wo Liebe ist, ist sie Liebe zu Gott"³³⁰. Und so ist der Weg des einzelnen aus der Gralssippe vorgezeichnet, vom Gral muß der Weg wieder zum Gral führen.³³¹ Bei Sigune ist es gerade diese Anlage, die *"art-*

³²⁵Vgl. Parz. 141, 20-21.

³²⁶Vgl. hierzu Giese, 1952, S. 24 ff. Giese stellt die Sigunedichtung Wolframs ganz unter das Thema der Minneproblematik. Vgl. hierzu ebenfalls Dick, 1992, S. 400 ff. der sich mit der Komplexität des Wolframschen Minnebegriffs auseinandersetzt.

³²⁷Giese, 1952, S. 24.

³²⁸Tit. 4, 4.

³²⁹Giese, 1952, S. 25.

³³⁰Walter Johannes Schröder, Grundzüge eines neuen Wolframbildes. Forschungen und Fortschritte 26, Nr. 13/14, 1950, S. 176.

³³¹Vgl. Giese, 1952, S. 26.

minne", die die größte Rolle spielt, denn Wolfram zeigt an ihr den Weg der *magetuomlichen minne* auf.

Im zweiten *Titurel*fragment wird ausführlich der Reifungsprozeß der beiden Liebenden in der höfischen Gesellschaft aufgezeigt. Sigune ist die *frouwe*, die nach den höfischen Regeln den Ritter zum Minnedienst verpflichtet und diesem *genâde* gewährt. Schionatulander erarbeitet sich durch seinen *dienest* und *strît* seine Stellung im rechten Minneverhältnis und erlangt so das Ansehen in der höfischen Gesellschaft. Sigune und Schionatulander *minnen* beide mit *urloube*, also ausdrücklich mit Anerkennung der höfischen Gesellschaft, die durch Herzelayde und Gahmuret vertreten wird. Nach den Maßstäben der höfischen Gesellschaft ist an der Abenteuerfahrt und auch an der Suche nach dem Brackenseil "von den Regeln der Minne her gesehen nichts auszusetzen"³³². Desto erstaunlicher ist es, daß gerade aus diesem so regelhaften Verhalten das größte Unheil entsteht. Schionatulander ereilt im ritterlichen Zweikampf der ehrenhafte Tod und er hat damit den Erwartungen der *hohen minne* Genüge getan, denn durch das Ende Schionatulanders, der aus ritterlichem Geschlecht stammt, kehrt dieser doch wieder in die höfische Sphäre zurück. Doch ganz anders Sigune, denn ihr ist durch ihre Abstammung aus dem Gralsgeschlecht der Weg hin zum Gral, hin zur *gotes minne* vorgezeichnet und den Weg des Leids geht sie ihr ganzes Leben.

Doch aus welchem Grund versagen die beiden? Wolfram klagt im ersten *Titurel*fragment: *Owê des, si sint noch ze tump zu solher angst*³³³, und dieser Gedanke taucht in variiert Form noch zweimal auf.³³⁴ Die beiden Kinder sind noch zu jung, noch nicht *starc an sinem sinne*³³⁵, sie wissen noch nicht um das Wesen der Minne. Sie kennen schon die Regeln der höfischen Liebe, doch fehlt ihnen noch der *sin*, das Gerichtetsein der Liebe auf etwas Höheres. Dieser wird jedoch erst durch Erziehung und Belehrung ausgebildet. Wie schon gezeigt wurde, ist ein Zusammenwirken von natürlicher Anlage und höfischer Erziehung notwendig, um zur rechten Minne zu gelangen.

Schionatulanders Streben und Liebeswerben bleibt unproblematisch, er hat schon von der Form der *hohen minne* durch Anpflise erfahren, und durch den Minnedienst, den er an der Seite Gahmurets im Orient leistet, erfüllt er die Anforderungen, die an den höfischen Ritter gestellt werden, und gelangt so zu tieferer Einsicht in das Wesen der Minne. Auch die Suche nach dem Brackenseil ist in seinen Augen und im Rahmen der *hohen minne* gerechtfertigt.

Anders hingegen Sigune, ihr fehlt es nicht an *gotem willen*³³⁶ und ihr *triuwe* ist immer *âne wanc*, aber es fehlt ihr an Einsicht, obwohl ihre Rede *wîse* ist.

"Ihrer Minne fehlt der höhere Bezug zu Gott und damit ist sie auch im Weltlichen nicht in Ordnung"³³⁷, denn *minne hât ûf erde hûs: und ze himel für got ir geleite*³³⁸ und beides

³³²Ebenda, S. 27.

³³³Tit. 48, 1.

³³⁴Vgl. Tit. 49, 1 und Tit. 127, 1.

³³⁵Tit. 47, 3.

³³⁶Tit. 170, 2.

gehört untrennbar zueinander. "In dem zweiten *Titurel*fragment erwächst aus dem Nicht-Sein Sigunes ihrer beider Verhängnis. Sigune schickt Schionatulander auf die Suche nach der rechten Minnelehre, die dem Brackenseil eingeschrieben, ihr mit diesem verloren ging, bevor sie sie ganz lesen konnte, d. h. bevor sie um die rechte Form der Minne wußte!"³³⁹

Das Verhängnis ist, daß das rechte Verhältnis zwischen der hohen Anlage zur rechten Minne und der hohen Minne noch nicht besteht, da hohe Minne aber ohne Wissen um die dahinterstehende Liebeskraft Gottes zur bloßen Form verkommt, mündet der *Titurel* in der Katastrophe.

Nach dem Tod Schionatulanders lebt Sigune zurückgezogen von der höfischen Welt, sie ist Leidende und Minnende zugleich. In der Minne um den toten Geliebten vollendet sie nun die *wäre minn mit triuwen* in der *gotes minne*. Sigunes Erkenntnisprozeß wird durch ihre Einsicht, ich *hatte kranke sinne, daz ich im niht minne gap*, eingeleitet. Sie erkennt, daß ihr Schicksal eine göttliche Fügung und Prüfung ist³⁴⁰, und aus ihrer *triuwe* zu dem Toten hält sie an ihrer Liebe fest, und hieraus folgt täglich neues Leid. Ihr *magtuom* stellt sie ganz in den Dienst Gottes, und als Klausnerin verharrt sie im Gebet und in Buße. Vor Gott ist sie mit dem toten Schionatulander in der Ehe verbunden und ihre Erlösung durch den Tod bringt ihre endgültige Vereinigung mit Schionatulander in Gott - Parzival legt die tote Sigune in den Sarg des Geliebten.

Sigunes Weg führt aus der natürlichen Veranlagung der *triuwe* über die *höhe minne* der höfischen Gesellschaft hin zur alles umfassenden *gotes minne*.

Noch einmal sei der allumfassende Charakter der *minne* mit den Worten aus dem *Titurel* beschrieben, für deren Verwirklichung Sigune beispielhaft steht:

*Diu minne hât begriffen daz smal und daz breite.
minne hât uf erde hūs: und ze himel ist reine für got ir geleite.
minne ist allenthalben, wan ze helle.
diu starke minne erlamet an ir krefte, ist zwîfel mit wanke ir geselle.*³⁴¹

Die Liebe ist in ihren verschiedenen Formen schlechthin die Kraft des Guten und damit ein Widerspiel des Bösen. Wolfram unterscheidet nicht zwischen irdischer und himmlischer Liebe, es ist ein und dieselbe Kraft, die den Menschen zum Guten lenkt.³⁴²

Auch hier sei auf den *Parzival* verwiesen - man erinnert sich, wie Trevrizent über die Frauenliebe sagt, daß sie die Kraft habe, den Menschen aus der Hölle zu befreien.³⁴³ "Die

³³⁷Giese, 1952, S. 28.

³³⁸Tit. 51, 2.

³³⁹Giese, 1952, S. 29.

³⁴⁰Vgl. Parz. 252, 20-21.

³⁴¹Tit. 51, 1-4.

³⁴²Vgl. hierzu Ruh, 1989, S. 510 f.

³⁴³Vgl. Parz. 468, 1-9. Es ist der in der Forschung bislang wenig gewürdigte Verdienst Herbert Kolbs, den Begriff der höfischen Minne mit dem der Gottesliebe in Zusammenhang zu bringen. Der Verfasser erarbeitet die enge

Liebe ist [...] eine Kraft, die von Gott gegeben ist und sie kann sich in ihrer Reinheit, als *lüterliche minne*, in besonderer Klarheit offenbaren.“³⁴⁴ Die *magtuomliche minne* Sigunes gibt uns Wolfram als das Thema des *Titurel* an³⁴⁵ und doch ist genau das der Punkt, an dem Sigune (scheinbar) scheitert und der ihr Schicksal bestimmt.

Sigunes Versagen ist ein Versagen bezüglich der rechten Minne, im umfassenden Sinn des Wolframschen Minnebegriffs. Sigunes Charakter ist, wie gezeigt worden war, vom Autor problematisch angelegt und gipfelt in der Selbstanklage der trauernden Sigune: *ich hete kranke sinne, daz ich im niht minne gap*. Aus diesem Mangel an rechter Minne geht Sigune den Weg "von kindlicher Unerfahrenheit über Weltbildung und Verschuldung zu schwer erkaufter Reife"³⁴⁶.

In der Gestalt Sigunes spiegelt sich der christliche Liebesgedanke wider, die irdische und sinnliche Liebe wird in der geistlichen Liebe sublimiert - so ist Minne immer ein "Schweben zwischen Agape und Eros"³⁴⁷. "Und wie seit Augustinus der christliche Liebesgedanke als sich stufenweise vom Eros, der begehrenden Selbstliebe, zur Agape, der sich uneigennützig schenkenden Liebe, läuternd gedacht wird [...], so wird auch im Minnedienst ein Läuterungsprozeß von der nur begehrenden Minne bis zum Erfüllungfinden des Minnenden im bloßen verzichtenden Dienen sichtbar."³⁴⁸

Zusehends ist die Betrachtung der Sigunegestalt in den Bereich christlicher Schuld- und Sühneproblematik geraten, dadurch daß hier der Minneweg als "Läuterungsprozeß" bezeichnet wird. Da in allen Untersuchungen über Wolframs Sigunegestalt aus dem *Titurel* und dem *Parzival* versäumt wurde, die Problematik der Gestalt und die Frage persönlicher Schuld auf eine theologische Basis zu stellen, so soll dies an dieser Stelle getan werden.

Unverständlicherweise wird in bezug auf die zentrale Frage der Schuld Sigunes ohne angemessene, also mittelalterlich-theologische Grundlage gearbeitet und bewußt oder unbewußt ein moderner, auf der Freiheit der Willensentscheidung beruhender Schuldbegriff verwandt. Darüber hinaus wird die Frage nach der Prädestination oder Vorprägung durch die Sippe, wie sie in den ersten Strophen des *Titurels* anklingt, außer acht gelassen, obwohl auch sie bezüglich einer zu stellenden Schuldfrage von besonderer Wichtigkeit ist.

Verwandtschaft von Frauen- und Gottesliebe. Vgl. Herbert Kolb, *Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik*. Tübingen 1958.

³⁴⁴Wolff, 1966, S. 556.

³⁴⁵Vgl. Tit. 37, 4.

³⁴⁶Wolff, 1966, S. 557.

³⁴⁷Günther Müller, *Gradualismus*, DVJLG 2, 1924, S. 709. Vgl. hierzu ebenfalls Rahn, 1958, S. 36.

³⁴⁸Giese, 1952, S. 7.

VI. KAPITEL

DIE FRAGE NACH DER SCHULD SIGUNES IM SPIEGEL MITTELALTERLICHER THEOLOGIE

Wenn Sigune auf dem Hintergrund des Gralsgeschlechts und damit ihrer Sippe und ihrer *art* zu sehen ist, so stellt sich die Frage von persönlicher Schuld nicht in unserem heutigen, modernen Sinn, der Freiheit des einzelnen, eigenverantwortliches Handeln und Selbstbestimmtheit voraussetzt. Wer hier, von diesem "modernen" Gesichtspunkt aus, die Frage nach Schuld oder Unschuld des einzelnen stellt, muß das Ziel verfehlen und kann der Tiefe der theologischen Frage, wie sie das Mittelalter stellt, nicht gerecht werden.

Wer an die tragische Gestalt Sigunes die moderne Meßlatte des heutigen Schuldverständnisses aufgrund der Freiheit des Individuums legt, vermißt sich automatisch. Wenn man den *Titirel* auch als religiöse Dichtung begreift, was mit der Einbeziehung des Grals in die Tradition der höfischen Dichtung auf der Hand liegt, dann muß die Argumentation bezüglich der theologischen Frage von Schuld und Sühne, auf dem Fundament der mittelalterlichen Theologie stehen.

Wer durch die Geburt prädestiniert ist, dessen Weg und Handlungsspielraum in der Welt sind vorgezeichnet und damit stellt sich die Frage nach Schuld oder Unschuld des einzelnen auf andere Weise - eine Tatsache der, wie ich zu sehen glaube, die Forschung in bezug auf Sigune bis heute nicht gerecht geworden ist.

Nur einmal ist der Versuch unternommen worden, den Lebens- und Leidensweg Sigunes als christlichen Weg durch Erbsünde und Sünde hin zur Umkehr zu Gott zu erklären: "Es ist Geschick des Menschen, seine unabänderliche Gegebenheit, als Erbsündiger sich immer tiefer in Schuld verstricken zu müssen, um zur Erfahrung seiner Sündhaftigkeit kommen und die Umkehr zu Gott beginnen zu können"³⁴⁹ - doch über die theologische Grundlage für diese Annahme erfährt der Leser nichts.

³⁴⁹Giese, 1952, S. 58.

1. Die Sündenlehre des Augustinus

Sünde, Schicksal und Schuld sind drei Hauptprobleme der christlichen Theologie, die uns mit Wolfram auch in der deutschen Literatur des Mittelalters begegnen. Bei der nun folgenden Untersuchung soll der Ursprung allen Übels, des *malum* näher untersucht werden, und zwar wie es der Kirchenvater Augustinus deutet. Hierbei muß betont werden, daß das Werk des Augustinus keineswegs eine Einheit bildet, sondern daß von einer "Entwicklung des Denkens"³⁵⁰ bei Augustinus gesprochen werden muß. Flasch unterscheidet in seiner Einführung drei Phasen dieser Entwicklung bei Augustinus (Geworfensein - Freiheit - Gnade).

In der Frühphase geht Augustinus als Verfechter des Manichäismus von dem "Geworfensein" des Menschen durch Gott aus. Die Welt ist streng dualistisch in zwei gegensätzliche Weltprinzipien unterteilt: "einem Reich des Lichtes steht jetzt das Reich der Finsternis gleichmächtig gegenüber"³⁵¹. Der Gott dieser Welt und der Gott des Lichtes liegen im Kampf, wobei jeder Mensch von Geburt an entweder dem einen oder anderen Reich angehört. Um 390 ist der erste Wendepunkt im Denken des Kirchvaters mit *De libero arbitrio* zu datieren. Augustinus will nun die Freiheit des Willens gegen die Manichäer beweisen. Er geht davon aus, daß das Böse kein Naturbestand sei, sondern ein Werk des freien Willens des Menschen - der Mensch sei frei, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden. "Mit Pathos betont er gegen die Manichäer, die Freiwilligkeit jeder Sünde sei eine apriorische Annahme, die jeder Geist von seinem göttlichen Ursprung her in sich trage."³⁵² Die *Quaestiones ad Simplicianum* (396) markieren im Denken des Augustinus einen weiteren Wendepunkt - in dieser Schrift interpretiert er zum ersten Mal die Gnadenlehre des Paulus radikal.³⁵³ Nach Augustinus kommt es nicht auf unseren freien Willen an Gutes zu tun, sondern auf die Gnade Gottes, die er uns keineswegs deshalb zuteil werden läßt, weil er unseren künftigen guten Willen oder unseren Glauben vorhersieht. "Hatte er vorher geglaubt, es sei die Sache des freien Menschen, sich zum Glauben zu entschließen, so lehrt er nun, der Glauben entstehe in uns allein durch die Gnade, ohne unser Zutun. Bevor uns die Gnade geschenkt wird, ist unser Wille nicht frei; denn die Menschheit hat durch den Fall Adams den freien Willen verloren; er hat nur die Freiheit, das Böse zu tun."³⁵⁴ Augustinus versucht, den freien Willen und die Gnade zusammenwirken zu lassen - wem die Gnade zuteil wird, der verliert den freien Willen nicht. Der einzelne Mensch ist sich jedoch seines Heils nie gewiß, denn nur wenigen Menschen wird die Gnade Gottes zuteil - die Mehrheit der Menschen ist verdammt. Dies liegt in den Augen Augustins an der Erbsünde, die die Masse der Menschen zum Unheil prädestiniert. Jeder Mensch trägt die Erbsünde, die durch Adam in die Welt gekommen

³⁵⁰Kurt Flasch, Augustin, Einführung in sein Denken. Stuttgart 1994, S. 3.

³⁵¹Ebenda, S. 28.

³⁵²Ebenda, S. 100.

³⁵³Vgl. ebenda, S. 173.

³⁵⁴Ebenda, S. 181.

ist, und nur wenige werden durch die Gnade Gottes aus diesem Zustand erhoben - nur im ersten Menschen war die vollkommene Freiheit angelegt. Durch die Sünde Adams ist jeder Mensch Sünder und verdient deswegen Strafe; die göttliche Erwählung ist reine, unergründliche Barmherzigkeit. Die Sünde ist damit nicht allein Sache des Willens, sondern sie ist vorhanden aufgrund seiner Abfolge von Adam. Die Gnade zerstört aber die Freiheit nicht, denn dies bedeutet nur, daß der Berufene auch das Gute aus freien Stücken will. "Die Gnade wirkt unwiderstehlich, die menschliche Freiheit ist kein selbsttätiger Weg zum richtigen, zum seligen Leben mehr."³⁵⁵ Für die meisten Menschen ist es sinnlos, das Gute zu wollen, da jedoch der Einzelne jedoch nicht weiß, ob er zu den Berufenen gehört, muß er sich allemal anstrengen Gutes zu tun. Es zeigt sich, daß das Werk des Augustinus kein streng in sich geschlossenes Gedankengebäude darstellt, sondern Zeichen einer lebenslangen Entwicklung ist, an deren Ende die Gnade Gottes über der Freiheit des Einzelnen steht.

Maurers Erörterungen zum *malum* bei Augustinus sollen im folgenden als Grundlage für die Erörterung der Schuldfrage Sigunes dienen.³⁵⁶ Hierbei dürfen die Gedanken des Augustinus und seine Werke - wie bereits betont - nicht als direkte Vorlage und 'Quelle' der mittelhochdeutschen Literatur Wolframs gesehen werden. Dieser wurde gewählt, weil, so Maurer, „die Gedanken Augustins in der gesamten Theologie der Zeit der von uns untersuchten Dichtungen wirksam gewesen sind; weil er die Grundgedanken ausgesprochen und in einer Weise formuliert hat, die für die gesamte Folgezeit maßgebend geblieben ist und als Grundlage für ihre Deutungen und Erörterungen gedient hat“³⁵⁷.

Nicht die Einwirkungen einzelner Theologen und Strömungen der Zeit auf die höfische Dichtung ist an dieser Stelle der Interpretation von Bedeutung, sondern allgemeingültige, durch Augustinus geprägte Grundauffassungen der Theologie bezüglich der Hauptfragen von Sünde, Schicksal und Schuld³⁵⁸ - "von bewußter und systematisch angewandter Kenntnis durch Wolfram braucht davon keine Rede zu sein"³⁵⁹.

Da in der höfischen Dichtung der staufischen Gesellschaft zum ersten Mal "im scheinbar rein ritterlichen Bereich Fragen der Lebensbewältigung nicht nur als weltlich-ritterliche, sondern auch als spezifisch religiöse Fragen aufgefaßt und dargestellt"³⁶⁰ werden, muß als interpretatorische Grundlage die Theologie der Zeit, die den Laiendichtern bekannt war, herangezogen werden - allen voran Augustinus.

³⁵⁵Vgl. ebenda, S. 207.

³⁵⁶Vgl. Friedrich Maurer, Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den Epen der staufischen Zeit. Bern 1951.

³⁵⁷Maurer, 1951, S. 85.

³⁵⁸Vgl. ebenda, S. 146. Vgl. auch Wolfgang Mohr, Parzivals ritterliche Schuld. WW 2, 1951/52, S. 148-160. Wieder in: Der arthurische Roman. Hrsg. von Kurt Wais. Darmstadt 1970, S. 332-354, hier S. 340.

³⁵⁹Peter Wapnewski, Wolframs *Parzival*, Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1955, S. 80. Vgl. auch Joachim Bumke, Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945. München 1970, S. 176.

³⁶⁰Walter Blank, Mittelalterliche Dichtung oder Theologie? Zur Schuld Parzivals, ZfdA 100, 1971, S. 133.

Der Grundbegriff der Augustinischen Theologie bildet das *malum*, das allgemeine Übel, welches auch die Sünde umfaßt. All das, was der Mensch für gewöhnlich als irdisches Leid und Übel auffaßt, die *mala temporalia*, sind für Augustinus, da nur zeitlich, nur von geringer Bedeutung für den Christen: „Bis dahin aber lernen wir mit Gleichmut Übel ertragen, die auch Gute zu erdulden haben, und kein großes Gewicht legen auf Güter, die auch den Bösen zuteil werden“³⁶¹. In *De civitate dei* steht, „daß man alle Arten leiblicher Übel für den Gottes würdigen Glauben und für die Vortrefflichkeit der Wahrheit zu ertragen habe“³⁶². Der Sinn des Leids liegt allein in der Prüfung des Menschen und ist als Mahnung Gottes an den Menschen zu verstehen.³⁶³

Für Augustinus ist alles von Gott geschaffen und hat mehr oder weniger Teil am Guten, am Sein. Gott allein als das höchste Sein ist vollkommen gut, alles Geschaffene ist mehr oder weniger gut: „er gab den Dingen, die er aus nichts erschaffen hat, das Sein, jedoch nicht das Sein auf höchste Weise, wie er selbst ist; und zwar gab er den einen mehr davon, den anderen weniger und ordnete so stufenweise die Naturen der Wesen“³⁶⁴.

Hier stellt sich nun die Frage nach Gott als dem Urheber des Bösen, als *auctor mali*; inwiefern also Gott selbst nicht nur das Böse zuläßt, sondern selbst schafft. An verschiedenen Stellen betont Augustinus, daß Gott nicht *auctor mali* ist, soweit das *malum* nicht auf dem *peccatum* des Menschen beruht.³⁶⁵ Das *malum* entspringt dem *peccatum*, der willentlichen Sünde des Menschen und beruht damit allein auf der freien Willensentscheidung, so heißt es: „Und nachdem wir sorgfältig alle Einwände erwogen hatten, kamen wir überein, daß das Böse keinen anderen Entstehungsgrund hat als die freie Entscheidung des Willens“³⁶⁶.

Das einzige wirkliche Übel ist für Augustinus die willentliche und bewußte Sünde des Menschen.³⁶⁷ Doch das *peccatum* ist nicht das einzige Übel, sondern Augustinus unterscheidet zwei Arten des Übels, *duo genera mali*: einmal durch das Sündigen, *peccatum*, und zum anderen durch die Sündenstrafe, *poena peccati*, verursachtes *malum*. Die beiden *mala* sind nach ihrer Herkunft zu unterscheiden: das *malum* als *peccatum* geht auf die freie Willensentscheidung des einzelnen zurück und ist dem

³⁶¹Übersetzung nach Schröder, 1916, S. 263. *De civitate dei* 20, 2: *Nunc autem et mala aequo animo ferre discimus, quae patiuntur et boni, et bona non magnipendere, quae adipiscuntur et mali* (CSEL 40, 2, 426).

³⁶²Übersetzung nach Schröder, 1914, S. 135. *De civitate dei* 10, 32: *per quos ostenderetur omnia corporalia mala pro fide pietatis et commendatione veritatis esse toleranda* (CSEL 40, 1, 505).

³⁶³Vgl. *Epistolae* 210, 1: *nam res prospera donum est consolantis, res autem adversa donum est admonentis dei* (CSEL 57, 354).

³⁶⁴Übersetzung nach Schröder, 1914, S. 204. *De civitate dei* 12, 2: *Rebus, quas ex nihilo creavim, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius; aliis minus; adque ita naturas essentialium gradibus ordinavit* (CSEL 40, 1, 569).

³⁶⁵Vgl. *De moribus Manichaeorum* II, 2, 3: *Quocirca cum in catholica dicitur omnium naturarum atque substantiarum esse auctorem deum, simul intelligitur [...] non esse deum auctorem mali. Qui enim potest ille, qui omnium quae sunt causa est, ut sint, causa esse rurus, ut non sint id est, ut ab essentia deficient et ad non esse tendant?* (CSEL 90, 90).

³⁶⁶Übersetzung nach Perl, 1976, S. 37. *Retractationes* 1, 9, 1: *Et quoniam constitit inter nos, diligenter ratione discussa, malum non exortum nisi ex libero voluntatis arbitrio [...]* (CSEL 36, 47).

³⁶⁷Vgl. *Contra Fortunatum Manichaeum* 15: *malum nullum aliud est praeter peccatum* (CSEL 25, 91).

Wirkungsbereich Gottes entzogen; das *malum* als *poena peccati*, als Sündenstrafe, stammt allein von Gott.³⁶⁸

Somit rührt das Übel oder das Böse in der Welt entweder direkt von der Sünde des Menschen oder es ist Strafe Gottes für begangene Sünde, wobei hier angemerkt werden muß, daß durch die Ursünde, das *malum* als *poena peccati* erst in die Welt kam. Damit ist auch jener Aussage: *malum nullum aliud est praeter peccatum* nicht widersprochen, denn der Ursprung und Ursache des Bösen liegen in der Sünde.³⁶⁹ Ausgangspunkt und Agens alles Bösen ist die erste, auf dem freien Willen beruhende Sünde. "Der Wille und zwar der falsche Willensentscheid ist letztlich die Sünde und damit die Ursache des *malum* allgemein"³⁷⁰, doch gibt es, wie oben schon angedeutet wurde, auch *mala*, die von Gott kommen³⁷¹. Dieses *malum*, das von Gott herrührt, ist die Strafe für die Erbsünde der Menschen und damit gerecht.³⁷²

Durch die *poena* versteht es Gott, den Menschen zum Guten zu bewegen: „denn er, der mit vorsehender Weisheit und allmächtigem Willen jedem das Seine zuteilt, weiß sich nicht nur der Guten, sondern auch der Bösen zum Guten zu bedienen“³⁷³. Durch das *malum*, das auf der *poena peccati* beruht, ist es Gott in seiner Gnade möglich, den Menschen vom *malum* frei zu machen.³⁷⁴

Worin liegt aber nun der Antrieb des einzelnen zu sündigen? In einer seiner frühen Schriften nimmt Augustinus zu diesem Thema Stellung, so schreibt er in *De libero arbitrio*: „Vielmehr ist jeder Übeltäter Urheber seiner üblen Tat [...] Übeltaten werden von Gottes Gerechtigkeit gestraft. Strafe wäre aber ungerecht, handelte es sich bei ihnen nicht um Willensentscheidungen“³⁷⁵.

Zwei Beweggründe menschlichen Handelns nennt Augustinus: Die *caritas*, das Streben zum Guten, steht dem Streben zum Niederen, der Begierde oder *cupiditas* gegenüber. Da der Mensch allein dem Verstand unterworfen ist, so ist er durch nichts genötigt, sich der Begierde hinzuwenden, als allein durch seinen freien Willen und seine Willensentscheidung: „Wir haben nun bereits ausgemacht, daß die menschliche Weisheit in der Herrschaft des menschlichen Verstandes besteht, [...] also muß der Verstand

³⁶⁸Vgl. *Contra Fortunatum Manichaeum* 15: *Nam omnia deus et bona fecit, et bene ordinavit; peccatum autem non fecit et hoc est solum, quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum. Est et aliud genus mali, quod est poena peccati. Cum ergo duo sint genera malorum, peccatum et poena peccati, peccatum ad deum non pertinet, poena peccati ad vindicem pertinet. Etenim ut bonus est deus. Quia omnia constituit, sic justus est, ut vindicet in peccatum* (CSEL 25, 91 f.). [Hervorhebungen des Verfassers]

³⁶⁹Vgl. *Contra Fortunatum Manichaeum* 2, 21: *origo et caput mali est in peccato* (CSEL 25, 100).

³⁷⁰Maurer, 1951, S. 89.

³⁷¹*Contra Julianum Pelagianum* 3, 8, 17: *mala quaedam sunt, quorum Deus auctor* (Migne 44, 711).

³⁷²Vgl. Enarr. in psalm. 32: *malum non est malum, quia iustum* (CCL 38, 244 ff.). Vgl. hierzu auch *Contra Adimantum Manichaeum* 26: *Haec sunt mala, quae deus facit, id est peccatoribus poenas, quod in ignem mittit arbores, quae in malicia perseverantes fieri bonae noluerint, cum hoc ipsis arboribus malum sit. Deus autem, ut saepe dixi, non dat fructus malos, quia iustitiae fructus est vindicta peccati* (CSEL 25, 186). [Hervorhebungen des Verfassers]

³⁷³Übersetzung nach Schröder, 1914, S. 356. *De civitate dei* 14, 27: [...] *quoniam qui providenter adque omnipotenter sua cuique distribuit, non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit.* (CSEL 40, 2, 55).

³⁷⁴Vgl. hierzu *Contra secundam Juliani responsionem* 3, 115: *Deflectere a malo et facere bonum, non est possibile voluntati hominis (nisi adjuvat Deus)* (Migne 45, 1297); oder auch ebenda 2, 7: *Non est in potestate filiorum hominis a malo liberari, nisi gratia det potestatem filios Dei fieri* (Migne 1144).

³⁷⁵Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 31. *De libero arbitrio* 1, 1: [...] *sed quisque malus sui malefacti auctor est [...] maleficia iustitia dei vindicari. Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate* (CSEL 74, 4).

stärker sein als die Begierde, und zwar deswegen, weil er von Rechts wegen über sie herrscht. [...] Da also den herrschenden und tugendhaften Geist kein gleiches oder überlegenes Wesen wegen seiner Gerechtigkeit zum Knecht des Gelüstens machen kann, [...] so kann nichts anderes den Geist zum Genossen der Begierde machen als der eigene Wille und die freie Wahl“³⁷⁶.

In *De libero arbitrio* schreibt Augustinus an späterer Stelle: „Übel tun ist nichts anderes, als unter Vernachlässigung der ewigen Dinge [...] zeitlichen Dingen nachzulaufen, als wären sie groß und bewundernswert. [...] In diesem einen Begriff sind, so scheint mir, alle Übeltaten, das heißt Sünden beschlossen“. So ist also der Ursprung der Sünde und des Übels darin begründet, daß sich der Mensch von den ewigen Dingen abwendet und sich den irdischen und zeitlichen Dingen hinwendet: „Es ist, wie du sagst, und auch ich bin der Ansicht, daß alle Sünden von dem einen Begriff umfaßt sind: Sich abwenden von dem Göttlichen und wahrhaft Bleibenden und sich hinwenden zu dem Wandelbaren und Ungewissen“³⁷⁷.

Im Verlauf von *De libero arbitrio* kommt des weiteren die Unterscheidung von wissentlicher und unwissentlicher, willentlicher und unwillentlicher Verfehlung des Menschen zur Sprache. Damit wird auch die Frage aufgeworfen, ob unwillentlich und unwissentlich begangene „Sünden“ denn auch Sünden im strengen, eigentlichen Sinne sind, und wo die Wurzeln von Unwissenheit und Unvermögen liegen. Die Erörterungen des Kirchenvaters lauten dahingehend, daß das unwissentliche und unwillentliche Fehlen des Menschen auf der ersten Sünde, der Sünde Adams beruht: „Aber in dieser Weise Falsches für wahr zu halten“ ist „die Strafe der verurteilten Menschen. Wenn wir aber vom freien Willen, rechtens zu handeln, sprechen, dann denken wir an die Natur, in welcher der Mensch erschaffen wurde“. Weiter heißt es: „Der Wille aber, der sich von dem unwandelbaren und allgemeinen Gut abwendet und sich einem persönlichen Gut oder einem äußeren oder einem niederen Gut zuwendet, sündigt. Dem persönlichen wendet er sich zu, wenn er über seinen Besitz selbst verfügen will, dem äußeren, wenn er seinen Blick auf das richtet, was anderen gehört oder was ihn nichts angeht, dem niederen, wenn er die leiblichen Gelüste liebt. So wird der Mensch hochmütig, neugierig und ausschweifend und sinkt in ein anderes Leben ab“³⁷⁸. Im folgenden wird diese

³⁷⁶Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 71 f.. *De libero arbitrio* 1, 10: *Iam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam [...] Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur [...] Ergo relinquitur ut, quoniam regnanti menti conpotique virtutis quidquid par aut praelatum est non eam facit servam libidinis propter iustitiam, quidquid autem inferius non possit hoc facere propter infirmitatem [...] nulla res alia mentem cupiditatis comitem facit quam propria voluntas et liberum arbitrium* (CSEL 74, 21 ff.).

³⁷⁷Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 101. *De libero arbitrio* 1, 34 f.: *Quocirca licet nunc animadvertere et considerare utrum sit aliud male facere quam neglectis rebus aeternis [...] temporalia et quaeque per corpus, partem hominis vilissimam, sentiuntur et numquam esse certa possunt quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est peccata, mihi videntur includi. [...] Est ita ut dicis, et adsentior peccata omnia hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur* (CSEL 74, 35).

³⁷⁸Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 317. *De libero arbitrio* 3, 52: *Sed adprobare falsa pro veris ut erret invitus [...] non est natura instituti hominis sed poena damnati. Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur.* (CSEL 74, 133). Übersetzung nach Thimme, 1962, S.

Feststellung noch weiter ausgeführt: „Denn wenn jemand in Unwissenheit nicht recht handelt oder trotz rechten Willens es nicht kann, heißt es deshalb Sünde, weil es von jener freiwillig begangenen Sünde her stammt. [...] In derselben Weise also nennen wir nicht bloß Sünde, was im eigentlichen Sinne Sünde heißt, weil es mit freiem Willen und wissentlich begangen wird, sondern auch, was sich als Strafe mit Notwendigkeit daraus ergibt. Desgleichen brauchen wir das Wort Natur auf zweierlei Weise. Im eigentlichen Sinne bezeichnet es die Natur des Menschen [...] im anderen Sinne dient es der Bezeichnung des Zustandes, in welchem wir nun, infolge der Bestrafung jenes zuerst schuldig Gewordenen, sterblich, unwissend und dem Fleisch unterworfen geboren werden“³⁷⁹.

Die Frage ist nun, wie willentliche und unwillentliche Sünden zueinander stehen, ob sie Sünden von gleicher Wertigkeit und gleichem Gewicht sind. Doch davon kann nach dem Verständnis Augustinus keine Rede sein, denn in den nun folgenden Erörterungen werden beide Arten grundsätzlich voneinander geschieden. Die Strafe für die Erbsünde, die *poena peccati*, wird deshalb Strafe genannt, weil sie im Menschen existiert und dieser nun durch die Strafe Gottes auf den langen Weg der Umkehr geschickt wird. Doch die unter der *poena peccati* leidende Seele ist nicht etwa verworfen, sondern hat noch ein beträchtliches Gut inne: die Möglichkeit sich selbst (mit Hilfe Gottes) zum Guten zu wenden. Damit ruht in der *poena peccati* immer auch die Mahnung zum Fortschritt, zur Änderung hin zur Vervollkommnung. Wer immer strebend sich bemüht, sich den ewigen Dingen zuzuwenden, der kann erlöst werden: „Denn wenn Adams sündige Seele dem Mangel an Einsicht und Kraft verfiel, spricht man mit Recht von Strafe, weil sie vor dieser Strafe besser war. Wenn nun die nächstfolgende Seele, ohne vorher gesündigt, ja auch nur gelebt zu haben, ihr Dasein in dem Zustand begann, wie ihn die vorangegangene nach einem schuldig gewordenen Leben erlangte, so hat das sein Gutes, und zwar ein nicht geringes, wofür sie ihrem Schöpfer Dank sagen muß.“ Sie ist besser, da „sie nicht nur eine Seele ist, [...] sondern auch die Möglichkeit hat, sich mit Hilfe des Schöpfers selbst zu veredeln. [...] Dann aber ist der Mangel an Einsicht und Kraft für die entstehenden Seelen nicht so sehr ein Strafgericht für die Sünde wie eine Mahnung zum Fortschreiten und ein Ausgangspunkt zur Vervollkommnung“³⁸⁰.

213. An anderer Stelle (2, 53) heißt es: *Voluntas autem aversa ab incommutabili et comuni bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum aliorum propria vel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus et curiosus et lascivus effectus excipitur ab alia vita.* (CSEL 74, 86 f.).

³⁷⁹Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 321. De libro arbitrio 3, 54: *Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt; illud enim praecedens meruit ista sequentia [...] sic non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum vocatur - libera enim voluntate et ab sciente committitur - sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est. Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus [...] naturam hominis [...] aliter istam in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur* (CSEL 74, 134).

³⁸⁰Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 323 ff. De libero arbitrio 3, 56: *Nam cum ad ignorantiam difficultatemque pervenerit illa peccatrix, ideo poena recte dicitur quia melior ante hanc poenam fuit. Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet unde conditori suo gratias agat [...] non solum quod anima est*

Im gleichen Buch wird diese Scheidung zwischen eigentlicher Sünde und Folge der Erbsünde noch weiter vertieft, so heißt es weiter: "Die Eifrigen und Gutwilligen hätten diesen ihren Mangel überwinden und dadurch zur Krone der Herrlichkeit gelangen sollen. Den Nachlässigen aber und denen, die ihre Sünden mit ihrer Schwäche hätten verteidigen wollen, würde er nicht ihren Mangel an Einsicht und Kraft zum Vorwurf gemacht haben, sondern hätte sie mit vollem Recht deswegen verurteilt, weil sie lieber in ihm verharren, als durch eifriges Suchen und Lernen und demütiges Bekennen und Beten zur Wahrheit und zum Kraftgewinn gelangen wollten"³⁸¹.

Die Erörterungen Augustins gipfeln in der Aussage: „Denn das natürliche Nichtwissen und Nichtkönnen wird der Seele nicht als Schuld angerechnet, sondern daß sie nicht nach dem Wissen strebte und sich nicht die rechte Mühe gab, zu leichterem Vollbringen des Guten zu gelangen. [...] Wenn die Unkenntnis des Wahren und die Behinderung am Recht tun ein natürlicher Zustand des Menschen ist, von dem er sich zur Erlangung der Glückseligkeit in Weisheit und Ruhe zu erheben beginnt, wird niemand aus diesem natürlichen Anfang mit Recht eine Anklage herleiten. Aber wenn er nicht fortschreitet oder vom bereits erreichten Fortschritt wieder zurücksinken will, wird er nach Recht und Verdienst bestraft“³⁸².

Sünde ist damit nicht das, was die Seele aus ihrem durch Erbsünde gegebenen Zustand nicht tun kann, sondern nur das, was sie nicht erstrebt. Dem Urzustand in der Strafe gebührt kein Tadel, sondern allein der Weigerung, sich nicht immer um die eigene Vervollkommnung zu bemühen - denn "nicht jene Unwissenheit wird uns zur Schuld, die außerhalb unseres Willens steht, sondern die Weigerung, diese Unwissenheit zu bekämpfen"³⁸³. Der Zustand der Unwissenheit und des Unvermögens ist Folge der Erbsünde und Ausgangspunkt aller Sünde, doch hängt es von jedem einzelnen ab, diesem Leben voller Unzulänglichkeiten und Irrtümer zu begegnen: „Zwei Gründe gibt es, warum wir in Sünde fallen: entweder weil wir nicht erkennen, was wir zu tun haben, oder weil wir das nicht tun, was, wie wir wohl erkennen, eigentlich geschehen müßte“³⁸⁴.

[...] sed etiam quod facultatem habet ad adiuvante creatore se ipsam excolat [...] Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium (CSEL 74, 135 f.).

³⁸¹Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 329. De libero arbitrio 3, 58: *Hanc enim ignorantiam et difficultatem studiosis et benevolis evincendam ad coronam gloriae praestaret, negligentibus autem et peccata sua de infirmitate defendere volentibus non ipsam ignorantiam difficultatemque pro crimine obiceret, sed, quia in eis potius permanere quam studio quaerendi atque discendi et humilitate confitendi et orandi ad veritatem ac facilitatem pervenire voluerunt, iusto supplicio vindicaret (CSEL 74, 137 f.).*

³⁸²Übersetzung nach Thimme, 1962, S. 339 ff. De libero arbitrio 3, 64: *Non enim quod naturaliter nescit et naturaliter non potest, hoc animae deputatur in reatum, sed quod scire non studuit et quod dignam facilitati comparandae ad recte faciendum operam non dedit. [...] Sic etiam nunc, si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit; sed si proficere noluerit aut a profectu retrorsum relabi voluerit, iure meritoque poenas luet (CSEL 74, 142 f.).*

³⁸³Übersetzung nach Perl, 1947, S. 240.

³⁸⁴Übersetzung nach Mitterer, 1925, S. 468 f. Enchiridion, 81: *Duabus ex causis peccamus, aut nondum videndo quod facere debeamus, aut non faciend, quod debere fieri iam videmus (CCL 46, 94).*

In einem Spätwerk, dem *Enchiridion*, erörtert Augustinus nochmals den Ursprung des *malum*, aber auch die Möglichkeit der Überwindung von Sünde, das Überwinden des Rachegedankens durch das Verzeihen. Der Weg aus der Sünde und auch der Sündenstrafe ist nur dann möglich, wenn das Leben des Menschen fortschreitende Besserung zeigt, und so heißt es: „Trotzdem muß man sich aber vor der irrigen Meinung hüten, es könne einer jene abscheulichen Verbrechen [...] täglich begehen, wenn man sie nur auch wiederum täglich durch Almosengeben sühne. Vor allem muß der Lebenswandel selbst gebessert“³⁸⁵ werden. Kleine Verfehlungen können nach Augustinus durch Almosen und Gebete gesühnt werden: „Für die alltäglichen kleinen und leichten Versündigungen indes leistet das tägliche Gebet der Gläubigen schon Genugtuung; denn diejenigen dürfen mit Recht sagen: „Vater unser, der du bist in dem Himmel“ [...] nur muß man ebenso aufrichtig, wie man spricht: Vergib uns unsere Schulden“ [...] auch die anderen Worte sprechen: „Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Und wenn man wirklich diesen Worten entsprechend handelt (dann tritt sicher die Sündenvergebung ein); denn auch das ist ein Almosen, wenn man dem um Verzeihung bittenden Mitmenschen vergibt.“³⁸⁶

Die größte Möglichkeit des Menschen ist das Verzeihen einem Menschen gegenüber, der einem Böses zugefügt hat, doch dies ist, laut Augustinus, nur den wenigsten Menschen möglich. Nur bei wenigen zeigt sich diese hohe Gesinnung der wirklichen Nächstenliebe, doch jeder Gläubige muß sie erstreben, auch wenn sie nur für ganz wenige vollkommene Menschen erreichbar ist: „Doch gibt es kein höheres Almosen, als wenn wir von Herzen alles verzeihen, was jemand gegen uns gefehlt hat. Denn weniger groß ist es, gegen jemand wohlwollend oder auch wohlätig zu sein, der dir nichts Böses zugefügt hat. Viel edler aber ist es, und ein Zeichen einer ganz erhabenen Güte, wenn du auch deinen Feind liebst [...] Indes ist solche Tugend nur eine Gabe der vollkommenen Kinder Gottes“³⁸⁷.

³⁸⁵Übersetzung nach Mitterer, 1925, S. 457 f. *Enchiridion*, 70: *Sane cavendum est ne quisquam existimet infanda illa crimina [...] cotidie perpetranda et eleemosynis cotidie redimenda. In melius est quippe vita mutanda* (CCL 46, 87).

³⁸⁶Übersetzung nach Mitterer, 1925, S. 458. *Enchiridion*, 71: *De cotidianis autem brevibus levibusque peccatis [...] cotidiana oratio fidelium satis facit. Eorum est enim dicere: "Pater noster qui es in caelis" [...] quemadmodum veraciter dicitur: "Dimitte nobis debita nostra" [...] ita veraciter dicatur: "Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris" id est, fiat quod dicitur: quia et ipsa eleemosyna est veniam homini petenti ignoscere* (CCL 46, 88).

³⁸⁷Übersetzung nach Mitterer, 1925, S. 459 f. *Enchiridion*, 73: *Sed ea nihil est maius qua ex corde dimittimus quod in nos quisque peccavit. Minus enim magnum est erga eum esse benignum sive etiam beneficium, qui tibi nihil mali fecerit. Illud multo grandius, et magnificentissimae bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas [...] Sed quoniam perfectorum sunt ista filiorum dei* (CCL 46, 88 f.).

2. Sigune und die Frage der Schuld bei Augustinus

Die Frage muß nun gestellt werden, inwiefern diese Auffassung Augustins in bezug auf Schuld, Sünde und Vergebung auf die literarische Gestalt der Sigune, wie sie uns im *Titirel* und im *Parzival* begegnet, zu übertragen ist und inwieweit darauf aufbauend von einer persönlichen Schuld Sigunes am Tod ihres Geliebten gesprochen werden kann.

Diese Frage wirft jedoch methodische Probleme auf: Zum einen die Komplexität der Schuldproblematik wie sie sich im Gesamtwerk Augustins zeigt und zum anderen die Schwierigkeit, literarische Figuren auf dem Hintergrund dieses geschlossenen, theologischen Gedankengebäudes einzuordnen. Die Frage des Verhältnisses von Gnade und Freiheit ist bei Augustinus selbst nicht in allerletzter Klarheit ausgearbeitet, und deswegen läßt sich Literatur, aufgrund ihrer Offenheit und Unsystematik, nie vollständig in ein solches Gedankengebäude einordnen. Zum anderen greift Wolfram das religiöse Thema der Schuld in seinem Werk auf und setzt sich dichterisch mit diesem Problem auseinander. Die verschiedenen Perspektiven in bezug auf das religiöse Problem der Schuld, die im Gesamtwerk Augustins "diachron" formuliert werden, werden von Wolfram im *Titirel* wie im *Parzival* dadurch "synchron" aufgegriffen, daß verschiedene Personen und der Erzähler selbst zu diesem Thema unterschiedlich Stellung nehmen. Trotz dieser methodischen Schwierigkeiten soll Augustins Sündenlehre als Beschreibungsmodell zu exakten Klärung der Frage der Schuld Sigunes herangezogen werden.

Sünden im eigentlichen Sinne sind nach Augustinus wissentlich und willentlich begangene Verfehlungen. Da jedoch bei Sigune weder von dem einen noch von dem anderen die Rede sein kann, liegt hier keine Schuld im eigentlichen Sinn vor. Es ist gezeigt worden, daß unfreiwillige, also unwissentliche und unwillentliche Sünden keine Sünden in vollem Gewicht sind, sondern sie sind 'Geschenke' des mahnenden Gottes, Mahnung zur Besserung. Daß ihr Schicksal, ihr lebenslanges Trauern eine Prüfung Gottes ist, das erkennt Sigune und anerkennt ihr Schicksal.³⁸⁸

Die Grundlage der Sünde, des *malefacere*, ist das Abwenden von Gott und das Hinwenden zu irdischen und zeitlichen Dingen. Hier vergeht sich Sigune, denn die im *Titirel* geschilderte Liebe zu Schionatulander trägt, trotz aller Reinheit, keine Bestimmung über das Irdische hinaus - sie schwankt zwischen den beiden Polen des reinen, unverbrüchlichen Gefühls und der gesellschaftlichen Konvention. Erst in der Katastrophe setzt bei Sigune mit dem Läuterungsprozeß Schritt für Schritt auch ein Erkenntnisprozeß ein.

Die Strafe Gottes durch den Tod des geliebten Schionatulander ist keine Strafe für eine wissentlich und willentlich begangene Sünde, sondern sie ist Mahnung zum Fortschritt und zur Vervollkommnung der eigenen Person und beruht allein auf der Erbschuld, der

³⁸⁸Vgl. Parz. 252, 20-26.

poena peccati. Dieser Zustand ist durch den Menschen veränderbar, wenn er ihn zum Anlaß der Vervollkommnung seiner selbst anerkennt und sein Denken auf die ewigen Dinge richtet. So wird dem Menschen nicht das zum Vorwurf gemacht, was er von Natur aus, im Zustand der Unwissenheit nicht vermag, sondern nicht zu wissen erstrebt.³⁸⁹

So kann auch das Verhalten Sigunes aus der Unwissenheit nicht als Schuld im eigentlichen Sinne gewertet werden, denn sie bemüht sich mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln, ihre Unwissenheit zu bekämpfen und den Leitfaden zur rechten Lebensführung, das Brackenseil, zu erlangen. Das aber gerade in dem *Hüete der verte* ihr Verhängnis liegt, kann sie höchstens dunkel erahnen, nicht aber wissen, und trotzdem erwächst hieraus unwissentliche, unwillentliche Schuld.

Gerade die Katastrophe, der Tod des Geliebten, wird von Wolfram trotz des großen, damit verbundenen Leids als Beginn eines Erkenntnis- und Läuterungsprozesses Sigunes geschildert, der sonst gar nicht möglich gewesen wäre. Erst durch den Sturz ins Bodenlose löst sich Sigune von der allzu ichbezogenen Liebe und findet über die Nächstenliebe zur Liebe zu Gott. Wie bei Augustinus aufgezeigt wurde, muß das Leben des Menschen zur Vergebung der Sünde fortschreitend Besserung zeigen, so beispielsweise durch das tägliche Gebet und die herzlich gewährte Verzeihung für die zugefügten Beleidigungen. Doch schreibt Augustinus auch, daß diese Gesinnung nur bei wenigen, vollkommenen Menschen zu finden ist. Sigune selbst beschreitet diesen Weg des Rückzugs aus dem Leben hin zum Leben für Gott im dauernden Gebet. Und auch nach der Verfluchung Parzivals³⁹⁰, der auf der Gralsburg die Mitleidsfrage unterließ, gewährt sie ihm bei der dritten Begegnung herzliche Verzeihung und zeigt hier ihre übergroße Güte dem Verstoßenen gegenüber.³⁹¹

Damit wird offensichtlich, daß Sigune zu den Auserwählten Gottes gehört³⁹², denn sie beschreitet wissend den Weg des immer neuen Leids. Sie findet selbst in der größten Trauer und dem größten Schmerz ein Wort des Trostes und der Verzeihung - so endet dieser Weg, der durch tiefstes, irdisches Leid gekennzeichnet ist, wiederum in der Vereinigung mit Gott.

Wie Augustinus den Weg des Menschen aus dem naturhaften Zustand der Unwissenheit und des Unvermögens der Erbsünde durch Buße und Läuterung hin zu Gott schildert, so zeigt Wolfram diesen Weg des Menschen in der Gestalt und dem Charakter der Sigune. Sigune, die diesen Widerspruch von der Reinheit und Allmacht der Minne zu Schionatulander einerseits und den Ansprüchen der ritterlich-höfischen Konvention andererseits nicht zu lösen vermag, scheitert scheinbar. Doch dieser Widerspruch und das scheinbare Scheitern führt sie auf den Weg des Leids und der Trauer, den uns Wolfram im *Parzival* erzählt. Durch Gebet und Buße geläutert, strebt Sigune ihrer letzten

³⁸⁹Vgl. De libero arbitrio 3, 64 (CSEL 74, 105 f.).

³⁹⁰Vgl. Parz. 255, 13.

³⁹¹Vgl. Parz. 441, 18-19.

³⁹²Vgl. Enchiridon 73 (CCL 46, 89): *Sed quoniam perfectorum sunt ista filiorum dei.*

Bestimmung, der Vereinigung mit dem Geliebten in Gott, entgegen. Gerade durch den Verlust der rein irdischen Liebe beginnt sie die Abkehr von der Welt und so wird sie nun *ze himel [...] für got*³⁹³ geleitet.

Man kann sagen, daß Wolfram in der Gestalt der Sigune den Weg des durch die Erbsünde gezeichneten Menschen über Buße und Läuterung hin zur Bestimmung in Gott nachzeichnet. Hier wird durch Wolfram die theologische Fragestellung der Schuldhaftigkeit des Menschen durch Augustinus literarisch neu gefaßt und einem breiteren Leser- und Hörerkreis zugänglich macht. All das erstaunlicherweise, ohne daß die theologische Fragestellung an Breite und Tiefe verloren hätte, denn durch die facettenreiche, aussagekräftige, widersprüchliche Charakterzeichnung Sigunes bleibt der ganze Tiefe der Schuldfrage erhalten, wie es die *Titurel*-Forschung beweist.

An dieser Stelle soll nun abschließend die Auseinandersetzung mit weiteren Forschungsansätzen zur Schuldfrage im *Titurel* stattfinden.

Es war schon darauf hingewiesen worden, daß es, um das Dilemma bei der Interpretation der Schuldfrage zu überbrücken, ratsam ist, Sigunes Forderung, das Brackenseil wiederzubekommen, auf zwei verschiedenen Ebenen zu interpretieren.

Die eine Inhaltsebene beschreibt die konkrete Aufgabe, das Brackenseil wiederzuerlangen. Auf einer zweiten, der allegorischen Ebene, bedeutet die Suche aber die rechte Art zu Leben, der Weg zur *triuwe*. In diesem Spannungsfeld der nunmehr eingeführten zwei Ebenen wird auch weiterführend die Frage zu stellen sein, inwiefern eine Schuld Sigunes am Tod ihres Geliebten zu konstatieren ist.

Je stärker die Inhaltsebene betont wird, um so stärker kommt die Forschung zu dem Schluß, daß sich Sigune mit ihrer Forderung in schwere Schuld verstrickt habe³⁹⁴, wenn jedoch die allegorische Ebene stärker betont wird, die Tatsache also, daß die Lehre auf dem Brackenseil für Sigunes Leben von größter Wichtigkeit ist, so verliert die Frage von Sigunes Schuld an Bedeutung³⁹⁵ - dieser Zwiespalt der Interpretation darf und kann nicht überbrückt werden, in ihm ist die Schuld Sigunes existent.

In der *Titurel*-Forschung wird zu Recht, jedoch nur vereinzelt darauf hingewiesen, daß in dieser "Leerstelle" des Textes die Schuldfrage der Sigunegestalt anzusiedeln ist, denn weder Wolfram noch Sigune sprechen jemals von Schuld und doch ist der Text voller düsterer Vorausdeutungen und Warnungen und die widersprüchliche Charakterisierung Sigunes durch Wolfram legt die Bewertung als durchaus schuldhaftes Verhalten nahe.³⁹⁶

Nur einmal ist es gelungen, diesen inneren Widerspruch in der *Titurel*-Dichtung konstruktiv zu überbrücken und zwar durch die Aussage, "daß Sigune Schionatulander durch ihren Wunsch in den Tod schickt, daß sie dadurch unschuldig schuldig wird, das ist, was ihr jene Erfahrung bringt, durch die sie lernt, was *triuwe* in einem allerhöchsten Sinn

³⁹³Tit. 51, 2.

³⁹⁴Vgl. hierzu Simon, 1963, S. 186; Köneker, 1965, S. 32 f. und Labusch, 1959, S. 109 f.

³⁹⁵Vgl. hierzu Wolff, 1966, S. 558; Wehrli, 1974, S. 24; Ohly, 1965, S. 179; Ruh, 1989, S. 505; Rahn, 1958, S. 80.

³⁹⁶Vgl. hierzu Bumke, 1970, S. 344.

ist, eine *triuwe* über den Tod hinweg, eine Liebe, die im Tod besteht, die den Tod besiegt³⁹⁷. Mit der Formulierung "unschuldig schuldig" greift Haug die nun eingeführt theologische Begrifflichkeit Augustins der unwillentlich, unwissentlich begangenen Sünde auf und deutet sie auch hier als in Trauer und Leid durchaus konstruktive und bildende Macht. Insofern kann keineswegs davon gesprochen werden, daß die Mahnung *hüete der verte* für Sigune umsonst gewesen sei, da sie gerade in ihrer Liebe zu Schionatulander versagt habe.³⁹⁸ Zwar sind die Botschaft des Brackenseils und der Name *Gardeviaz* im Augenblick für Sigune unverständlich, doch durch ihr Versagen wird sie ein Leben lang der *verte hüeten* und auf den rechten Weg achten - ein Leben des Leids und der Trauer um den toten Geliebten.

Es ist sicherlich falsch, Sigunes Versagen darin zu sehen, daß sie Schionatulander *niht minne gap*, also ihre ganze (d. h. körperliche) Liebe gewährte, um so das kommende Schicksal abzuwenden.³⁹⁹ Die Problematik Sigunes ist zwar die *rehte minne*, doch diese Selbstanklage steht zum einen erst am Anfang ihres Erkenntnisprozesses, der ohne den Verlust des Geliebten und der damit ausgelösten persönlichen Katastrophe gar nicht möglich gewesen wäre, zum anderen muß noch einmal mit aller Deutlichkeit darauf hingewiesen werden, daß das Schicksal Sigunes als Mitglied der Gralsfamilie überhaupt nicht abzuwenden gewesen wäre, wie es die einleitenden Strophen des *Titurel* nahelegen.⁴⁰⁰

So kann man Sigunes scheinbares Scheitern durchaus als "objektive Notwendigkeit"⁴⁰¹ betrachten oder auch als Lebenswirklichkeit, die "mit dem Verhaftetsein des Menschen in der Schuld rechnet"⁴⁰². Wiederum darf auf Augustinus verwiesen werden, der ebenfalls von einem fruchtbringenden Schuldigwerden des Menschen, der *felix culpa*, spricht - am Ende von Sigunes langem Leidensweg steht nicht etwa Zusammenbruch und Tod, sondern die Erlösung und damit die Erfüllung des Ersehnten und des von Beginn an vorgezeichneten Schicksals.

Wie im *Parzival* schildert Wolfram auch im *Titurel* "in der Gestaltung des Gralsgeschlechts Menschen, die aus tieferer religiöser Schicht und in stärkerer Spannung zur Welt leben, die daher in ihren Anlagen und Tugenden ausgezeichnet sind, die aber auch in schwerere Schuld fallen als die Ritter des Artuskreises"⁴⁰³.

Dadurch ist das große Lob des Dichters in bezug auf die *triuwe* Sigunes zu verstehen, denn nur derjenige mit den besten Charaktereigenschaften, die Angehörigen des Gralsgeschlechts also, können den fast übermenschlichen Herausforderungen und Proben des Lebens standhalten, ohne an ihnen zu zerbrechen. Sei es nun Parzival bei seiner

³⁹⁷Haug, 1980, S. 21.

³⁹⁸Vgl. Wolff, 1966, S. 562.

³⁹⁹Vgl. hierzu Bumke, 1991, S. 279; Ruh, 1980, S. 152.

⁴⁰⁰Vgl. Tit. 4, 4 und Tit. 5, 4. Vgl. hierzu auch Rahns Erörterungen zu der Frage, ob die Sigunegestalt tragisch zu nennen ist. Rahn, 1958, S. 89 ff.

⁴⁰¹Könneker, 1965, S. 32.

⁴⁰²Kuhn, 1952, S. 137.

⁴⁰³Labusch, 1959, S. 69.

einsamen, gottesfernen, jahrelangen Suche in der Wildnis oder Sigune beim lebenslangen Verharren im Gebet über den Sarg des toten Geliebten gebeugt.

Die beiden gehören als Mitglieder des Gralsgeschlechts zu den wenigen ausgewählten Menschen, zu den „vollkommenen Kindern Gottes“⁴⁰⁴, wie sie Augustinus nennt, die durch alle Anfechtungen und Widrigkeiten den Weg durch das Leid hin zu Gott gehen und die gegebenen Herausforderungen und Prüfungen annehmen. Parzival findet seine Erfüllung als Gralskönig, Sigune vollendet ihr Leben in der *triuwe* über den Tod hinaus, bei beiden ist das Schuldigwerden konstruktives Element der Entwicklung der eigenen Person.

Anders als durch den Weg der Verschuldung wären solch tiefe und eindrückliche Charakterbilder nicht möglich gewesen, erst in der Schuld und durch die Schuld finden Parzival wie auch Sigune ihren Weg hin zu Gott. Bei Parzival symbolisch im Erlangen des Gralskönigtums und bei Sigune, christlich gedacht, im Reklusendasein und in der Hinwendung zu Gott.

⁴⁰⁴Enchiridion 73 (CCL 46,89).

VII. KAPITEL

DAS VERHÄLTNISS VON WOLFRAMS *Titurel* ZUM *PARZIVAL*

1. Parzivals Weg der Schuld

Das seltsame Verhältnis zwischen *Parzival* und *Titurel*, der nachträglich die Vorgeschichte Sigunes aus dem *Parzival* erzählt, veranlaßt abschließend zu der Frage, in welchem Verhältnis die beiden Protagonisten und die beiden Werke zueinander stehen - hier wird wiederum die Frage nach der persönlichen Schuld entscheidend sein.

Sollte mit der Sigunedichtung ein zweiter Weg gezeigt werden, so wie ihn Wolfram im *Parzival*-Prolog skizzierte: "den Weg des *zwivels* als den Weg des Mannes im *Parzival*, den Weg der *triuwe* als den Weg der Frau in der Sigune-Dichtung"⁴⁰⁵? Oder ist dieses, in seiner Art einzigartige Alterswerk Wolframs eher als Kritik und Gegenperspektive zur Gralswelt und zum Weg Parzivals zu verstehen?

Wolframs *Parzival* (wie auch der *Titurel*) ist im Kern eine religiöse Dichtung, so ist sich auch die Forschung darin einig, daß "in der Erhellung der religiösen Problematik die wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der Dichtung liegt"⁴⁰⁶. Im *Parzival* wird das langsame Reifen des jungen Helden dargestellt, der schrittweise und erst langsam zur Erkenntnis der Welt und seiner selbst gelangt: *er küene, traecliche wis*⁴⁰⁷. Parzival geht den Weg durch Schmerzen, Leid und Verzweiflung hin zu echter Gotteserkenntnis, was in der Erlangung des Grals gipfelt. Doch das langsame Reifen Parzivals ist (ähnlich wie bei Sigune) begleitet und eingebettet in leidvolles Erleben der Welt: die Familiengeschichte des Helden zeigt den Tod seines Vaters Gahmuret, der im Orient im Kampf für den Baruc von Baldac sein Leben läßt. Gahmuret bringt den Frauen, denen er begegnet, Schmerz und Leid - Belakane und Herzeloide erleben die Trauer um einen Mann, der ihnen einen Sohn schenkt und sie als Witwen zurückläßt. Vom dritten Buch an übernimmt Parzival die Haupthandlung und wiederum begegnen dem Helden Schmerzen, Leid und Verzweiflung: Herzeloide trauert um den verstorbenen Gatten, und als ihr einziger Sohn Abschied nimmt, stirbt sie vor Gram. Das Leiden Sigunes ist Buße und Trauer um den toten Geliebten Schionatulander und eng verknüpft mit der Entwicklung Parzivals, der ihr an wichtigen Stufen seines Lebens insgesamt viermal begegnet. Sigune

⁴⁰⁵Haug, 1980, S. 10 f.

⁴⁰⁶Bumke, 1970, S. 150. So urteilt Wapnewski, 1955, S. 74: "Die Frage nach der Religiosität Wolframs ist die Frage nach seinem Werk schlechthin, ist die Frage nach Wolfram". Einen Überblick über den Forschungsstand im Jahr 1970 gibt Bumke, 1970, S. 150 ff. Darüberhinaus Joachim Bumke, *Wolfram von Eschenbach*. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart 1997, S. 258 f.

⁴⁰⁷Parz. 4, 18.

geht bewußt den Weg der Trauer, dem sie Jugend, Schönheit und schließlich ihr Leben opfert. Der *tumbe* Parzival bringt denjenigen denen er zunächst begegnet Unglück: die edle Dame Jeschute, die er trifft, wird durch die wörtlichen Ausführung des Rates seiner Mutter, nach dem Ring edler Frauen zu streben, von ihrem Ehemann Orilus unschuldig verdächtigt und entwürdigend behandelt. Der Ritter Ither kommt schmachvoll durch die Hand des Toren Parzival um, der sich auch noch dessen Rüstung zu eigen macht und fortan der Rote Ritter ist. Auch der Ritter Gurnemanz trauert um seine drei Söhne und seine verstorbene Gattin und wiederum bringt ihm Parzival neues Leid, denn er ist nicht bereit, die einzig ihm gebliebene Tochter zu heiraten. Condwiramurs verfällt durch den raschen Abschied Parzivals in Trauer, und schließlich versäumt er auf der Gralsburg die Mitleidsfrage. Gegenüber dem, aufgrund seiner Sünden leidenden Anfortas schweigt Parzival aus falsch verstandener höfischer Pflicht der Selbstbeherrschung und Zurückhaltung und bringt Anfortas und alle Gralsritter um die greifbar nahe Erlösung und stürzt sie in noch größeres Leid.

Aber auch Parzival leidet, denn ohne den Sinn all dessen zu begreifen, ohne eine Schuld bei sich zu sehen, ohne es zu wollen und besser zu wissen, verstrickt er sich in Schuld. Als ihn Sigune persönlich und Kundrie öffentlich am Artushof der *untruwe* bezichtigen, kann er keine Schuld bei sich erkennen und das schmerzt ihn doppelt, denn er hat doch nach bestem Wissen gehandelt und die Ratschläge getreulich befolgt. So muß er nun die schweren Vorwürfe als ungerecht und unverdient empfinden, denn er stürzt aus höchster Ehre am Artushof in das tiefste Leid und Unglück. Entscheidend ist, wie Parzival auf diese öffentliche Entehrung reagiert. Er wendet sich trotzig von Gott ab, der sich (scheinbar) von ihm abgewandt hat, er verhärtet und verfällt dem *zwifel*, sagt Gott seine Feindschaft an und verfällt in noch größere Verzweiflung.

Bis zum neunten Buch verläuft die Entwicklung des Helden fast zwangsläufig: Der *tumpe* Parzival tritt unwissend in die Welt und wächst schrittweise in der Erkenntnis der Welt und seiner selbst durch Elend, Leid und Unglück. Durch seine natürlichen Anlagen, seine Unwissenheit und falsche Rücksichtnahme auf die ihm mit auf den Weg gegebenen Lehren, verstrickt er sich in Schuld, obwohl er aufgrund seiner *truwe* immer nur das beste tun möchte. Aus Trotz und Unverständnis des Weges, den Gott ihm vorgezeichnet hat, trennt sich Parzival von seiner höfischen Existenz, von der kirchlichen Gemeinschaft und sagt Gott selbst Feindschaft an. In diesem Zustand irrt er jahrelang umher, bis er endlich am Karfreitag zu dem Einsiedler Trevrizent gelangt. Hier bekennt er: *ich bin ein man der sünde hat*⁴⁰⁸. Auf Parzivals Geständnis hin, daß er großen Haß gegen Gott empfindet⁴⁰⁹, belehrt ihn Trevrizent über Gott und den Sündenfall der Menschen. Dieser Belehrung über Sündhaftigkeit und Hochfahrt folgt die Erkenntnis Trevrizents, daß

⁴⁰⁸Parz. 456, 30.

⁴⁰⁹Vgl. Parz. 461, 9.

Parzival Sünde auf sich geladen hat: der Tod der Mutter und den Tod Ithers.⁴¹⁰ Für Parzival sind das schreckliche Nachricht, denn er wußte nichts davon, daß seine Mutter bei seinem Abschied starb und er mit Ither einen Verwandten tötete. Auch das Frageversäumnis auf der Gralsburg enthüllt sich jetzt als Schuld gegenüber den nächsten Verwandten. Nach der Erkenntnis der eigenen Schuldhaftigkeit und Parzivals Buße vergibt ihm Trevrizent seine Sünden.⁴¹¹

Die Frage der Schuld des Parzival wurde in der Forschung äußerst kontrovers diskutiert: Es wurde darüber gestritten, welches die schwerste Sünde des Parzival ist, welche der Sünden ungewollt oder unbewußt begangen wurde und inwiefern Parzival schuldig geworden ist. Bevor dieser Fragenkomplex von Schuld und Sünde des Parzival angegangen wird und die verschiedenen Forschungsmeinungen gehört werden sollen, vergegenwärtigen wir uns zunächst Wolframs Schilderung der Vorgänge.

Parzivals Jugend in Soltane steht unter dem Begriff der *tumpheit*⁴¹², das heißt es fehlt ihm an ritterlicher Erziehung, die ihm von seiner Mutter Herzeloide bewußt vorenthalten wird. Der Charakterzug der *tumpheit* taucht auf Parzivals Weg immer wieder auf, so schweigt Parzival aus *tumpheit* auf der Gralsburg:

*sit er den rehten kumber sach,
daz er niht zuo dem wirte sprach
'hërre, wie stêt iuwer nôt?'
sit im sîn tumpheit daz gebôt
daz er aldâ niht vrâgt,
grôzer saelde in dô betrâgte.*⁴¹³

Auch seine Flucht vor der Welt und der Gotteshaß sind Ausdruck der *tumpheit* und stehen in engem Zusammenhang mit der Erbsünde von Adam und Eva:

*Irn megt im ab erzürnen niht:
swer iuch gein im in hazze siht,
der hât iuch an den witzten kranc.
nu prüevet wie Lucifern gelanc*⁴¹⁴
[...]
*dô Lucifer fuor die hellevart,
mit schâr ein mensche nâch im wart.
got worhte üz der erden
Adâmen den werden:
von Adâms verhe er Even brach,
diu uns gap an daz ungemach,*

⁴¹⁰Vgl. Parz. 499, 20.

⁴¹¹Vgl. Parz. 502, 24-30.

⁴¹²Parz. 124, 15-16:

*Die ritter zurnden daz er hielt
bi dem knappen der vil tumpheit wielt.* [Hervorhebung des Verfassers]

⁴¹³Parz. 484, 25-30.

⁴¹⁴Parz. 463, 1-4.

*dazs ir schepfaere überhörte
unt unser freude störte.
von in zwein kom gebürte frucht:
einem riet sîn ungeniht
daz er durch giteclichen ruom
siner anen nam den magetuom.⁴¹⁵*

Doch wird der Weg des jungen Helden nicht allein durch *tumpheit*, sondern auch durch Erzieherfiguren und deren Lehren bestimmt - die erste ist Herzeloyses Gotteslehre. Parzivals naive Frage: 'ôwê muoter, waz ist got?'⁴¹⁶ leitet einen Motivkomplex ein, der für die gesamte Parzivalhandlung bestimmend bleibt. Herzeloysde reduziert ihre Gotteslehre auf den Dualismus Gott und Teufel, wobei sie die Güte Gottes gegenüber den Menschen hervorhebt und betont, daß man sich vor dem Teufel und dem *zwifels* hüten müsse:

*sô heizet einer der helle wirt:
der ist swarz, untriuwe in niht verbirt.
von dem kêr dine gedanke,
und ouch von zwifels wanke.⁴¹⁷*

Hiermit wird die religiöse Problematik des *zwifels* in Wolframs Dichtung, die im Prolog aufgeworfen wurde⁴¹⁸, wieder aufgegriffen und nun auf die spätere religiöse Krise des Helden Parzival bezogen. Erstaunlich ist hierbei, daß diese Lehren, die Parzival auf seinem Weg von Herzeloysde, Gurnemanz und Trevrizent erhält, auf eine seltsame Weise unvollständig und mißverständlich sind und Parzival auf seinem Weg nur indirekt durch Leid und Schuld weiterbringen. Jedesmal, wenn er sich wortwörtlich an den Ratschlag hält, schadet er sich und seiner Umgebung mehr als er nutzt. "Darin kommt wohl eine tiefgreifende Skepsis Wolframs gegenüber der Verbindlichkeit begrifflich-rationaler Lehre zum Ausdruck"⁴¹⁹ - eine Tatsache, die dem Leser auch schon aus dem Leidensweg Sigunes im *Titirel* bekannt ist.

Mit Parzivals Aufbruch in die Welt beginnt sein Sündenweg. Die wörtliche Befolgung der Verhaltenslehren, die ihm seine Mutter Herzeloysde mit auf den Weg gegeben hat, stiftet Unheil und Verwirrung. Doch viel schlimmer ist, daß seine Mutter vor Kummer stirbt und Parzival dies gar nicht bemerkt. Der Erzähler kommentiert Parzivals Verhalten an dieser Stelle nicht, doch später sagt Trevrizent, daß der Tod der Mutter als 'große Sünde'⁴²⁰ auf Parzival lastet. Es ist der erste Schritt auf einem Weg der Sünde, der den jungen Helden bis zu *zwifels* und Gotteshaß führt und erst in der Selbsterkenntnis der eigenen Sünd- und

⁴¹⁵Parz. 463, 15-26.

⁴¹⁶Parz. 119, 17.

⁴¹⁷Parz. 119, 25-28. [Hervorhebung des Verfassers]

⁴¹⁸Vgl. Parz. 1, 1-2:

Ist zwifels herzen nächgebür,

daz muoz der sêle werden sûr. [Hervorhebung des Verfassers]

⁴¹⁹Bumke, 1991, S. 62.

⁴²⁰Vgl. Parz. 499, 20.

Schuldhaftigkeit den Weg zum Gralskönigtum eröffnet. Auch die Begegnung mit dem Roten Ritter Ither endet in der Katastrophe. *Parzivâl der tumber*⁴²¹ tötet hier unritterlich mit seinem *gabylôt* den König Ither um dessen rote Rüstung zu bekommen. Der Erzähler enthält sich zwar an dieser Stelle jeglicher Verurteilung, er verweist nur wieder auf Parzivals *grôziu tumpheit*⁴²² und verweist darauf, daß er später die Bluttat bedauerte.⁴²³ Ither ist ein Verwandter Parzivals, doch dieser selbst erfährt erst sehr viel später, daß er in Ither einen Blutsverwandten erschlagen hat⁴²⁴ und daß damit zwei große Sünden auf ihm lasten.⁴²⁵

An dieser Stelle soll ein Vergleich mit Wolframs Vorlage zum *Parzival*, Chrétiens *Conte du Graal*, gezogen werden, denn bei Parzivals Aufbruch von Soltane und beim Zweikampf mit Ither hat Wolfram kleine, aber überaus wichtige Veränderungen vorgenommen. Als Perceval von seiner Mutter wegrettet, sieht er, wie diese zu Boden fällt, doch er setzt seinen Weg unbeirrt weiter - das wird ihm später als Sünde angerechnet. Bei Wolfram wendet sich Parzival nicht um und erfährt erst bei seinem Aufenthalt bei Trevrizent vom Tod seiner Mutter. Bei dem Zweikampf mit dem Roten Ritter hat Wolfram die Bewertung des Geschehens entscheidend verändert. Der Rote Ritter ist bei Chrétien 'der schlimmste Feind'⁴²⁶ von König Artus, und Perceval hat dem König mit dem Totschlag sehr genützt.⁴²⁷ Chrétien erhebt keinen Vorwurf gegen seinen Helden, während Parzival an Ither einen Verwandtenmord begeht. Parzivals zweiter Lehrer ist der Ritter Gurnemanz, der dem *helt mit witzzen kranc*⁴²⁸ die notwendige ritterliche Erziehung vermittelt. Gurnemanz hebt vor allem zwei Aspekte der Ritterlehre in den Vordergrund: christliche Tugenden wie Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Demut und höfische Tugenden.⁴²⁹ Im Rahmen der höfischen Tugenden hat die Mahnung Gurnemanz': *irn sult niht vil gevragen*⁴³⁰ ihren guten Sinn, doch auf Munsalvaesche wird das Unterdrücken der Mitleidsfrage gegenüber den Leiden des Anfortas schlimme Konsequenzen haben. Auf der Gralsburg versagt Parzival, weil er die Frage nach dem Ursprung des Leidens des Königs nicht stellt. Die ganze Gralszeremonie scheint fast auf diese Frage hin ausgerichtet zu sein und man tut alles, um ihn dazu zu ermuntern, die Frage zu stellen: *dô was er vrâgens mit ermant*⁴³¹. Doch Parzival enthält sich der Frage aufgrund des Rates Gurnemanz' *durch zuht*⁴³² und damit stürzt er wiederum sich und andere durch blindes Befolgen einer Lehre ins Verderben:

⁴²¹Parz. 155, 19.

⁴²²Parz. 156, 24.

⁴²³Vgl. Parz. 161, 7 f.

⁴²⁴Vgl. Parz. 475, 21: *du hâst dîn eigen verch erslagn*.

⁴²⁵Vgl. Parz. 499, 13-22.

⁴²⁶Vgl. Pec. 945.

⁴²⁷Vgl. Pec. 1244.

⁴²⁸Parz. 169, 15.

⁴²⁹Vgl. Parz. 169, 15 ff.

⁴³⁰Parz. 171, 17.

⁴³¹Parz. 240, 6.

⁴³²Parz. 239, 10.

wol gemarcte Parzivâl
die rîcheit unt daz wunder grôz:
durch zuht in vrâgens doch verdröz.
er dâhte 'mir riet Gurnamanz
mit grôzen triuwen âne schranz,
ich solte vil gevragên niht.
waz ob mîn wesen hie geschiht
die mâze als dort pî im?
ânê vrâge ich vernim
wiez dirre massenie stêt'⁴³³

Der Erzähler kommentiert das Geschehene mit den Worten, die an Sigunes frühes Minneleid erinnern:

*ôwê daz er niht vrâgte dô!
des bin ich vûr in noch unvrô!*

Woran es Parzival in dieser Situation mangelt, wurde mehrfach (auch kontrovers) diskutiert. Trevrizent macht im neunten Buch eindeutig Parzivals *tumpheit* dafür verantwortlich⁴³⁴, also ist Parzival trotz der ritterlich-höfischen Erziehung durch Gurnemanz an Charakterbildung nicht weiter als am Anfang - auch hier wird (wie bei Sigune) die Diskrepanz zwischen Naivität und höfischer Erziehung deutlich. Sigune und Kundrie beschuldigen Parzival später, daß es ihm an *triuwe* mangelte und verfluchen ihn.⁴³⁵ Als Parzival die Gralsburg verlässt, trifft er auf Sigune, die ihn verflucht, als er ihr berichtet, daß er die entscheidende Frage in Munsalvaesche nicht gestellt hat. Darauf verspricht er, sich zu bessern, doch Sigune verweigert ihm jedes weitere Wort:

*gunêrter lip, verfluochet man!
ir truogt denn eiterwolves zan,
dâ diu galle in der triuwe
an iu bekleip sô niuwe.
iuch sol iur wirt erbarmet hân,
an dem got wunder hât getân,
und het gevraget siner nôt.
ir lebt, und sît an saelden tôt'
dô sprach er 'libiu niftel mîn,
tuo bezzeren willen gein mir schîn.
ich wandel, hân ich iht getân'⁴³⁶
[...]
Daz er vrâgens was sô laz,
do'r bî dem trüregen wirte saz,*

⁴³³Parz. 239, 8-17.

⁴³⁴Vgl. Parz. 484, 28.

⁴³⁵Vgl. Parz. 249, 11-255, 30 und Parz. 312, 2-319, 19.

⁴³⁶Parz. 255, 13-23.

*daz rou dô groezliche
den helt ellens rîche.
durch clage⁴³⁷*

Genauso wie Sigune das Aussenden ihres Geliebten Schionatulander bei dieser zweiten Begegnung bereut, bereut auch Parzival, die Mitleidsfrage nicht gestellt zu haben - doch das tiefere Wissen um Sinn und Zweck dieses Schuldigwerdens ist ihnen beiden noch verschlossen - deswegen wird Sigune später ihre Ansicht revidieren.⁴³⁸

Nach der nun folgenden Begegnung mit Orilus und Jeschute, in der Parzival die beiden miteinander versöhnt und in der das Mitleid des jungen Ritters betont wird⁴³⁹, trifft er am Artushof auf die Gralsbotin Kundrie. Sie erhebt ebenfalls den Vorwurf mangelnder *triuwe* und spricht erstmals in Zusammenhang mit Parzivals Versäumnis auf der Gralsburg von *sünde*:

*Er truog iu für den jâmers last.
ir vil ungetriwer gast!
sîn nôt iuch solt erbarmet hân.
daz iu der munt noch werde wan,
ich mein der zungen drinne,
als iuz daz herze ist rehter sinne!
gein der helle ir sît benant
ze himele vor der hōhsten hant:
als sît ûf der erden,
versinnent sich der werden.
ir heiles pan, ir saelden fluoch,
des ganzen prîses reht unruoch!
ir sît manlicher êren schiech,
und an der werdekeit sô siech,
kein arzet mag iuch des ernern.
ich wil ûf iwerem houbte swern,
gît mir iemen des den eit,
daz groezer valsch nie wart bereit
neheinem alsô schoenem man.
ir vederangel, ir nâtern zan!
iu gap iedoeh der wirt ein swert,
des iwer wirde wart nie wert:
da erwarp iu swîgen sünden zil.
ir sît der hellehirten spil.
gunêrter lip, hêr Parzival!⁴⁴⁰*

⁴³⁷Parz. 256, 1-5.

⁴³⁸Vgl. Parz. 441, 18 ff.

⁴³⁹Vgl. Parz. 258, 23: *mir ist ander iwer kumber leit.*

⁴⁴⁰Parz. 316, 1-25. [Hervorhebung des Verfassers]

Kundries Fluch und die Behauptung, daß Gott Parzival verworfen und der Hölle bestimmt habe⁴⁴¹, werden sich im Nachhinein als unwahr erweisen. Kundrie wird Parzival nach seiner Berufung zum Gral dafür um Verzeihung und Versöhnung bitten.⁴⁴² Wenn auch die Maßlosigkeit von Kundries Verfluchung im Nachhinein revidiert wird, so muß doch festgehalten werden, daß zum ersten Mal Parzivals Fehlverhalten auf der Gralsburg unter religiöser Perspektive bewertet wird - Trevrizent wird später diese Auffassung bestätigen und näher erläutern. Er stellt das Frageversäumnis in Zusammenhang mit den anderen Sünden Parzivals und es zeigt sich später, daß es Parzival im fünften Buch an der rechten Einsicht in seine Sündhaftigkeit mangelt, die er im neunten Buch besitzt. Auch nimmt der Erzähler Parzival gegen die Vorwürfe von Sigune und Kundrie zum Teil in Schutz, denn *den rehten valsch het er vermiten*⁴⁴³.

Nach Kundries Verfluchung verläßt Parzival unter großer Anteilnahme den Artushof, doch zuvor lehnt er sich gegen Gott auf - hier wird Parzivals (noch kindliches) Gottesverständnis genau sichtbar: Er wirft Gott vor, versäumt zu haben ihm beizustehen. Er betont, daß er sich genau an Gurnemanz' Rat gehalten habe und Gott versäumt habe ihm beizustehen als er auf der Gralsburg Hilfe benötigte: deswegen kündigt er seinen Dienst auf und möchte in Zukunft den Haß Gottes ertragen. Wortwörtlich dieselbe Frage des *tumben* Knaben, die er in Soltane seiner Mutter stellte⁴⁴⁴, leitet hier das Aufbegehren gegen Gott ein:

*Der Wāleis sprach 'wē waz ist got?
waer der gewaldec, sōlhen spot
het er uns pēden niht gegeben,
kunde got mit kreften lebn.
ich was im diens undertān,
sīt ich genāden mich versan.
nu wil i'm dienst widersagen:
hāt er haz, den wil ich tragn.*⁴⁴⁵

Nach viereinhalb Jahren Irrfahrt trifft er im neunten Buch zunächst auf Sigune, die die wichtigsten Stationen seines Lebens markiert. Der Erzähler leitet diese Begegnung mit den Worten ein, daß sich nun durch Gottes Hilfe alles zum Guten wenden wird: *sīn wolte got dô ruochen*⁴⁴⁶.

Die erste Station auf diesem Weg zur Selbsterkenntnis ist die (dritte) Begegnung mit Sigune. Parzivals Kusine kommt ebenfalls in diesem neunten Buch zur Erkenntnis über sich selbst und den eigentlichen Sinn des Todes ihres Geliebten - es ist eine Prüfung durch Gott. Auch Parzival geht nun diesen Weg der Erkenntnis seiner selbst und seiner

⁴⁴¹Vgl. Parz. 316, 7-8.

⁴⁴²Vgl. Parz. 779, 17-26.

⁴⁴³Parz. 319, 8.

⁴⁴⁴Vgl. Parz. 119, 17: '*ōwē muoter, waz ist got?*'

⁴⁴⁵Parz. 332, 1-8.

⁴⁴⁶Parz. 435, 12.

Sündhaftigkeit. Sigune, die Parzival im fünften Buch noch verflucht hat, will ihn nun nicht mehr tadeln:

*niftel Sigûn, du tuost gewalt,
sît du mîn kumber manecvalt
erkennest, daz du vêhest mich.'
diu maget sprach 'al mîn gerich
sol ûf dich, neve, sîn verkorn.⁴⁴⁷*

Sigune macht ihren Vetter darauf aufmerksam, daß ihm alles das erspart geblieben wäre, wenn er auf Munsalvaesche die Mitleidsfrage gestellt hätte. Parzival bemerkt, daß er sein Unglück selbst verschuldet hat - abschließend befiehlt Sigune ihm Gottes Hilfe an:

*diu dir vil wilde waere,
hetest dô gevragt der maere.'
'Ich warp als der den schaden hât,'
sprach er. 'liebiu niftel [gip mir] rât,⁴⁴⁸
[...]
si sprach 'nu helfe dir des hant,
dem aller kumber ist bekant⁴⁴⁹*

Auf dem weiteren Weg begegnet Parzival an einem Karfreitag dem Grauen Ritter, der sich mit seinen beiden Töchtern und Gefolge auf Pilgerfahrt befindet. Auf die Frage, warum er an diesem hohen Feiertag bewaffnet und in voller Rüstung reite, antwortet Parzival, daß er die Zeit vergessen und mit Gott gebrochen habe:

*ich diende eim der heizet got,
ê daz sô lasterlichen spot
sîn gunst über mich erhancte:
mîn sîn im nie gewancte,
von dem mir helfe was gesagt:
nu ist sîn helfe an mir verzagt.⁴⁵⁰*

Der Graue Ritter weist Parzival auf die *höher triwe*⁴⁵¹ Gottes hin. Er verweist auf die Erbschuld der Menschen, die alle in durch den Kreuztod Christi gesühnt werden kann - er erinnert Parzival an seine Sünden und schickt ihn zu Trevrizent:

*er hât sîn werdeclîchez lebn
mit tût für unser schult gegeben,
durch daz der mensche was verlorn,*

⁴⁴⁷Parz. 441, 15-19.

⁴⁴⁸Parz. 441, 28-442, 2.

⁴⁴⁹Parz. 442, 9-10.

⁴⁵⁰Parz. 447, 25-30.

⁴⁵¹Parz. 448, 10.

durch schulde hin zer helle erkorn.
ob ir niht ein heiden sît,
sô denket, hêrre, an dise zît.
rîtet fûrbaz ûf unser spor.
iu ensitzet niht ze verre vor
ein heilec man: der gît iu rât,
wandel vûr iuwer missetât.
welt ir im riwe kûnden,
er scheidet iuch von sûnden.⁴⁵²

Der Erzähler betont von neuem die *triuwe* Parzivals und dieser denkt zum ersten Mal an die Allmacht Gottes, hofft auf dessen Hilfe und vertraut schließlich darauf, daß ihn Gott zum rechten Ziel führen wird:

in het ûf gerbet triuwe,
sich huop sîns herzen riuwe.
alrêrste er dô gedâhte,
wer al die werlt volbrâhte,
an sînen schepfaere,
wie gewaltec der waere.
er sprach 'waz ob got helfe phligt,
diu mînem trûren an gesigt?'⁴⁵³
[...]
daz sîn helfe mich vor sorgen ner,
ist hiut sîn helflicher tac,
sô helfe er, ob er helfen mac.⁴⁵⁴
[...]
Er sprach 'ist gotes kraft sô fier
daz si beidiu ors unde tier
unt die liute mac wîsen,
sîn kraft wil i'm prîsen.
mac gotes kunst die helfe hân,
diu wîse mir diz kastelân
dez waegest umb die reise mîn:
sô tuot sîn gûete helfe schîn:
nu genc nâch der gotes kûr.'⁴⁵⁵

Gott führt Parzival zu dessen Onkel Trevrizent, der angesichts von Parzivals Rüstung und der Waffen, die er an Karfreitag trägt, von *hôchverte* spricht:

der einsidel zim sprach
'ouwê, hêr, daz iu sus geschach
in dirre heileclîchen zît.

⁴⁵²Parz. 448, 15-26.

⁴⁵³Parz. 451, 7-14.

⁴⁵⁴Parz. 451, 20-22.

⁴⁵⁵Parz. 452, 1-9.

*hât iuch angestlicher strît
in diz harnasch getriben?
ode sît ir âne strît beliben?
sô stüende iu baz ein ander wât,
lieze iuch höchferte rât.⁴⁵⁶*

Mit dem Bekenntnis seiner Sünden begrüßt Parzival den Einsiedler Trevrizent und markiert dadurch den Wendepunkt seines Weges durch die Sünde:

*dô sprach er 'hêr, nu gebt mir rât:
ich bin ein man der sünde hât.⁴⁵⁷*

Es ist das erste Mal, daß Parzival sich als Sünder erkennt, doch weiß er noch nicht, welchen Sinn sein Sündenweg hat. Schließlich beichtet er seinem Onkel, daß er ohne Freude, fern der kirchlichen Gemeinschaft lebt und Gott haßt, da dieser ihm in seinem Unglück nicht geholfen hat:

*Sprach Parzivâl. 'mirst freude ein troum:
ich trage der riwe swaere soum.
hêrre, ich tuon iu mêr noch kuont.
swâ kirchen oder münster stount,
dâ man gotes êre sprach,
kein ouge mich dâ nie gesach
sît den selben ziten:
ichn suochte niht wan strîten.
ouch trage ich hazzes vil gein gote:
wand er ist mîner sorgen tote.
die hât er alze hôhe erhavn:
mîn freude ist lebendec begravn.
kunde gotes kraft mit helfe sîn,
waz ankers waer diu vreude mîn?
diu sinket durch der riwe grunt.⁴⁵⁸*

Auf Parzivals Geständnis, daß er 'Gott haßt' antwortet ihm Trevrizent, daß ihm Gott helfen werden, wenn Zeit dazu ist und beginnt eine Lehrrede über das Wesen Gottes. Gott ist *triuwe*⁴⁵⁹ und *wârheit*⁴⁶⁰ und wer Gott haßt, dem muß es an Verstand fehlen:

*dô sprach er 'hêrre, habt ir sîn,
sô schult ir got getrüwen wol:
er hilft iu, wand er helfen sol.
Got müeze uns helfen beiden.⁴⁶¹*

⁴⁵⁶Parz. 456, 5-12.

⁴⁵⁷Parz. 456, 29-30. [Hervorhebung des Verfassers]

⁴⁵⁸Parz. 461, 1-15.

⁴⁵⁹Parz. 462, 19.

⁴⁶⁰Parz. 462, 25.

[...]

*Irn megt im ab erzürnen niht:
swer iuch gein im in hazze siht,
der hât iuch an den witzten kranc.⁴⁶²*

Trevrizent verdeutlicht seine Gotteslehre: Gott ist aus Liebe zu den Menschen ebenfalls Mensch geworden und hat die Passion auf sich genommen, um die sündigen Menschen zu erlösen. Das Abwenden Parzivals von Gott und sein Haß werden von seinem Onkel mit dem Sturz Luzifers, dem Sündenfall und dem Brudermord Kains an Abel in Beziehung gesetzt. Die Verwandtschaft mit Adam ist ein *sünden wagen*⁴⁶³ - hier wird von Trevrizent eindeutig die Erbsündenlehre angesprochen:

*nu prüevt wie Lucifern gelanc
unt sînen nôtgestallen.⁴⁶⁴*

[...]

*dô Lucifer four die hellevart,
mit schâr ein mensche nâch im wart.*

got worhte üz der erden

Adâmen den werden:

*von Adâms verhe er Even brach,
diu uns gap an daz ungemach,
daz ir schepfaere überhôrte
unt unser vröude stôrte.
von in zwein kom gebürte frucht.⁴⁶⁵*

[...]

ez wart iedoch mit sünden schîn⁴⁶⁶

[...]

*Kâins vater was Adâm:
der sluoc Abeln umb krankez quot.
dô uf die reinen erdenz bluot
viel, ir magetuom was vervarn:
den nam ir Adâmes barn.
dô huop sich êrst der menschen nît:
alsô wert er immer sît.⁴⁶⁷*

[...]

*Von Adâmes künne
huop sich riwe und wünne,
sît er uns sippe lougent niht,
den ieslich engel ob im siht,
unt daz diu sippe ist sünden wagen,
sô daz wir sünde müezen tragen.⁴⁶⁸*

⁴⁶¹Parz. 461, 28-30.

⁴⁶²Parz. 463, 1-3.

⁴⁶³Parz. 465, 5.

⁴⁶⁴Parz. 463, 4-5.

⁴⁶⁵Parz. 463, 15-23.

⁴⁶⁶Parz. 463, 30. [Hervorhebung des Verfassers]

⁴⁶⁷Parz. 464, 16-22.

Wenn Trevrizent davon spricht, daß die Abkunft von Adam die Menschen in Sünde verstrickt, so sind sicherlich auch die Sünden Parzivals vor dem Hintergrund der Erbsünde zu sehen. Trevrizent betont, daß Parzival für seine Sünden (die er noch nicht kennt) Buße tun soll: *lât wandel iu für sünde bi*⁴⁶⁹. Wer Buße tut, der wird durch die Liebe Gottes gerettet werden:

*uns solde komen al für wâr
für die höhsten schulde pfant.
zer helle uns nam diu höhste hant
mit der gotlichen minne.*⁴⁷⁰
[...]
*swer ab wandelt sünden schulde,
der dient nâch werder hulde.*⁴⁷¹

Trevrizent weiß in diesem Augenblick noch nicht, daß in dem nun folgenden Gespräch er selbst es sein wird, der Parzival zur Erkenntnis seiner Schuld, seiner Verwandtschaft mit dem Gralsgeschlecht und schließlich zur Selbsterkenntnis führen wird. Am Schluß seiner Gotteslehre, die in erster Linie Erbsündenlehre ist, fragt Trevrizent seinen Neffen:

*nimts iuch niht hael, gern ich vernim
waz ir kumbers unde sünden hât.*⁴⁷²

Doch das Gespräch kommt zunächst auf den Gral und sein Geheimnis - hier warnt Parzivals Gastgeber vor Selbstüberhebung und stellt ihr Demut entgegen:

*ir müest aldâ vor höchvart
mit senftem willen sin bewart.*⁴⁷³

Trevrizent berichtet, daß bis jetzt ein einziger Mensch nach Munsalvaesche gelangt sei, welcher jedoch ein Tor gewesen sei, der sich versündigte - ohne zu wissen, daß dies Parzival war:

*der selbe was ein tumber man
und fuorte ouch sünde mit im dan,*⁴⁷⁴

⁴⁶⁸Parz. 465, 1-6. [Hervorhebung des Verfassers]

⁴⁶⁹Parz. 465, 13.

⁴⁷⁰Parz. 465, 26-29.

⁴⁷¹Parz. 466, 13-14.

⁴⁷²Parz. 467, 20-21.

⁴⁷³Parz. 472, 13-14.

⁴⁷⁴Parz. 473, 13-14. [Hervorhebung des Verfassers]

Parzival offenbart seine Herkunft und beichtet seinem Onkel die Schuld an Ithers Tod, von dem er noch nicht weiß, daß er ein Blutsverwandter war. Er bekennt, daß er ihn im Unverstand erschlagen hat und die Rüstung raubte:

*hêrre, in binz niht Lâhelîn.
genam ich ie den rêroup,
sô was ich an den witzen toup.
ez ist iedoch von mir geschehen:
der selben sûnde muoz ich jehn.
Ithêrn von Cucûmerlant
den sluoc mîn sûndebaeriu hant:
ich leit in tôten ûf daz gras,
unt nam swaz dâ ze nemen was⁴⁷⁵*

Jetzt bemerkt Trevrizent, daß er mit seinem Neffen Parzival spricht und entdeckt ihm, daß er mit Ither blutsverwandt war und daß er den Tod seiner Mutter verantworten muß:

*dô sprach er 'lieber swester suon,
waz râtes möht ich dir nu tuon?
du hâst dîn eigen verch erslagn.
wiltu fûr got die schulde tragn,
sît daz ir bêde wârt ein bluot,
ob got dâ reht gerihte tuot,
sô gilltet im dîn eigen leben.⁴⁷⁶
[...]
mîn swester lac ouch nâch dir tût,
Herzeloÿd dîn muoter.'
'neinâ hêrre guoter,
waz sagt ir nu?' sprach Parzivâl.⁴⁷⁷*

Bei Parzival fallen nun Einsicht in die Verwandtschaft und Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit zusammen. Bis hierher war ihm nicht klar gewesen, weswegen ihn Gott ins Unglück stürzte. Er hatte nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt, doch war er eben noch unwissend. Auch das Frageversäumnis auf Munsalvaesche enthüllt sich im weiteren Gespräch der beiden als Sünde, die durch *tumpheit* begründet wird, obgleich Trevrizent nicht weiß, daß es Parzival war, der versäumte zu fragen:

*sît er den rehten kumber sach,
daz er niht zuo dem wirte sprach
'hêrre, wie stêt iwer nôt?'
sît im sin tumpheit daz gebôt*

⁴⁷⁵Parz. 475, 4-12. [Hervorhebung des Verfassers]

⁴⁷⁶Parz. 475, 19-25.

⁴⁷⁷Parz. 476, 12-15.

*daz er aldâ niht vrâgte,
grôzer saelde in dô betrâgte.⁴⁷⁸*

Schließlich faßt sich Parzival ein Herz und gesteht seinem Onkel, daß er der Unbekannte war, der Anfortas auf Munsalvaesche die Mitleidsfrage nicht gestellt hatte. Parzival erkennt, daß er alles falsch gemacht hat und macht seine eigene *tumpheit* dafür verantwortlich:

*ich hân sô sêre missetân,
welt ir michs entgelten lân,
sô scheid ich von dem trôste
unt bin der unerlôste
immer mêr von riuwe.
ir sult mir râtes triuwe
klagen mîne tumpheit.
der ûf Munsalvaesche reit,
unt der den rechten kumber sach,
unt der deheine vrâge sprach,
daz bin ich unsaelec barn:
sus hân ich, hêrre, missevarn.'
der wirt sprach 'neve, waz sagestu nuo?
wir sulen bêde samt zuo
herzenlicher klage grîfen
unt die vrôude lâzen slîfen,
sît dîn kunst sich saelden sus verzêch.⁴⁷⁹*

Abschließend stellt Trevrizent fest, daß Parzival mit dem Tod Ithers und seiner Mutter zwei große Sünden auf sich geladen hat und auch das Frageversäumnis gegenüber Anfortas wird von ihm als Sünde gewertet. Nach fünfzehntägiger Buße ist Parzival innerlich gewandelt und bereit Gralskönig zu werden. Die Sünden werden ihm von Trevrizent erlassen und die Demut hat damit die *hôchvart* überwunden:

*wilt du gein got mit triwen lebn,
sô solte du im wandel drumbe gebn.
mit riwen ich dir daz künde,
du treist zwuo grôze sünde:
Ithêrn du hâst erslagen,
du solt ouch dîne muoter klagen.⁴⁸⁰
[...]
Dîn oeheim gap dir ouch ein swert,
dâ mit du sünden bist gewert,
sît daz dîn wol redender munt*

⁴⁷⁸Parz. 484, 25-30.

⁴⁷⁹Parz. 488, 9-25.

⁴⁸⁰Parz. 499, 17-22. [Hervorhebung des Verfassers]

dā leider niht tet frāge kunt.
 die sünde lâ bī den anderen stēn.⁴⁸¹
 [...]
 Trevrizent sich des bewac,
 er sprach 'gip mir din sünde her:
 vor gote ich bin din wandels wer.
 und leist als ich dir hân gesagt:
 belip des willen unverzagt.⁴⁸²

diemüet ie höchvart überstreit.⁴⁸³

Bei Wolfram wie bei Chretien ist die Einkehr bei einem Einsiedler der "geistige Mittelpunkt der Dichtung"⁴⁸⁴. Der Protagonist vollzieht an einem Karfreitag seine innere Umkehr, er erkennt seine Sünden und tut Buße. Perceval findet an einem Karfreitag den Einsiedler in einer Kapelle, in der gerade ein Gottesdienst stattfindet. Perceval wirft sich sofort auf den Boden und bekennt seine Sünden, er nennt zunächst das Frageversäumnis auf der Gralsburg und die Gottesferne - beides führt er auf seine Schuld am Tod der Mutter zurück, diese habe ihm 'das Wort abgeschnitten'⁴⁸⁵. Zu recht wird hier in bezug auf Chretien von einem Schuldautomatismus gesprochen⁴⁸⁶: "Weil der junge 'Sohn der adligen Witwe' seine Mutter verlassen hat und sie darüber vor Leid gestorben ist, deshalb konnte er die Frage auf der Gralsburg nicht tun; wegen der versäumten Frage wird Perceval verflucht und verstoßen und er vergißt *darüber* Gott."⁴⁸⁷

Wolfram hat aus den ca. 300 Versen im *Conte du Graal* fast 2100 Verse gemacht und dabei den Schuldautomatismus aufgelöst und dem Prozeß der inneren Wandlung Parzivals mehr Raum eingeräumt. Auch hat er eine Sünde (den Tod Ithers) hinzugefügt und die Gottesferne zum offenen Gotteshaß gesteigert. Das Frageversäumnis, das scheinbar am schwersten auf Parzival lastet, wird von diesem erst zum Schluß gebeichtet und auch die Wertigkeit der verschiedenen Schuldkomplexe ist nicht mehr so einfach zu durchschauen - nach dieser textbezogenen Untersuchung soll hier nun auf das folgende Kapitel verwiesen werden, das der Schuldfrage Parzivals und der Bewertung der einzelnen Schuldkomplexe durch die Forschung gewidmet ist.

⁴⁸¹Parz. 501, 1-5. [Hervorhebung des Verfassers]

⁴⁸²Parz. 502, 24-28.

⁴⁸³Parz. 473, 4

⁴⁸⁴Bumke, 1991, S. 97.

⁴⁸⁵Vgl. Pec. 6409.

⁴⁸⁶Vgl. Wilhelm Kellermann, *Aufbaustil und Weltbild Chrestiens von Troyes im Percevalroman*. Halle 1936, S. 109.

⁴⁸⁷Mohr, 1970, S. 332-354.

2. Forschungsabriß zur Schuldfrage Parzivals

In seinem Forschungsbericht aus dem Jahre 1970 stellt Joachim Bumke fest, daß sich die Wolframforschung in den Jahren 1945 - 1955 sehr ausführlich mit der religiösen Problematik des *Parzival* auseinandersetzte - Schwietering sprach sogar vom "Primat des Religiösen"⁴⁸⁸. "Die gemeinsame Basis lag in der Erkenntnis, daß der Parzival im Kern eine religiöse Dichtung ist und daß daher in der Erhellung der religiösen Problematik die wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der Dichtung liegt."⁴⁸⁹ Die Aufsätze und Bücher zur religiösen Problematik des *Parzival*, die in dieser Zeit erschienen (Schwietering, Keferstein, Maurer, Mohr, Wapnewski), beschäftigen sich alle mit derselben Fragestellung - die Frage nach Parzivals Schuld. Hierbei wurden die Schuld Parzivals am Tod seiner Mutter, am Tod Ithers und das Frageversäumnis auf der Gralsburg unterschiedlich interpretiert und verschieden gewichtet. Für Bumke ist mit dem Buch Wapnewskis zum *Parzival* aus dem Jahr 1955 der Höhepunkt und Abschluß dieser Forschungsperiode zur Schuldfrage erreicht, die zu einem tiefern Verständnis des *Parzival* geführt hat. Hier stellt sich die Frage, ob die Erarbeitung der religiösen Problematik und der Schuldfrage im *Parzival* wirklich zu einem Abschluß gelangt ist, da diese Fragestellung auch in der neuesten Forschung immer wieder aufgeworfen wird. Bumke selbst konstatiert zwar, daß man davon abgekommen sei vom "Primat des Religiösen" in der Forschung auszugehen⁴⁹⁰, doch zugleich stellt er die Schuldfrage Parzivals in seiner neuesten Untersuchung zum *Parzival* aus dem Jahr 2001 selbst. Detailliert untersucht Bumke hier, ob Parzival sich auf seinem Weg zum Gralskönigtum verschuldet⁴⁹¹ und stellt fest, daß man von einer "Schuld" Parzivals nicht sprechen könne, da Parzival *tump*, also unwillentlich und unwissentlich, gehandelt habe. Er betont, daß die Taten Parzivals eine Folge der Ursünde der Menschheit seien, durch die er "schuldig" würde.⁴⁹² Hier zeigt sich, daß die Frage nach Sünde, Schuld oder Unschuld bei Wolfram durchaus noch aktuell ist und kontrovers diskutiert wird.

Im Vergleich zu Chrétien ist die Sündendarstellung bei Wolfram nicht mehr so einfach zu durchschauen, da die Akzente verschoben sind und zusätzlich die einzelnen Schuldkomplexe und deren Motivation im Roman von verschiedenen Personen (Trevrizent, Sigune und Kundrie) zum Teil unterschiedlich gewichtet werden. Der Erzähler wiederum nimmt Parzival in Schutz, indem er betont Parzival sei "Gegenpart der

⁴⁸⁸Schwietering, 1969, S. 380.

⁴⁸⁹Bumke, 1970, S. 150.

⁴⁹⁰Vgl. hierzu Joachim Bumke, Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Tübingen 2001, S. 88.

⁴⁹¹Vgl. Bumke, 2001, S. 72ff.

⁴⁹²Vgl. ebenda, S. 73ff.

Falschheit" (*der valscheite widersaz*⁴⁹³) und "wirklich Unwertes hat er nicht begangen" (*den rehten valsch het er vermiten*⁴⁹⁴).⁴⁹⁵

Der Tod der Mutter ist bei Wolfram im Vergleich zu Chrétien abgeschwächt, denn Parzival dreht sich beim Wegreiten nicht um und erfährt erst sehr viel später von Trevrizent im neunten Buch, daß seine Mutter tot ist - trotzdem wird ihm ihr Tod von Trevrizent als *grôze sünde*⁴⁹⁶ angerechnet. Der Totschlag Ithers wird von Wolfram als neues Sündenmotiv eingeführt. Hier ist Ither ein Verwandter Parzivals, den dieser im Zweikampf tötet - daraus erwächst nach Trevrizent Parzivals zweite *grôze sünde*⁴⁹⁷. Das Frageversäumnis auf der Gralsburg wird zuerst von Kundrie als Sünde gewertet (*da erwarp iu swîgen sünden zil*⁴⁹⁸) und später greift Trevrizent dieses Urteil auf, wenn er betont, daß das Frageversäumnis zu den anderen beiden 'großen Sünden' gehört (*die sünde lâ bî dn andern stên*⁴⁹⁹).

Die Abkehr von Gott, die zum offenen Haß gesteigert ist und sich unter anderem darin äußert, daß Parzival am Karfreitag in voller Rüstung und bewaffnet reitet, wird von Trevrizent als Selbstüberhebung gewertet (*hôchferte*⁵⁰⁰) und als Parzival seinem Onkel seinen Gotteshaß beichtet (*ouch trage ich hazzes vil gein gote*⁵⁰¹), ordnet dieser den Gotteshaß in die Erbsündenlehre ein und verdeutlicht, daß auch *sünden*⁵⁰² Parzivals nur im Zusammenhang mit der Erbsünde Adams, sowie den Sünden Luzifers und Kains gesehen werden dürfen. Die Verwandtschaft der Menschen mit Adam ist ein *sünden wagen*⁵⁰³, der allen Menschen die Sünde bringt.

Betrachtet man die umfassende Forschungsliteratur zur religiösen Problematik und zur Schuldfrage im *Parzival*, so zeigt sich, daß ein Hauptaugenmerk auf die Frage gerichtet ist, welche der vier Sünden Parzivals die schwerste sei: der Tod der Mutter, der Tod Ithers, das Frageversäumnis auf der Gralsburg oder der Gottshaß. An dieser Stelle sollen die verschiedenen Forschungsansätze, die vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg die Wolframforschung entscheidend geprägt haben, chronologisch vorgestellt werden.

Julius Schwietering setzt sich in seinem Aufsatz "Parzivals Schuld"⁵⁰⁴ mit Keferstein⁵⁰⁵ auseinander und betont, daß sich Parzival der Verletzung der religiösen Grundtugend, der

⁴⁹³Parz. 249, 1.

⁴⁹⁴Parz. 319, 8.

⁴⁹⁵Vgl. hierzu Bumke, 2001, S. 73.

⁴⁹⁶Parz. 499, 20.

⁴⁹⁷Parz. 499, 20.

⁴⁹⁸Parz. 316, 23.

⁴⁹⁹Parz. 501, 5.

⁵⁰⁰Parz. 456, 12.

⁵⁰¹Parz. 461, 9.

⁵⁰²Parz. 465, 6 und Parz. 463, 30.

⁵⁰³Parz. 465, 5.

⁵⁰⁴Vgl. Schwietering, 1969.

⁵⁰⁵Georg Keferstein, Parzivals ethischer Weg. Ritterlicher Lebensstil im deutschen Hochmittelalter. Weimar 1936, S. 106.

triuwe, schuldig macht.⁵⁰⁶ Deshalb sind der Tod der Mutter und Ithers, das Frageversäumnis und die Gottesferne für Schwietering "ernst zu nehmende Sünden, Sünden aus vollem Gewicht"⁵⁰⁷. Doch "erfährt die versäumte Mitleidsfrage durch die Sigune- und Cundrieszenen an betonter Stelle der Darstellung eine so unzweideutig harte Beurteilung, daß gar kein Zweifel bestehen kann, wie diese Verletzung der religiös-ethischen Grundtugend der *triuwe*, an der der Wert der Person im Hinblick auf die Synthese von Gott und Welt gemessen wird, als schwerste Schuld angesehen werden muß"⁵⁰⁸. Hier läßt Schwietering jedoch außer acht, daß Kundrie Parzival für ihr Verhalten im Nachhinein um Verzeihung bittet⁵⁰⁹ und daß außerdem der Erzähler selbst dem jungen Parzival bescheinigt, er sei der *valscheite widersaz*⁵¹⁰ und *den rehten valsch het er vermiten*⁵¹¹.

Friedrich Maurer⁵¹² führte die Frage nach den Sünden des jungen Parzival weiter und versuchte das Gewicht der einzelnen Sünden genau zu bestimmen. Er trennt zunächst die drei Sünden, derer sich Parzival im neunten Buch bei der Begegnung mit Trevrizent bewußt ist, also der Gotteshaß, die Freudlosigkeit und das Ausscheiden aus der christlichen Gemeinschaft von den anderen ab. Diese Sünden sind, "im Sinn dogmatischer und moraltheologischer Auffassung eines Augustinus [...] oder auch der Zeit Wolframs selbst"⁵¹³, "echte und schwere Sünden"⁵¹⁴. Die schwerste Sünde, der Gotteshaß, ist nach Maurer nur als Reaktion zu verstehen auf die öffentliche Entehrung und die falsche Gottesauffassung Parzivals.⁵¹⁵ Die anderen Sünden Parzivals - der Tod der Mutter, die Tötung Ithers und das Frageversäumnis - sind nach seiner Auffassung keine schweren Sünden, denn Parzival begeht sie, "ohne es zu wissen und zu wollen"⁵¹⁶. Maurers Versuch den Widerspruch zum Text (insbesondere zur Aussage Trevrizents) aufzulösen gelingt jedoch nicht überzeugend. Sicherlich ist Parzivals Haß auf Gott, als willentlicher Akt eine schwere Sünde, die er begeht, doch darin die "eigentliche Schuld Parzivals"⁵¹⁷ zu sehen und alles andere weitgehend zu entschuldigen - das war zumindest nicht die Absicht des Erzählers. Maurer wendet sich des weiteren gegen die Auffassung Schwieterings, daß Parzival gegen das Gebot der *triuwe* verstoßen habe und daß es ihm an Mitgefühl, Mitleid und *triuwe* mangeln würde, diesen Nachweis erbringt er sehr überzeugend.⁵¹⁸

⁵⁰⁶Vgl. Schwietering, 1969, S. 371 ff.

⁵⁰⁷Ebenda, S. 374.

⁵⁰⁸Ebenda, S. 376.

⁵⁰⁹Vgl. Parz. 779, 17-26.

⁵¹⁰Parz. 249, 1.

⁵¹¹Parz. 319, 8.

⁵¹²Vgl. Maurer, 1951.

⁵¹³Ebenda, S. 123.

⁵¹⁴Ebenda, S. 135.

⁵¹⁵Vgl. ebenda, S. 123.

⁵¹⁶Ebenda, S. 124.

⁵¹⁷Ebenda, S. 162.

⁵¹⁸Vgl. ebenda, S. 130-135.

Auch Wolfgang Mohr⁵¹⁹ setzt sich mit der Schuldfrage im *Parzival* auseinander und rückt zum ersten Mal die Tötung Ithers in den Mittelpunkt, da bis auf dieses alle anderen Schuld motive aus Chrétien's *Conte du Graal* übernommen worden sind. Bei Chrétien steht der Tod des Roten Ritters in keinem Zusammenhang mit der Schuldthematik, erst bei Wolfram wird daraus der Tod eines Blutsverwandten. Als Trevrizent im neunten Buch seine Lehrrede über das Wesen Gottes und die Erbsünde des Menschen beginnt und die Kainstat in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellt, wird deutlich, daß Trevrizent den Brudermord als Ursprung allen Übels auf Erden sieht - Mohr hebt hier die Übereinstimmung mit der Sündenlehre des Augustinus hervor.⁵²⁰ Den Grund dafür, daß Wolfram den Verwandtenmord an dem Roten Ritter Ither in den Mittelpunkt seiner Betrachtung stellt, sieht Mohr als "persönliches Anliegen"⁵²¹ des Ritters Wolfram. Es sind zwei Gedanken, die sich bei Augustinus finden und sich in Wolframs *Parzival* zu einem Schuldkomplex verbinden: die Schuldhaftigkeit der Menschen durch die Erbsünde und der Brudermord Kains - so wird für Mohr "der Totschlag Ithers zu einem paradigmatischen Fall"⁵²².

Peter Wapnewski⁵²³ untersucht wie Maurer die Schuld Parzivals ebenfalls ausgehend von der Buß- und Sündenlehre des Augustinus⁵²⁴ und wertet in Übereinstimmung mit Trevrizent insbesondere das Verlassen der Mutter und den Tod Ithers als schwere Sünden und "Verstöße gegen den Dekalog"⁵²⁵. Besonders schwer wiegt seiner Ansicht nach, daß Parzival "wissentlich und willentlich die Mutter verlassen, dem 4. Gebot des Dekalogs zuwidergehandelt"⁵²⁶ hat. Doch "dabei übersieht WAPNEWSKI, daß diese aus der Theologie begründete Schlußfolgerung schlichtweg gegen die Aussage des Textes steht" und er "bleibt dafür jeden Beweis schuldig"⁵²⁷. Wapnewski betont in Übereinstimmung mit Maurer, daß es Parzival zu keiner Zeit an *triuwe* und *erbärmdē* gefehlt habe⁵²⁸, dagegen ist für in der Gotteshaß Parzivals gerade nicht die "eigentliche Schuld"⁵²⁹, sondern eine "Sünde, die dadurch nur Sünde ist, daß sie als konsequenter Ausdruck habitueller Sündhaftigkeit erscheint"⁵³⁰. Der Mensch befindet sich im Zustand der Verstrickung in Sünde, aus dem er sich selbst nicht mehr befreien kann - so sündigt Parzival "dadurch, daß er sündig ist"⁵³¹.

Zum Abschluß der dargestellten Kontroverse soll eine Synthese der verschiedenen Meinungen der Forschung versucht werden, denn keiner der Versuche ist als

⁵¹⁹Vgl. Mohr, 1970, S. 332-354.

⁵²⁰Vgl. ebenda, S. 340.

⁵²¹Ebenda, S. 347.

⁵²²Ebenda, S. 347.

⁵²³Wapnewski, 1955.

⁵²⁴Vgl. ebenda, S. 74 ff.

⁵²⁵Ebenda, S. 86.

⁵²⁶Ebenda, S. 86.

⁵²⁷Blank, 1971, S. 138.

⁵²⁸Vgl. ebenda, S. 84. Des weiteren vgl. Maurer, 1951, S. 130-135.

⁵²⁹Maurer, 1951, S. 162.

⁵³⁰Wapnewski, 1955, S. 95.

⁵³¹Ebenda, S. 95.

Patentlösung zu verstehen, sondern betrachtet die *Parzival*-Dichtung und die Schuldfrage von einem bestimmten Standpunkt aus.⁵³²

Parzivals Weg ist "religiös gesehen der Weg der Verschuldung und Sünde und des Bewußtwerden der Verfallenheit an die Sünde. Erst das Gefühl der Sündhaftigkeit läßt Parzival das Wunder der göttlichen *triuwe* erfahren und ritterliche *superbia* in Demut wandeln"⁵³³. Zwar besitzt er zweifellos die Eigenschaften des Mitleids, der *triuwe* und der *erbärmde*⁵³⁴, doch ist diese Grundeigenschaft immer mit der *tumpheit*⁵³⁵ gepaart. Parzival ist *tump*⁵³⁶ und wird erst *küene, traecliche wîs*⁵³⁷ als er die Einsamkeit Soltanes verläßt. Doch der Erzähler betont auf dem ganzen Weg durch Sünde und Verschuldung des jungen Helden, beim Zweikampf mit Ither, beim Frageversäumnis auf der Gralsburg und bei seinem Abwenden von Gott, daß er *tump* und an *witzen cranc* gewesen sei.⁵³⁸ Schließlich erkennt Parzival selbst im neunten Buch nach der Belehrung durch Trevrizent, daß seine begangenen Sünden auf seiner Unwissenheit beruhen - er erkennt, daß er auf Grund seiner *tumpheit* Sünden begangen hat und schuldig wurde:

*sô was ich an den witzen toup.
ez ist iedoch von mir geschehn:
der selben sünde muoz ich jehn.
Ithêrn von Cucûmerlant
den sluoc mîn sûnderbaeriu hant:*⁵³⁹
[...]
*ich hân sô sêre missetân,*⁵⁴⁰
[...]
*ir sult mit râtes triuwe
klagen mine tumpheit.*⁵⁴¹

Die große wissenschaftliche Leistung Maurers war es, in bezug auf die Schuldfrage bei Wolfram überzeugend zu belegen, "daß beim Auszug Parzivals in die Welt der Held an keiner Stelle bewußt Unrecht tut"⁵⁴² - Parzival verläßt seine Mutter, ohne zu wissen, daß sie an Kummer sterben wird, er kämpft mit Ither, ohne zu wissen, daß er im Zweikampf einen Verwandten tötet. Schließlich vermeidet er es, auf der Gralsburg zu fragen, da seine ritterlich-höfische Erziehung ihm das nicht erlaubt - ohne zu wissen, dass er damit

⁵³²Vgl. Mohr, 1970, S. 346.

⁵³³Schwietering, 1969, S. 371.

⁵³⁴Vgl. Maurer, 1951, S. 133-135; Blank, 1971, S. 139 und Wapnewski, 1955, S. 84: "Parzivals *triuwe* und *erbärmde*: Sie haben zu keiner Zeit gefehlt." Vgl. beispielsweise Parz. 161, 7-8; Parz. 240, 3-4; Parz. 246, 11-17; Parz. 249, 1-2; Parz. 249, 27-28; Parz. 255, 23; Parz. 256, 3-4 und Parz. 258, 23.

⁵³⁵Vgl. Alois M. Haas, Parzivals *tumpheit* bei Wolfram von Eschenbach, Berlin 1964 und auch Heinz Rupp, Die Funktion des Wortes *tump* im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, GRM, 38, 1957, S. 97-106.

⁵³⁶Vgl. Parz. 121, 5 und Parz. 124, 16.

⁵³⁷Parz. 4, 18.

⁵³⁸Vgl. hierzu Parz. 155, 19; Parz. 24; Parz. 169, 15; Parz. 463, 3; Parz. 473, 13; Parz. 484, 28 und Parz. 488, 25.

⁵³⁹Parz. 475, 6-10.

⁵⁴⁰Parz. 488, 9.

⁵⁴¹Parz. 488, 14-15.

⁵⁴²Blank, 1971, S. 135.

das Gebot der Nächstenliebe mißachtet.⁵⁴³ Es ist nicht einzusehen, warum er, wie Wapnewski behauptet, beispielsweise wissentlich und willentlich "dem 4. Gebot des Dekalogs zuwidergehandelt"⁵⁴⁴ hat, als er die Mutter verließ, denn es ist doch zu natürlich, Eltern einmal zu verlassen. All dies ist allein durch die viel zitierte *tumpheit*, also Unwissenheit des jungen Helden zu erklären: ohne es zu wissen und zu ahnen wird Parzival hier schuldig und als ihm seine Schuld offenbar wird, bereut er sie von Herzen und versucht sie wieder gut zu machen - gegen die Vorwürfe der *untruwe* nimmt ihn der Erzähler jedesmal persönlich in Schutz und weist die Vorwürfe zurück.⁵⁴⁵ Es sind drei Sünden, die Parzival unwissentlich und unwillentlich begeht, und sie sind "Folge der Unreife, des Nichtwissens und Nichtvermögens; also Folgen der *tumpheit*"⁵⁴⁶. Parzival nimmt jede Lehre begierig auf, sei sie von seiner Mutter oder von Gurnemanz, und versucht sie genauestens zu befolgen. Parzival handelt nach bestem Wissen, daß dieses Wissen jedoch unvollständig ist und keinen umfassenden Verhaltenskatalog bildet, das muß er schmerzlich am eigenen Leib erfahren. Er handelt immer nach bestem Wissen, doch dieses ist eben Unwissen oder *tumpheit*.

Beim Tod der Mutter und Ithers sowie auf der Gralsburg handelt Parzival ohne rechtes Wissen im Zustand der *tumheit*, also unwissentlich und unwillentlich, aus diesem Grund kann er auch nicht verstehen, warum ihn Gott (und so muß Parzival es aus seinem Gottesverständnis sehen) 'im Stich läßt'. Die Reaktion darauf ist das willentliche Abwenden von Gott und der christlichen Gemeinschaft, die im Haß auf Gott mündet. Wiederum muß jedoch bemerkt werden, daß Parzival auf Grund eines falschen Gottesverständnisses so handelt - er ist noch immer *tump*. An dieser Stelle geht Maurers Bewertung von Parzivals Gotteshaß nicht mehr auf⁵⁴⁷, wenn er sagt, daß dies "die eigentliche Schuld Parzivals ist"⁵⁴⁸. "Eine solche Interpretation muß sich mit dem neunten Buch auseinandersetzen, wo Parzivals Handlungsweise von Trevrizent ganz anders beurteilt wird"⁵⁴⁹ - doch zur Bewertung der Sünden durch Trevrizent später mehr.

Zwar gesteht Parzival im neunten Buch als er zu seinem Onkel Trevrizent gelangt die Sünde des Gotteshasses, doch nicht weil diese in irgendeiner Weise besonders schwer oder leicht ist, sondern weil es die einzige Sünde ist, derer er sich bewußt ist! Der Gotteshiß ist die einzige Sünde, die von Parzival willentlich begangen wurde⁵⁵⁰, wenn man auch wiederum die Einschränkung machen muß, daß Parzivals Gottesverständnis zu diesem Zeitpunkt sich vom Gottesverständnis des *tumpen* Knaben in Soltane nicht unterscheidet. Parzival stellt wiederum dieselbe Frage, die er seiner Mutter stellte⁵⁵¹: *wē*

⁵⁴³Vgl. Maurer, 1951, S. 130 ff.

⁵⁴⁴Wapnewski, 1955, S. 86.

⁵⁴⁵Vgl. Parz. 319, 1-11 und Parz. 487, 17-22.

⁵⁴⁶Maurer, 1951, S. 148.

⁵⁴⁷Vgl. Blank, 1971, S. 136.

⁵⁴⁸Maurer, 1951, S. 162.

⁵⁴⁹Bumke, 1970, S. 157.

⁵⁵⁰Vgl. Blank, 1971, S. 136.

⁵⁵¹Vgl. Parz. 119, 17.

waz ist got?⁵⁵². Zu recht wurde darauf hingewiesen, daß Parzivals Gottesverständnis nur rudimentär ist, er versteht es als ein "Dienst-Lohn-Verhältnis"⁵⁵³ und Gott ist für ihn eine "Art Obritter"⁵⁵⁴. Parzival dient ihm so gut er kann und es versteht und empfängt keinen Lohn, sondern nur Demütigung und Verfluchung - willentlich, aber ohne es recht zu wissen, wendet sich Parzival von Gott ab bis er im neunten Buch von der wahren *triuwe* Gottes erfährt und auch die eigenen Sünden erkennt, von denen er bis dahin gar nichts wußte.

Wapnewski, der wie Maurer die Schuldfrage Parzivals aus der Buß- und Sündenlehre des Augustinus erklärt, überbewertet zwar auf der einen Seite eindeutig die Schuld am Tod der Mutter und Ithers als wissentlich und willentliche Sünde (bei Augustinus die "peccata gravia et mortifera"⁵⁵⁵), ohne den Beweis dafür zu erbringen. Auf der anderen Seite erklärt er überzeugend, daß Parzivals Abwenden von Gott und sein Gotteshaß allein durch die vorhergegangenen Sünden und die Schuld, die er unwissentlich und unwillentlich auf sich geladen hat, zu verstehen ist. Parzivals Eintritt in die Welt "besteht in der sündigen Tat"⁵⁵⁶, wenn diese auch unwillentlich und unwissentlich begangen wird. Aus diesem Zustand der Schuld kann sich Parzival nicht mehr selbst erheben und befreien. Er macht sich der *höchvart* und damit der *superbia* schuldig, wenn er sich von Gott abwendet, doch tut er dies nur scheinbar aus freiem Willen heraus. Es ist nach Wapnewski "Ausdruck habitueller Sündhaftigkeit"⁵⁵⁷ und er zitiert Mausbach: "Die Notwendigkeit des Sündigens erscheint hier als Folge und Strafe der Sünde [...] Der Mensch kann nicht gut handeln, weil er eben nicht gut ist; das *peccatum facere* ist Erscheinung des *peccatum habere*, der bleibenden, habituellen Schuld"⁵⁵⁸. Es ist *höchverte*⁵⁵⁹, derer sich Parzival hier schuldig macht und "aus diesem Zustand kann sich der Mensch nicht mehr aus eigener Kraft befreien, er kann sich nur immer tiefer in Sünde verstricken, und Parzival tut es durch die willentliche Auflehnung gegen Gott. Der seelenkundige Trevrizent weiß, daß kein gesunder Mensch Gott mit *haz* verfolgen würde, daß solcher *haz* nur im Zustand der Sündenfolge entstanden sein kann"⁵⁶⁰.

Wapnewski sieht in den beiden Sünden an der Mutter und an Ither "die eigentlichen Initialakte der Verstrickung"⁵⁶¹ in die Sünde, doch sind diese beiden Sünden eben nicht wie er meint willentlich und wissentlich begangene Schuld, sondern unwissentlich und unwillentliche Schuld. Auch das Schweigen auf der Gralsburg verstrickt Parzival weiter in Schuld, ohne daß er es will und wissen kann - der Gotteshaß als willentlicher Akt ist nach

⁵⁵²Parz. 332, 1.

⁵⁵³Schwietering, 1969, S. 381.

⁵⁵⁴Wapnewski, 1955, S. 87.

⁵⁵⁵Ebenda, S. 86.

⁵⁵⁶Ebenda, S. 88.

⁵⁵⁷Ebenda, S. 95.

⁵⁵⁸Joseph Mausbach, Die Ethik des Heiligen Augustinus. 2 Bde. Freiburg im Breisgau 1929, Bd. II, S. 211.

⁵⁵⁹Parz. 456, 12.

⁵⁶⁰Bumke, 1970, S. 167.

⁵⁶¹Wapnewski, 1955, S. 99.

Wapnewski als "konsequente Extremmöglichkeit"⁵⁶² des Reatzustandes, also des vollkommenen Verhaftetseins in der Sünde, zu verstehen. So ist Parzival in seinem Gotteshaz "Gefangener der Sünde" und er selbst kann diesen Reatzustand nicht beenden: "Gott allein nimmt ihn, wie er ihn verhängt"⁵⁶³. Zu Beginn des neunten Buchs nimmt sich Gott Parzivals an: *sîn wolte got dô ruochen*⁵⁶⁴ und Parzival wird klar, daß Unschuld nicht gleich Schuldlosigkeit ist und daß das menschliche Dasein an sich schon sündhaft ist. "Darin daß er sich der Erbschuld nicht bewußt, daß er selbstgerecht, hybrid ist, liegt "Schuld". Das Wesen des Christentums aber ist die Möglichkeit der Gnade. Gnade kann jedoch nur dem Reuigen zuteil werden. Reue empfindet nur, wer sich schuldig weiß. Schuldig weiß sich nur, wer überhaupt "weiß", wer nicht *tump* ist."⁵⁶⁵ Parzival wird seiner Mutter, seinem Verwandten Ither und seinen Verwandten auf der Gralsburg gegenüber schuldig, doch ohne es zu wissen und zu wollen. Als er darauf ins Unglück stürzt, wendet er, der immer noch *tump* ist, sich willentlich von Gott ab. Doch da er schon so tief in Schuld verstrickt ist, kann er gar nicht mehr frei handeln. Erst als er sich der eigenen Sündhaftigkeit bewußt wird, erkennt er das Wesen Gottes und die Möglichkeit der Gnade - und hier im neunten Buch bei Trevrizent beginnt die innere Umkehr des Sünders Parzival. An dieser Stelle muß abschließend auf die Bewertung des Todes der Mutter und Ithers durch Trevrizent als 'zwei große Sünden'⁵⁶⁶ eingegangen werden. Es sind die Anfangssünden, die Parzival auf seinem Weg in die Welt begeht und sie sind im Gegensatz zu den anderen Sünden der unterlassenen Mitleidsfrage und des Gotteshasses Sünden die nicht mehr wiedergutmacht werden können. Obwohl sie Parzival als Schuld anerkennt, kann er weder den Tod der Mutter noch den Ithers wiedergutmachen, die versäumte Mitleidsfrage und den Haß auf Gott erkennt Parzival als Schuld und Sünde an und kann sie wiedergutmachen und revidieren. Hier müssen zwei Ebenen unterschieden werden: die nicht wiedergutzumachende Schuld wird von Trevrizent härter bewertet als die wiedergutzumachenden Schuld - diese Bewertung deckt sich teilweise mit der theologischen Bewertung. Die ersten drei Schuldkomplexe sind unwillentlich und unwissentlich begangen worden - nur das Abwenden von Gott geschieht willentlich aus dem Zustand der Sünde heraus und ist damit als nicht so schwerwiegend zu bewerten. Darin liegt der Unterschied.

Parzivals Weg ist der "Übergang von *tumpheit* zu *wizzen*"⁵⁶⁷ und seine Schuld liegt "in der schuldhaften Unwissenheit, der persönlichen Nichtrealisierung des Heilsgeschehens"⁵⁶⁸ - eine Tatsache an der auch seine Kusine Sigune schuldig wird. Wie im *Titirel* wird auch im *Parzival* die "im Leben immanente Sündennotwendigkeit eines nach menschlichen Maßen

⁵⁶²Ebenda, S. 99.

⁵⁶³Ebenda, S. 100.

⁵⁶⁴Parz. 435, 12.

⁵⁶⁵Wapnewski, 1955, S. 113.

⁵⁶⁶Vgl. Parz. 499, 20

⁵⁶⁷Blank, 1971, S. 142.

⁵⁶⁸Ebenda, S. 143.

makellosen Menschen“⁵⁶⁹ gezeigt. Erst dadurch, daß Parzival ohne es zu wissen und zu wollen Sünde tut und schuldig wird, verstrickt er sich immer tiefer in Schuld, aus der er sich alleine nicht mehr befreien kann - sein tiefer Sturz und die anschließende Umkehr sind erst durch die unwissentlich begangene Schuld möglich. In der Erkenntnis seiner eigenen Sündhaftigkeit zerbricht Parzivals *superbia*, sein Gotteshaß. "Von dieser Macht der Sünde, die das ganze Leben durchzieht und als ständige Gefahr lauert, kann Parzival eher durch unwissentlich begangene Schuld als durch grob wissentliche Verfehlungen überzeugt werden."⁵⁷⁰ Der Weg Parzivals ist der Weg eines Menschen, der von Natur und auf Grund seiner *art* gut ist und *triuwe* besitzt und durch Leid, Sünde und Schuld in *zwifel* gerät. Durch Demut, Selbsterkenntnis und Gnade findet er wieder zu Gott und zu den Menschen. "Ruft man sich den Weg Parzivals ins Gedächtnis, so wird man gewahr, daß überall, wo der Held mit der Welt zusammengerät, Schuld entsteht oder Schuld aufgedeckt wird."⁵⁷¹ Als Grund für diese Verstrickung in Schuld nennt Herta Zutt in ihrem Aufsatz "Parzivals Kämpfe" den Zustand der *tumpheit*⁵⁷² in der sich Parzival bis zur Berufung zum Gralskönig befindet. Allein die Gnade Gottes, so legt sie treffend dar, hält Parzival davon ab, den unerkannten Bruder zu töten und Gralskönig zu werden. Wolframs Absicht war es zu betonen, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht durch einen Leistungs- oder Lohngedanken, sondern allein auf dem Bewußtsein der eigenen Schuld, Sünde und Gnade beruht.⁵⁷³ "Parzival bleibt - wenn er auch schon zum Amte des Gralskönigs bestimmt ist - *sünden wagen* (465,5), belastet durch die Erbsünde, blind für die Verpflichtungen, die die göttliche Ordnung fordert."⁵⁷⁴ Die Tatsache, daß Parzival zum Gral berufen wird, macht das Ausmaß der göttlichen Gnade deutlich: "auch die Gralsfamilie wird durch den langen Umweg eines ihrer Verwandten, der *von arde* zum Gral bestimmt ist, darüber belehrt, daß der Mensch völlig von der Gnade Gottes abhängig ist. Trotz ihrer Erwähltheit sind die einzelnen Glieder der Gralsfamilie nicht davor bewahrt, in die für die Erbsünde bezeichnenden Blindheit zu verfallen."⁵⁷⁵

Die Zwiespältigkeit von Parzivals Charakter und die damit verbundene Schuldfrage kann sicherlich nicht vollständig aufgelöst werden (man vergleiche die unterschiedlichen Stellungnahmen von Trevrizent, Sigune, Kundrie und des Autors selbst), doch gerade in diesem Spannungsfeld ist die Schuldfrage des *Parzival* existent. Im Vergleich mit Sigune im *Titurel* haben wir es im *Parzival* mit einer komplexeren Schuldproblematik zu tun, hier sei darauf verwiesen, daß Parzival sich offen von Gott abwendet und diese Gottesferne nicht mehr selbst überwinden kann - erst mit Trevrizent und mit Gottes Gnade gelingt dies. Sigune hingegen findet den Weg zum richtigen Gottesverständnis selbst.

⁵⁶⁹Wapnewski, 1955, S. 113.

⁵⁷⁰Schwietering, 1969, S. 374.

⁵⁷¹Mohr, 1970, S. 332.

⁵⁷²Herta Zutt, Parzivals Kämpfe. In: Festgabe für Friedrich Maurer. Zum 70. Geburtstag am 5. Januar 1968. Hrsg. von Werner Besch, Siegfried Grosse und Heinz Rupp. Düsseldorf 1968, S. 181.

⁵⁷³Vgl. ebenda, S. 190ff.

⁵⁷⁴Ebenda, S. 193.

⁵⁷⁵Ebenda, S. 198.

3. Sigune und Parzival

Die beiden Protagonisten, Sigune und Parzival, sind durch ihr enges verwandtschaftliches Band, ihre *art*, ihre Charaktermerkmale, die Sippenbindung und die Herausforderung durch das Schicksal, das sie in großes persönliches Leid stürzt, miteinander verbunden - beide Lebenswege weisen erstaunliche Parallelen auf.⁵⁷⁶

Seit Parzival als *tumber tor* in der Einöde von Soltane drei Rittern begegnete und sie fragte: *du nennest ritter: waz ist daz*⁵⁷⁷, ist er auf der Suche nach Artus und der Tafelrunde. Doch diese Suche markiert nur den einen Teil des Weges Parzivals, des weiteren sucht der junge Held auch den Gral und damit nach Gott, was in der kindlichen Frage: *ôwê muoter, waz ist got?*⁵⁷⁸ ausgedrückt wird. Diese beiden Ziele markieren den Weg Parzivals. Sigunes Weg hingegen wird durch die naive Frage an Schionatulander vorgegeben: *maht du minn mir diuten?*⁵⁷⁹. Über Leid und Elend findet sie hin zur *wâre minn mit triuwen*⁵⁸⁰.

Die Problematik der beiden Protagonisten ist dieselbe, sie sind aus dem Stand der Unschuld und der unreflektierten Kindheit gefallen und die Gesellschaft hat ihnen Ratschläge und Lebensregeln mit auf den Weg gegeben - so kann durchaus davon gesprochen werden, daß Sigune von Wolfram als "weibliches Gegenbild ihrem Vetter symmetrisch entgegengestellt"⁵⁸¹ wurde.

Parzival erhält die ersten Ratschläge von seiner Mutter⁵⁸², die er wortgetreu und unreflektiert befolgt und so Jeschute entehrt und Ither unritterlich tötet. Die mütterlichen Ratschläge sind bis zu seinem nächsten Erzieher Gurnemanz wirksam, der ihm die höfischen Regeln von *zuht* und *mâze* nahe bringt⁵⁸³, doch gerade das wortwörtliche und blinde Befolgen von dessen Ratschlag, läßt ihn auf der Gralsburg schweigen und stürzt ihn in tiefste Not und Zerrissenheit, so daß er sich schließlich sogar von Gott abwendet.⁵⁸⁴ Erst Trevrizent bringt Parzival zur Erkenntnis der Sündhaftigkeit seines Handelns - dem 'Haß' gegen Gott, der Freudlosigkeit sowie Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft - und macht dessen innere Umkehr am Karfreitag möglich. Die im Charakter Parzivals angelegte Spannung zwischen *triuwe*, *tumpheit* und *zwîfel* war schon angedeutet worden, so wird der *tumbe* Tor durch Sünde und Selbsterkenntnis schließlich Gralskönig. An dieser Stelle soll mit dem Verweis auf die oben gemachten Feststellungen nunmehr der Hinweis auf die Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit im Charakter Sigunes zwischen kindlicher Naivität und selbstbewußter Minnedame genügen. Es zeigt

⁵⁷⁶Ebenso wie im *Parzival* ist es auch im *Titirel* dem Menschen vorbestimmt, wie er sich zu bewähren hat. Wehrli, 1974, S. 23: "Sigune wie Schionatulander vollziehen ein durch ererbte Art vorgezeichnetes Schicksal".

⁵⁷⁷Parz. 123, 4.

⁵⁷⁸Parz. 119, 17.

⁵⁷⁹Tit. 64, 1.

⁵⁸⁰Tit. 4, 4.

⁵⁸¹Rahn, 1958, S. 20.

⁵⁸²Vgl. Parz. 127, 13 ff.

⁵⁸³Vgl. Parz. 163, 3 ff.

⁵⁸⁴Vgl. Parz. 332, 1 ff.

sich wie bei Parzival, daß die äußere Erziehung Sigunes, ihr Verhalten als Minnedame, problematische Züge aufweist. Sigune scheitert (scheinbar) an ihrer Liebe und auf der Suche nach der *rehten minne*, die in den vier bekannten Siguneszenen im *Parzival* geschildert wird.

Es scheint gerade so, als ob für Sigune die vieldeutige Botschaft auf dem Brackenseil *hüete der verte*⁵⁸⁵ ebenso zum Verhängnis werden sollte, wie der ebenfalls mißverständene, aber gutgemeinte Rat des Gurnemanz an Parzival: *irn sult niht vil gevragen*⁵⁸⁶. Dieser Rat hält den jungen Helden davon ab, die Mitleidsfrage zu stellen, was ihn in tiefste Not stürzt. Beide versagen im rechten Augenblick, doch "während Sigune, die Frau, um die rechte, erlösende Antwort nicht weiß, so weiß Parzival, der Mann, nicht die rechte erlösende Frage zu stellen"⁵⁸⁷. Es scheint wie bei Sigune, daß eine festgeschriebene Lehre eben nicht zum rechten Ziel führen kann, sondern nur die eigene Erfahrung und das eigene Erleben von Sündhaftigkeit und Verschuldung.

Zu recht wurde auf die Parallelität der beiden Lebenswege hingewiesen: "There is [...] a strange hidden bond of affinity between the cousins (Parzival and Sigune), both have erred grievously from the self-same innocent cause, mere inexperience, and both have payed dear for their folly".⁵⁸⁸

Parzival wie Sigune tragen die besten menschlichen Eigenschaften in sich, die *triuwe* und die Nächstenliebe, doch beide Male werden diese überdeckt von falsch verstandenen Anforderungen der höfischen Gesellschaft, sei es bezüglich ritterlich-höfischen Benehmens oder *höher minne* - beide sind noch *ze tump* für die gesellschaftlichen Regeln, obwohl sie beide ihrer *art* nach veranlagt sind.⁵⁸⁹

Wie Sigune versagt auch Parzival immer wieder, der "angesichts des kranken Anfortas das höfische Gebot der Zucht über das christliche Gebot der Nächstenliebe gestellt hatte, aber sein Versagen war lediglich Unfähigkeit gewesen, beide Wertsphären in der rechten Weise zu koordinieren"⁵⁹⁰ - es kann von einem Parallellfall der Schuld bei Sigune und Parzival gesprochen werden, wie es in der Forschung geschehen ist.⁵⁹¹

Die beiden Lebenswege der Protagonisten verlaufen durchaus parallel, denn "während Wolfram den Minneweg der Frau durch alle Lebensbereiche an Sigune darstellte, so den des Mannes an Parzival"⁵⁹². Beide gelangen gleichzeitig im neunten Buch des *Parzival* zu tieferem Verstehen der eigenen Schuld und beide gelangen gleichzeitig an ihr Ziel: Parzival wird Gralskönig, Sigune stirbt ihrem Geliebten nach. Beide haben vor Gott Gnade gefunden. Der Weg der beiden führt aus der Gralsfamilie über die ritterlich-höfische

⁵⁸⁵Tit. 143, 4.

⁵⁸⁶Parz. 171, 17.

⁵⁸⁷Giese, 1952, S. 49.

⁵⁸⁸Margaret F. Richey, *Schionatulander and Sigune*, London 1927, S. 10.

⁵⁸⁹Vgl. Mertens, 1993, S. 206.

⁵⁹⁰Könneker, 1965, S. 32. Vgl. hierzu auch Giese, 1952, S. 19.

⁵⁹¹Vgl. hierzu Rahn, 1958, S. 80. Zum weiten Forschungsfeld der Schuldfrage im *Parzival* vergleiche Bumke, 1970, S. 150 ff.

⁵⁹²Giese, 1952, S. 50.

Gesellschaft und die vorbildliche Ehe hin zur Erlösung oder Vollendung im Gralsbereich, da sich auch Sigune während ihres Reklusendaseins immer in der Nähe des Grals befindet und ihre Nahrung durch Kundrie von dort erhält.⁵⁹³

Natürlich darf nicht außer acht gelassen werden, daß das Schicksal Sigunes, wie diese Welt überwunden und durch Leid und Scheitern in ein neues, erhöhtes Leben verwandelt werden kann, durchaus auch als positive Antwort auf das Leben zu verstehen ist - eine Antwort jedoch, "die zu der eigentlichen *Parzival*lösung in latentem Widerspruch steht"⁵⁹⁴. Parzivals Leben wird durch Schuld und Sühne zur weltlichen und geistigen Vollendung geführt, wie sie uns Wolfram am Ende seines *Parzival* vorstellt:

*swes leben sich sô verendet,
daz got niht wirt gepfendet
der sêle durch des lîbes schulde,
und der doch der werlde hulde
behalten kann mit werdekeit,
daz ist ein nütziu arbeit.*⁵⁹⁵

Im Gegensatz dazu scheint die Heldin des *Titurel* dieses Ideal der Vollendung im Himmel wie auf Erden nicht zu erfüllen:

*man und wip; die hûeten verte schône,
die varent hie in der werlde gunst, und wirt in dort saelde ze lône.*⁵⁹⁶

Sigune gewinnt zwar am Ende ihres Lebens die himmlische *saelde*, doch auf Erden blieb ihr nur das Elend und Leid, und doch zollt ihr der Dichter höchstes Lob. Außerhalb der Gralsgesellschaft vollendet sie ihr Leben in treuer Liebe zu Gott und Schionatulander. Sie steht zwar außerhalb der Gesellschaft, doch ihre Bindung zum Gral, symbolisiert durch die allwöchentliche Speise vom Gral, und ihre Einbindung in die Gralsfamilie bleiben bestehen. Wolfram weist bei Sigune ausdrücklich auf diese, wenn auch lose Verbindung zum Gral hin.

Trotz der aufgezeigten Parallelität der beiden Lebenswege und der beiden Charaktere muß gesagt werden, daß Wolfram im *Titurel* seine eigene, im *Parzival* aufgezeigte Idealvorstellung der Gralsutopie zur Diskussion stellt und diese Möglichkeit der Verwirklichung zu verneinen scheint. Sigunes Leben zeigt "einen Erlösungsweg auf, der offenbar kontrapunktisch zu Parzivals Heilsweg konzipiert ist"⁵⁹⁷ und außerhalb der Gralsfamilie seinen Platz hat.

⁵⁹³Vgl. Parz. 438, 29-30. Könniker irrt also, wenn sie schreibt, daß Sigunes Leben sich "außerhalb des Gralsbereiches" vollendet. Könniker, 1965, S. 27.

⁵⁹⁴Könniker, 1965, S. 27.

⁵⁹⁵Parz. 827, 19-24.

⁵⁹⁶Tit. 144, 3-4.

⁵⁹⁷Bumke, 1991, S. 92.

Wolfram hat an Parzival gezeigt, wie sich durch lebenslanges Streben und Suchen christliche Werte in der *werlde* in der ritterlich-höfischen Gesellschaft verwirklichen lassen. Unwissentliche und unwillentliche Schuld, Leid und Verzweiflung führen Parzival zu wahren Gottesverständnis und finden ihren Glanzpunkt in der Utopie der Gralsgesellschaft.

An Sigune hat er dem Leser vor Augen geführt, daß der Weg durch unwissentliche und unwillentliche Schuld, Scheitern, Askese, Leid und Buße, der Weg des einzelnen ist. Dieser christliche Weg der Entsagung läßt zwar die Gesellschaft und *werlde* hinter sich und führt doch zu Anerkennung vor den Menschen und Gnade vor Gott – dies geschieht zwar außerhalb, doch auf dem Hintergrund der Gralsgesellschaft. Ob Wolfram die Problematik der Verstrickung in Schuld und des daraus resultierenden Erkenntnisprozesses im *Willehalm* aufgreift, dazu nun im folgenden Kapitel Näheres.

VIII. KAPITEL

WOLFRAMS WILLEHALM

Wolframs Alterswerk, der *Willehalm*, ist wie der *Parzival* und der *Titirel* im Kern ein religiöses Werk, wenn auch die Akzente anders gesetzt sind. In seinem zweiten Epos schildert Wolfram das Herrscherpaar Willehalm und Gyburg auf dem Hintergrund der Glaubenskriege zwischen christlichem Abendland und heidnischem Morgenland: "Die Bewährung der Liebe des Christen zur Heidin, für die kein Platz in der religiös gespaltenen Welt zu sein scheint, ist das große, unerhörte Thema des *Willehalm*-Epos"⁵⁹⁸. Im Mittelpunkt des *Willehalm* steht *minne und ander klage*⁵⁹⁹ - das Leid Willehalms⁶⁰⁰, der wegen seiner Liebe zu Gyburg im Kampf gegen die Heiden viele Verwandte verliert, aber auch das Leid der 'Heidin' Gyburg, die ihre Liebe zu einem Christen als Ursache dieser blutigen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Heiden, zwischen Orient und Okzident erkennt und nicht zuletzt das Leid Rennewarts, der auf der Seite der Christen gegen seine Verwandten und Glaubensbrüder kämpft.⁶⁰¹

Die Bewertung des *Willehalm* unter Germanisten geht weit auseinander, so hält man ihn für "ein im Ganzen nicht gelungenes Werk"⁶⁰² und mit Blick auf Wolfram wurde gefragt: "Wo ist da überhaupt er, der Große, zu spüren?"⁶⁰³. Auf der anderen Seite stehen Urteile, die in Wolframs *Willehalm* "das reifere und tiefere Werk"⁶⁰⁴ sehen, das "dem zu unrecht so sehr bevorzugten *Parzival* gedanklich wie künstlerisch überlegen"⁶⁰⁵ und "durchaus die reifere, die geformtere und auch die gewaltigere Dichtung"⁶⁰⁶ sei. Ohne auf diese Bewertungen näher einzugehen, so läßt sich sicher sagen, daß der *Willehalm* zu den "bedeutendsten mittelalterlichen Epen"⁶⁰⁷ zu zählen ist, der den anderen Werken Wolframs, dem *Titirel* wie auch dem *Parzival*, durchaus ebenbürtig ist.

Die Vorlage für den *Willehalm* lieferte ein Epos aus der französischen Heldenepik der sogenannten 'Chansons de geste' aus einem Zyklus um Garin de Monglane, der die Taten Guillaumes von Orange erzählt - genauer das Epos *La Bataille d'Aliscans*.⁶⁰⁸ Im Vergleich zur *Bataille d'Aliscans* rückt Wolfram ganz besonders Willehalm und Gyburg in den Mittelpunkt, wobei vor allem Gyburg ein besonderes Gewicht durch die neu geschaffene

⁵⁹⁸Werner Schröder, Wolfram von Eschenbach. Spuren und Werke. Kleinere Schriften 1956-1987. Stuttgart 1989, S. 375.

⁵⁹⁹Wh. 4, 25.

⁶⁰⁰Vgl. Werner Schröder, *minne und ander klage*. ZfdA 93, 1964, S. 300-313.

⁶⁰¹Vgl. Schröder, 1989, S. 391; Maurer, 1969, S. 168 und Bumke, 1991, S. 209.

⁶⁰²Walter Johannes Schröder, Der Ritter zwischen Welt und Gott. Weimar 1952, S. 270.

⁶⁰³Kuhn, 1952, S. 164.

⁶⁰⁴Benedikt Mockenhaupt, Die Frömmigkeit im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Bonn 1942, S. 21.

⁶⁰⁵Helmut de Boor, Die höfische Literatur. Geschichte der deutschen Literatur, 2. Bd. München 1964, S. 120.

⁶⁰⁶Joachim Bumke, Wolframs *Willehalm*. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg 1959, S. 200.

⁶⁰⁷Schröder, 1989, S. 375.

⁶⁰⁸Vgl. Christian Kiening, Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. In: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 1993, S. 212 ff. Vgl. auch Bumke, 1991, S. 256 ff.

Szenen - die beiden Religionsgespräche mit Terramer, die beiden Liebesszenen in Orange und die sogenannte Toleranzrede im sechsten Buch - erhält.⁶⁰⁹ Durch die zentrale Stellung der sogenannten Toleranzrede Gyburgs und der damit verbundenen inneren Umgestaltung der *Bataille d'Aliscans* weist der *Willehalm* einen ganz neuen Weg: "Der Fanatismus des Glaubenskrieges, der in den Heiden nur Teufelsdiener erblicken ließ [...], macht einer humaneren, dem Wesen der christlichen Religion der Liebe besser entsprechenden Gesinnung Platz"⁶¹⁰ - in diesem Sinne stellt Wolfram die Heiden, ihre inneren Werte und ihre äußere Pracht, als den Christen durchaus ebenbürtig gegenüber und erklärt die Glaubenskämpfe zwischen Orient und Okzident für *mort*⁶¹¹. Obwohl Wolfram an verschiedenen Stellen an das alte *Rolandslied* des Pfaffen Konrad anschließt, der vierzig Jahre zuvor im Auftrag Heinrichs des Löwen die französische *Chanson de Roland* übertragen hatte, so löst sich Wolfram auch an entscheidender Stelle und nutzt das *Rolandslied* zur "Abgrenzung"⁶¹² des eigenen Werks - "dort hatte der Kreuzzug aggressiven und missionarischen Charakter: ganz Spanien wird von Karl dem Großen erobert und unter das Kreuz gezwungen. Im *Willehalm* dagegen ist der Kreuzzug mit keinerlei Bekehrungsabsichten verbunden"⁶¹³.

⁶⁰⁹Vgl. Richard Kienast, Zur Tektonik von Wolframs *Willehalm*. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966, S. 427-454.

⁶¹⁰Schröder, 1989, S. 385 f.

⁶¹¹Wh. 10, 20 und Wh. 162, 14.

⁶¹²Kiening, 1993, S. 212.

⁶¹³Bumke, 1991, S. 248.

1. Willehalm und Gyburg

In der folgenden Untersuchung sollen die Hauptpersonen Willehalm und Gyburg in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden. Zunächst soll durch eine textnahe Untersuchung des Werks aufgezeigt werden, welches die Grundproblematik des *Willehalm* ist. Die Frage ist, ob in diesem Werk (wie bei Sigune und Parzival) die Frage von unwissentlicher und unwillentlicher Schuld und Sünde im Mittelpunkt steht und ob durch das daraus resultierende Leid ein Erkenntnisprozeß ausgelöst wird.

Der Prolog des *Willehalm* beginnt mit einem Gebet an die Trinität und dieses Gebet verdeutlicht, daß es in diesem Werk nicht um Artus und *aventure* geht, sondern um eine Geschichte mit christlich-religiösem Kern. Der Erzähler betont, daß ihn die Taufe vom *zwifel* erlöst und ihn zum Christ gemacht hat - damit ist das religiöse Grundproblem des *zwifels* aus dem *Parzival* hier im Prolog des *Willehalm* schon überwunden und wird nicht mehr thematisiert:

*so git der touf mir einen trost
der mich zwifel hat erlost:
[...]
du bist Christ, so bin ich kristen.⁶¹⁴*

Es folgt im Prolog die Vorstellung Willehalms - ein Ritter, der Gott nie vergaß und der Leib und Seele für die Liebe zu einer Frau wagte:

*einen riter der din nir vergaz.
swenn er gediende dinen haz
mit sündehaften dingen,
din erbarme kunde in bringen
[A]n diu werc daz sin manheit
dinen hulden wandels was bereit.
din helfe in dicke brahte uz not.
er liez en wage iewedern tot,
der sele und des libes,
durh minne eines wibes
er dicke herzenot gewan.⁶¹⁵*

Wegen der Liebe zu einer Frau ist Willehalm in Bedrängnis geraten und damit ist das Thema des *Willehalm* schon angesprochen - der Kampf um Gyburg und das aus der Liebe zu ihr entstehende Leid:

⁶¹⁴Wh. 1, 23-28. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶¹⁵Wh. 2, 27-3, 7. [Hervorhebung des Verfassers]

*gan mir got so vil der tage,
so sage ich minne und ander klage,
der mit triuwen pflac wip und mar⁶¹⁶*

Willehalm ist von edler Geburt, er ist ein Fürst auf Erden und durch die besonderen Taten, die er vollbracht hat, auch ein Heiliger:

*sagent daz du vürste waere
hien erde: als bist ouch dort.
din güete enphahe miniu wort,
herre sanct Willehalm.⁶¹⁷*

Wolfram "will von einem Gotteskämpfer erzählen, der zugleich Ritter und Heiliger war, Fürst auf Erden und Fürst im Himmel"⁶¹⁸. An den verschiedensten Stellen im *Willehalm* wird später betont werden, daß es beim Kampf gegen die Heiden um 'doppelten Lohn' geht - das Lob der Frauen und die Gnade vor Gott:

*die getouften muosen kumber doln
und diu zweir slahte lon erholn.
die ir leben dannen brahten,
werdiu wip in lons gedahten:
die aber da namen ir ende,
die vuoren gein der hende
diu des soldes hat gewalt,
der vür allen solt ist gezalt.⁶¹⁹*

Diesen 'doppelten Lohn' zu erlangen ist nicht nur für Willehalm das Ziel, sondern ist von Wolfram sowohl im *Parzival* als auch im *Titirel* als Ziel und Aufgabe im Leben formuliert worden.⁶²⁰

Willehalm, der älteste Sohn des Grafen Heimrich von Narbon, und die Königin Arabel, die Frau des heidnischen Königs Tybalt, verlieben sich und Arabel läßt sich auf den Namen Gyburg taufen, um Willehalms Frau zu werden. Tybalt wird von Gyburgs Vater Terramer

⁶¹⁶Wh. 4, 25-27. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶¹⁷Wh. 4, 10-13. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶¹⁸Bumke, 1991, S. 208.

⁶¹⁹Wh. 371, 21-28. Vgl. auch Wh. 299, 26-30.

⁶²⁰Vgl. Parz. 827, 19-24:

*swes lebn sich sô verendet,
daz got niht wirt gepfendet
der sêle durch des lîbes schulde,
und der doch der werlde hulde
behalten kann mit werdekeit,
daz ist ein nütziu arbeit.*

Tit. 144, 3-4:

*man und wîp; die hûeten verte schône,
die varent hie in der werlde gunst, und wirt in dort saelde ze lône.*

im Kriegszug gegen Willehalm unterstützt und der Erzähler deutet an, daß viele unschuldige Menschen im Krieg um Gyburg sterben werden:

*Arabeln Willalm erwarp,
dar umbe unschuldic volc erstarp.
diu minne im leiste und e gehiez,
Gyburc si sich toufen liez.
Waz hers des mit tode engalt!
ir man, der künic Tybalt,
minnen vlust an ir klagete⁶²¹*

Auf dem Schlachtfeld von Alischanz lassen viele Christen und Heiden ihr Leben und der Erzähler betont die Verwandtschaft zwischen Willehalm und Terramer durch die Heirat mit Gyburg - deswegen bezeichnet er diese Kämpfe als *mort*:

*des manec getofter man engalt,
ze Alitschanz uf den plan.
da wart sölhiu riterschaft getan,
sol man ir geben rehtez wort,
diu mac vür war wol heizen mort.⁶²²
[...]
sin sweher hazzete in an not.
[...]
wie tet der wise man also?
si waren im sippe al geliche,
Willelm der lobes riche
und Tybalt, Arabeln man⁶²³*

Beim Kampf um Gyburg in Alischanz rücken zwei Gesichtspunkte in den Mittelpunkt, die immer wieder betont werden: das Verwandtschaftsmotiv zwischen Heiden und Christen und das religiöse Motiv des leidvollen Kampfes für den rechten Glauben:

*Gyburge süeze wart in sur,
Den heiden und der kristenheit.
nu muoz ich guoter liute leit
künden mit der waren sage,
an ir urteillichem tage.⁶²⁴
[...]
durh der zweir slahte minne:
Uf erde hie durh wibe lon
und ze himel durh der engel don.⁶²⁵*

⁶²¹Wh. 7, 27-8, 3.

⁶²²Wh. 10, 16-20. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶²³Wh. 11, 30-12, 11.

⁶²⁴Wh. 12, 30-13, 4.

⁶²⁵Wh. 16, 30-17, 2.

Der Grund für die kriegerische Auseinandersetzung wird vom Erzähler an verschiedenen Stellen betont. Es ist Gyburg, ihre Liebe zu Willehalm und ihr Übertritt zum christlichen Glauben⁶²⁶ - sie scheint schuld zu sein an der blutigen Familienfehde, die zugleich Glaubenskrieg ist. Doch der Erzähler spricht sie in einem Exkurs, der mitten in das Schlachtgeschehen eingebettet ist, frei von aller Schuld, "weil sie sich um Gottes willen taufen ließ; wer für seinen Glauben leidet, wird mit der ewigen Seligkeit belohnt"⁶²⁷:

*Arabele Gyburg, ein wip
zwir genant, minne und din lip
[...]
din minne den touf versnidet;
des toufes wer ouch niht midet,
sine snide die von den du bist erborn.
ir wirt ouch drumbe vil verlorn,
ez enwende der in diu herze siht.
min herze dir ungünste giht.
War umbe? ich solte e sprechen
waz ich wolde rechen;
oder war tuon ich minen sin?
unschuldic was diu künegin⁶²⁸*

Bei der Schlacht von Alischanz wird das gesamte Heer Willehalms aufgerieben und nur er allein kann entkommen - voller Zorn verflucht er die Heiden.⁶²⁹ Weiterreitend trifft er auf seinen sterbenden Neffen Vivianz, der in der Schlacht schwer verletzt wurde und er gibt sich die Schuld an seinem Tod:

*diu schulde ist von rehte min:
durh waz vuort ich ein kindelin
gein starken wiganden
uz al der heiden landen?⁶³⁰*

Willehalm begegnet Gyburgs Sohn, Ehmereiz, den er um Gyburg willen schont⁶³¹, doch um so brutaler rächt Willehalm den Tod Vivianz' an dem Heidenkönig Arofel. Ihm Zweikampf schlägt er ihm das Bein ab und alles Bitten und Lösegeld helfen dem wehrlosen König nicht. Aus Zorn und Rachegefühl tötet Willehalm den tapferen Heiden, schlägt ihm den Kopf ab und beraubt ihn seiner Rüstung. Der Erzähler schildert diese Grausamkeiten detailliert, enthält sich jedoch jeglicher Bewertung. Vielleicht ist hierin eine von Willehalms Sünden zu sehen, von denen im Prolog die Rede war⁶³², jedenfalls

⁶²⁶Vgl. Wh. 12, 30-13, 1; Wh. 39, 12-13 und Wh. 51, 20-22.

⁶²⁷Bumke, 1991, S. 211.

⁶²⁸Wh. 30, 21-31, 4. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶²⁹Vgl. Wh. 58, 14-20.

⁶³⁰Wh. 67, 27-30. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶³¹Vgl. Wh. 74, 27-75, 2.

⁶³²Vgl. Wh. 2, 29.

zeigt diese Szene "eine Widersprüchlichkeit, die in Wolframs Dichtung nicht mehr aufgelöst wird"⁶³³ und die uns ebenfalls in Sigune und Parzival schon begegnete:

*Arofel der riche
streit genendecliche:
[...]
den blanken diechschenkel groz
der marcrave hin ab im swanc.
des küneges wer wart do kranc.
er bot ze geben sicherheit,
der e genendeclichen streit,
und da zuo hordes ungezalt.⁶³⁴
[...]
helt, dune hast deheinen pris,
ob du mir nimst min halbez leben:
du hast mir vreuden tot gegeben.
do der marcrave siniu wort
vernam, daz er so grozen hort
vür sin verschert leben bot,
er daht an Vivianzes tot,
wie der gerochen würde,
[...]
der marcrave mit zorne sprach:
du garnest al min herzeser,
und daz din bruoder Terramer
mine besten mage ertoetet hat⁶³⁵
[...]
Arofel wart alda erslagen.
swaz harnasches und zimierde vant
an im des marcraven hant,
daz war vil gar von im gezogen
und dez houbet sin vür unbetrogen
balde ab im geswenket
und der wibe dienst gekrenket.⁶³⁶*

In fremder Rüstung gelingt es Willehalm zwar, durch die feindlichen Linien zu gelangen, doch selbst Gyburg erkennt ihn am Stadttor von Oransche nicht und er muß ihr durch zwei Proben seine Identität beweisen, bevor er eingelassen wird.⁶³⁷

An dieser Stelle sei hervorgehoben, daß die Heiden im *Willehalm* den Christen als ebenbürtig dargestellt werden⁶³⁸ - deren heidnische Religion trägt durchaus tiefe und

⁶³³Bumke, 1991, S. 215.

⁶³⁴Wh. 78, 23-79, 11.

⁶³⁵Wh. 79, 22-80, 19. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶³⁶Wh. 81, 12-18.

⁶³⁷Vgl. Wh. 90, 6-23 und Wh. 91, 20-21. Hierzu Alfred Raucheisen, *Orient und Abendland. Ethisch-moralische Aspekte in Wolframs Epen Parzival und Willehalm*. Frankfurt am Main 1997, S. 118: "Willehalm wird an Arofel zum unritterlichen Mörder. Durch diese Sünden erleidet er den Verlust seiner ritterlichen Integrität und mehr noch, seiner persönlichen Identität."

ernste Züge. Der Erzähler wollte das bestehende Heidenbild, das für die Getauften den Himmel und für die Ungetauften die Hölle vorsieht, aufbrechen und einer differenzierten Sicht Platz machen. Die bis dahin übliche Schwarzweißmalerei wird unter anderem im Vergleich der beiden Minneritter Vivanz, des Christen, und Tesereiz, des Heiden, aufgehoben – beide werden zu Minnemärtyrern stilisiert.⁶³⁹

Nachdem es zu einem herzlichen Wiedersehen von Willehalm und Gyburg gekommen ist, reitet Willehalm los, um Hilfe zur Befreiung der Stadt Oransche am Königshof zu erbitten, denn sein ganzes Heer wurde bei Alischanz vernichtend geschlagen. Als er in der Stadt Orlens ankommt, verlangt ein königlicher Amtmann der Stadt zu unrecht Zoll von Willehalm – dieser weigert sich und erschlägt im Streit den Amtmann. Willehalm, so betont der Erzähler hätte noch mehr Menschen getötet, wenn er nicht befürchtet hätte, sich zu versündigen:

*nu was ein gewaltic man
[...]
der wolt keren sinen haz
uf den marcraven ane not,
der rehte gegenrede im bot.⁶⁴⁰
[...]
ez was iedoch ein sünde,
daz man in niht riten liez.
[...]
des houbtes er do kürzer wart.⁶⁴¹
[...]
het er sünde niht ervorht,
da waere von im der schaden geworht,
des den werlichen gezam.⁶⁴²*

Willehalm befindet sich in einem Zustand, in dem er schließlich sogar gegen seinen eigenen Bruder kämpft, ohne es zu wissen – "aus dem Parzival wissen wir, daß der tödliche Kampf zwischen Brüdern für Wolfram der Inbegriff menschlicher Verwirrung und der Anfang aller Sünde"⁶⁴³ ist:

*waz wunders kan mir got beschern!
hie muos ich mich min selbes wern:
do ich zer tjost gein dir reit,
mit mir selbem ich da streit.⁶⁴⁴*

⁶³⁸Vgl. Wh. 87, 16-19.

⁶³⁹Vgl. Wh. 69, 12 ff. und Wh. 88, 4 ff.

⁶⁴⁰Wh. 112, 22-28.

⁶⁴¹Wh. 113, 18-29. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶⁴²Wh. 114, 27-29. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶⁴³Bumke, 1991, S. 219.

⁶⁴⁴Wh. 119, 15-18.

Bei seiner Ankunft am Hof des Königs, zeichnet sich der bevorstehende Konflikt schon ab. Willehalm wird von seinen Verwandten schmähdlich empfangen⁶⁴⁵ und als der Konflikt eskaliert, da man Willehalm die Hilfe nicht sofort zusagt, will er gar seiner Schwester, der Königin, aus Zorn den Kopf abschlagen⁶⁴⁶, doch seine Mutter und Alyze verhindern dies.⁶⁴⁷

Ein hervorstechender Charakterzug Willehalms ist sein *zorn*, es scheint so, als ob dieser auf seinem ganzen Weg bis zum Königshof bestimmend wäre. Willehalm verflucht zornig die Heiden in der Schlacht, tötet im Zorn Arofel und auch fast seinen eigenen Bruder im Zweikampf. Voller Zorn ist Willehalm über den schmähdlichen Empfang am Hofe und die Weigerung der sofortigen Hilfe zum Feldzug gegen die Heiden, um Gyburg und die Stadt Oransche zu befreien.

Erst der Auftritt der jungen Alyze, der Tochter des Königs und seiner eigenen Nichte, läßt Willehalm seinen *zorn* vergessen – es scheint so als würde sich die "zivilisierende und harmonisierende Macht des höfischen Ideals"⁶⁴⁸ durchsetzen. Hierin ist Alyze das jugendliche Gegenbild zu Gyburg, denn auch sie wandelt Willehalms *zorn* in Trost⁶⁴⁹:

*Do kom des küneges tohter
Alyse. done mohter
sine zuht iht mer gebrechen:
swaz er zornes kunde sprechen,
der wart vil gar durh si verswigen.⁶⁵⁰
[...]
diner muoterschulde laze varn.
Ich wil ouch zorn gein ir bewarn.⁶⁵¹*

Gleich zu Beginn des vierten Buches greift der Erzähler noch einmal die Problematik von Willehalms *zorn* auf und erläutert, daß der Held aufgrund seiner Liebe zu Gyburg und dem Tod seiner Verwandten so unbeherrscht und unhöfisch reagierte – als die Königin vom Tod ihrer Verwandten erfährt, willigt sie sofort ein, Willehalm ohne Einschränkung zu unterstützen und schließlich wird ein großes Heer gegen die Heiden aufgeboden:

*Welt ir un hoeren wie ez geste
umbe den zorn den ir hoertet e⁶⁵²
[...]*

⁶⁴⁵Vgl. Wh. 131, 12-13.

⁶⁴⁶Vgl. Wh. 58, 14; Wh. 80, 16; Wh. 118, 14; Wh. 137, 1; Wh. 141, 4; Wh. 145, 4; Wh. 147, 1; Wh. 147, 18 und Wh. 152, 28.

⁶⁴⁷Vgl. Wh. 147, 18-23.

⁶⁴⁸Bumke, 1991, S. 221.

⁶⁴⁹Vgl. Wh. 92, 28-29:

wan ich gein dir niht zürnen kan.

Un geben beide ein ander trost.

⁶⁵⁰Wh. 154, 1-5.

⁶⁵¹Wh. 159, 21-22.

⁶⁵²Wh. 162, 1-2. [Hervorhebung des Verfassers]

*swenne ich un rede gelerne,
so sol ich in bereden baz,
war umbe er siner zuht vergaz,
do diu küneginne so brogete,
daz er si drumbe zogete.
des twanc in minne und ander not
und mage und lieber manne tot.
Alyze was un wider kommen,
und het ir muoter wol vernomen
des marcraven zorn
endehaft was verkorn⁶⁵³*

Willehalm entdeckt am Hof des Königs einen jungen Küchenknecht, der ihm wegen seiner außerordentlichen Stärke und seiner edlen Gestalt auffällt – es ist Rennewart, der als Heide an den Hof kam und aufgrund seiner adligen Geburt mit Alyze erzogen wurde. Da er jedoch die Taufe verweigerte, muß er nun niedere Küchenarbeit leisten, wofür er sich sehr schämt:

*man nam sin niht ze rehte war,
nach siner geschickede und nach siner art⁶⁵⁴
[...]
ez ist im selten e geschehen
daz man in vunde in unsiten.
er hat von kinde hie gebiten
in mime hove mit grozer zuht:
er begienc nie sölhe ungenuht.
ich weiz wol daz er edel ist.⁶⁵⁵
[...]
der künic selbe streit
gein mir und hiez mich leren,
ich solde mich bekeren:
un ist mir touf niht geslaht.⁶⁵⁶*

Der junge Rennewart weist trotz seiner adligen Herkunft ebenfalls problematische Züge auf - er verliert die Beherrschung, als er von den jungen Edeljungen geärgert wird und schmettert einen gegen eine Säule.⁶⁵⁷ Der aufgezeigte Widerspruch zwischen höfischer Erziehung und ungestümem *zorn* wird in der ganzen Erzählung aufrechterhalten und bleibt vom Erzähler unaufgelöst. Der *zorn* Willehalms, den dieser überwunden hat, wird nun vom Erzähler auf Rennewarts Charakter übertragen⁶⁵⁸ – dreimal bricht dieser in Zorn

⁶⁵³Wh. 163, 4-14. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶⁵⁴Wh. 188, 18-19.

⁶⁵⁵Wh. 190, 16-191, 1.

⁶⁵⁶Wh. 193, 16-19.

⁶⁵⁷Vgl. Wh. 189, 29 ff.

⁶⁵⁸Vgl. Walter Haug, *Parzivals Zweifel* und Willehalms *zorn*. *Wolfram-Studien* 3, 1975, S. 226.

aus, da er seine Stange vergißt.⁶⁵⁹ Es scheint gerade so, als ob "der zorn als etwas bestehen bleibt, womit man in dieser Welt zu rechnen hat"⁶⁶⁰. Rennewart will sich an der Seite der Christen an seiner Familie dafür rächen, daß sie ihn (scheinbar) im Stich gelassen hat: *die wil ich rechen, sol ich leben*⁶⁶¹.

Willehalm möchte Rennewart ritterlich ausrüsten, doch dieser verlangt nichts anderes als eine schwere, eisenbeschlagene Stange um gegen die Heiden zu kämpfen – das Heer versammelt sich unter der Führung Willehalms zum Kriegszug gegen die Heiden und um Rache zu nehmen für die getöteten Verwandten:

*die werden begunden sprechen
si woldenz gerne rechen
durh in unt durh daz riche*⁶⁶²
[...]
*un wart uf Alyscauz gebiten
Vivianzes rache zite*⁶⁶³

Zu Beginn des dritten und des fünften Buches findet jeweils ein Religionsgespräch zwischen Gyburg und ihrem Vater Terramer statt, in denen es darum geht, die Überlegenheit der eigenen Religion darzulegen. Diese Religionsgespräche weichen jedoch von dem üblichen Schema ab, da die christliche Position durch eine Frau vertreten wird – damit nimmt Gyburg neben Willehalm eine zentrale Stellung in der Dichtung ein. "Durch das Religionsgespräch wird die Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden auf eine neue Ebene gehoben: neben der militärischen Auseinandersetzung gibt es in Wolframs Dichtung eine geistige Auseinandersetzung, die nicht mit Waffen, sondern mit Argumenten geführt wird."⁶⁶⁴

Zu Anfang des sechsten Buches tritt der junge Rennewart beim Festmahl in Oransche auf und beeindruckt alle durch seine Schönheit und Stärke, doch betont der Erzähler auch dessen *tumpheit*, es fehlt ihm an höfischer Erziehung⁶⁶⁵, und vergleicht ihn mit dem *tumben* Parzival⁶⁶⁶:

*sin blic durh rost gap sölhiu mal
als do den jungen Parzival
vant mit siner varwe glanz
der grave Karnahkarnanz
an venje in dem walde.*

⁶⁵⁹Vgl. Wh. 201, 5 ff.; Wh. 314, 20 ff. und Wh. 316, 26.

⁶⁶⁰Haug, 1975, S. 228.

⁶⁶¹Wh. 194, 18.

⁶⁶²Wh. 198, 5-7.

⁶⁶³Wh. 240, 2-3.

⁶⁶⁴Bumke, 1991, S. 226.

⁶⁶⁵Vgl. Wh. 273, 26 und Wh. 276, 11.

⁶⁶⁶Die Charaktere Rennewart und Parzival werden ausführlich verglichen von Fritz Peter Knapp, Rennewart. Studien zu Gehalt und Gestalt des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Wien 1970, S. 69 ff.

*jeht Rennewart al balde
als guoter schoene, als guoter kraft,
und der tumpheit geselleschaft.
ir neweder was nach arde erzogen:
des was ir edelkeit betrogen⁶⁶⁷*

Rennewart möchte sich an seiner Familie dafür rächen, daß sie ihn, im Stich gelassen hat, und wiederum hebt der Erzähler Rennewarts ungezügelten *zorn* hervor⁶⁶⁸:

*Der knappe sinem vater haz
und sinen magen umbe daz
truoc, daz si in da niht losten:
in duhte daz si verbosten
ir triuwe. sin haz unrehte giht,
wande sine wisten sin da niht.⁶⁶⁹*

Sein ganzer Haß gilt seiner Familie, gegen die er an der Seite der Christen kämpft, obwohl er selbst Heide und kein Christ ist – in diesem Kampf erschlägt er sogar unerkant seinen eigenen Bruder Canliun.⁶⁷⁰ Der Erzähler betont, daß er für die Christen den Sieg erkämpft – ohne ihn hätten sie verloren: *sin hant vaht sige der kristenheit*⁶⁷¹. Ein Heide kämpft aufgrund eines fatalen Irrtums und voller Haß auf der Seite der Christen gegen seine Verwandten und verhilft dem 'falschen' Glauben zum Sieg – paradoxer kann die Grundlage für einen 'gerechten' Glaubenskrieg kaum sein, doch der Erzähler hat nichts getan um diese paradoxe Situation aufzulösen. Vielleicht ist aufgrund dieser Unauflösbarkeit der *Willehalm* Fragment geblieben – zu dieser Annahme später jedoch mehr.

Im Zentrum des *Willehalm* steht die sogenannte Toleranzrede Gyburgs im sechsten Buch⁶⁷² - sie ist "geistige Mitte"⁶⁷³, "ideeller Mittelpunkt"⁶⁷⁴, "Herzstück"⁶⁷⁵ und "innerer Höhepunkt der Dichtung"⁶⁷⁶. In der Versammlung der Fürsten vor der zweiten, entscheidenden Schlacht vor Alischanz ergreift zunächst der Heerführer Willehalm das Wort und betont die religiöse Aufgabe im Kampf gegen die Ungläubigen – die Verteidigung des eigenen Glaubens gegen die Bedrohung durch die Heiden. Willehalm betont, daß den Rittern im Kampf für die gerechte Sache doppelter Lohn zuteil wird – Anerkennung der Frauen und Gnade vor Gott:

⁶⁶⁷Wh. 271, 17-26.

⁶⁶⁸Vgl. Wh. 289, 17.

⁶⁶⁹Wh. 285, 1-6.

⁶⁷⁰Vgl. Wh. 442, 19-23.

⁶⁷¹Wh. 285, 13.

⁶⁷²Vgl. Wh. 306, 1-311, 6.

⁶⁷³Ruh, 1980, S. 180.

⁶⁷⁴Bumke, 1991, S. 230

⁶⁷⁵Walter Haug, Wolframs Wende zur Geschichte. Das Wagnis des *Willehalm*. In: Walter Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Darmstadt 1985 [a], S. 183.

⁶⁷⁶Wolff, 1966, S. 417. Vgl. auch Haug, 1975, S. 217

*und die des riches herre hat gesant
ze wern den touf und unser e⁶⁷⁷
[...]
zwei lon uns sint bereit,
der himel und werder wibe gruoz:
bin ich so vrum, da nach ich muoz
uf Aliscanz un werben,
oder ich wil drumbe ersterben.⁶⁷⁸*

Die Grundlage der Kämpfe zwischen Christen und Heiden ist die Rache für die getöteten Verwandten, doch dieser Rachedanke ruft auf beiden Seiten immer wieder neue Rached Gedanken hervor: *sus rache wider rache wart gegeben⁶⁷⁹*.

Doch dann ergreift Gyburg, eine Frau, mitten in der Versammlung der Fürsten das Wort, was für die damalige Zeit sicher mehr als ungewöhnlich war, und spricht im Gegensatz zu Willehalm nicht von Kampf und Rache, sondern betont den Gedanken der Barmherzigkeit, der Schonung gegenüber den Heiden und der gemeinsamen Gotteskindschaft. In dieser längsten Rede des *Willehalm* betont Gyburg den *jamer*, den sie durch den Krieg zwischen ihren Verwandten erleidet, und doch ermahnt sie die Christen zum tapferen Kampf für den rechten Glauben. Schließlich stellt sie jedoch die Schonung der Heiden in den Mittelpunkt, wenn diese von den Christen besiegt sind, denn auch sie sind Geschöpfe Gottes:

*Durh Gyburge al diu not geschach.
diu stuont uf, mit zuht si sprach,
e daz sich schiet der vürsten rat:
'swer zuht mit triuwen hinne hat,
der ruoche hoeren miniu wort.
got weiz wol daz ich jamers hort
so vil inz herze han geleit,
daz in der lip unsamfte treit.
[...]
si sprach 'der totliche val
der hie ist geschehen ze beder sit,
dar umbe ich der getoufte nit
trag und ouch der heiden,
daz bezzer got in beiden
an mir, und si ich schuldic dran.
[...]
rechet den jungen Vivianz
an minen magen und an ir her
(die vindet ir mit grozer wer),
und ob der heiden schumpfentiur erge,*

⁶⁷⁷Wh. 297, 10-11.

⁶⁷⁸Wh. 299, 26-30.

⁶⁷⁹Wh. 305, 30.

*so tuot daz saelekeit wol ste:
hoeret eines tumben wibes rat,
schonet der gotes hantgetat.
Ein heide was der erste man
Den got machen began.⁶⁸⁰*

Gyburg macht sich wieder (wie schon im ersten Buch) den Vorwurf 'schuld' an dem Krieg zwischen ihren Verwandten, zwischen Christen und Heiden, zu sein, doch diesbezüglich hatte sie der Verfasser schon zuvor in Schutz genommen.⁶⁸¹ Gyburg betont, daß es zwei Gründe gab, ihren ersten Mann Tybalt zu verlassen – ihre Liebe zu Gott und zu Willehalm:

*Ich trag al eine die schulde,
durh des hoehisten gotes hulde,
ein teil ouch durch den markys⁶⁸²*

Das von Gyburg ausgesprochene Schonungsgebot wird am Ende der zweiten Schlacht von Alischanz von entscheidender Bedeutung sein. Zu Beginn des siebten Buches, kurz vor Beginn der zweiten und entscheidenden Schlacht vor Alischanz, rückt noch einmal Rennewart in den Mittelpunkt der Betrachtung. Als Rennewart zum dritten Mal seine eisenbeschlagene Stange vergißt, kehrt er nochmals um. Auf diesem Weg begegnet er dem Kontingent der französischen Reichsfürsten, die aus Angst vor der großen Übermacht der Heiden beschließen, sich nicht am Kampf zu beteiligen und sich zurückzuziehen. Die Reichsfahne wird eingerollt und Willehalm wird die Heeresfolge verweigert⁶⁸³ – hier wie auch an anderer Stelle wird die Kritik des Erzählers an den Zuständen am Fürstenhof und am höfischen Gesellschaftsideal laut.⁶⁸⁴ Die Fürsten wollen lieber am Hof Turnieren, als sich im Kampf für den rechten Glauben erschlagen zu lassen.⁶⁸⁵ Rennewart, der voller *zorn* wegen der vergessenen Stange ist⁶⁸⁶, trifft auf die abziehenden Fürsten und erschlägt voller Wut viele von denen, die Willehalm im Stich gelassen haben – die anderen lassen sich durch diese Tat überzeugen umzukehren und die Schlacht beginnt. Auf dem Schlachtfeld vor Alischanz treffen nun zwei Familienverbände aufeinander, die durch Gyburg verwandtschaftlich verbunden sind – die Willehalmsippe und die Terramersippe. Das achte Buch ist ausschließlich der Schilderung der blutigen Schlacht gewidmet, die auf beiden Seiten haßerfüllt und voller Rache geführt

⁶⁸⁰Wh. 306, 1-30. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶⁸¹Vgl. Wh. 30, 21-31,4.

⁶⁸²Wh. 310, 17-19. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶⁸³Vgl. Wh. 314, 1-319, 4.

⁶⁸⁴Vgl. Wh. 125, 4-127, 30; Wh. 128, 1-130, 16; Wh. 145, 1-147, 10 und Wh. 181, 1-184, 20.

⁶⁸⁵Vgl. Wh. 321, 16-23.

⁶⁸⁶Vgl. Wh. 317, 19.

wird⁶⁸⁷ und der Erzähler betont wiederum, daß dieser 'gerechte' Kampf bloßes Gemetzel ist:

*Owe un des mordes,
der da geschach ze beder sit⁶⁸⁸*

Beide Seiten kämpfen für ihren Glauben und ihre Religion und beiden wird vom Erzähler Sympathie entgegengebracht – es scheint so als wollte Wolfram der Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden mehr Tiefe und Gewicht verleihen und das altbekannte Gut-Böse-Schema aufbrechen: "So viel poetische Differenzierung und auktorialen Beifall finden orientalische Figuren bei keinem anderen mittelhochdeutschen Autor"⁶⁸⁹. Auf der anderen Seite gibt es wohl auch kaum eine grausamere Schilderung als den für Arofel tödlich endenden Zweikampf mit Willehalm.

Das neunte Buch beginnt Wolfram mit einem kleinen Prolog, einem Anruf an die 'heilige' Dame Gyburg:

*Ei Gyburc, heilic vrouwe,
din saelde mir die schouwe
noch vüege, daz ich dich gesehe
alda min sele ruowe jehe.⁶⁹⁰*

Es scheint so, als ob "der Anruf Gyburgs am Schluß der Dichtung in einem Korrespondenzverhältnis zum Anruf des heiligen Willehalm im Prolog"⁶⁹¹ steht – damit wird vom Dichter noch einmal die Wichtigkeit der Person Gyburgs hervorgehoben und auf eine Stufe mit der Willehalms gestellt wird – beide Protagonisten stehen gemeinsam im Zentrum der *Willehalm*-Dichtung.

Der Sieg Willehalms über das Heer Terramers ist teuer erkaufte, denn viele edlen Ritter auf beiden Seiten haben in dieser Schlacht das Leben lassen müssen und allein durch Gottes Fügung und der tatkräftigen Unterstützung des Heiden Rennewarts haben die Christen dieses Mal den Sieg errungen:

*da wart niht langer do gebiten,
mit vluht ein ende nam der strit.
daz klagete al sine kumenden zit
Terramer der werde.⁶⁹²
[...]
der marcrave hete den sige*

⁶⁸⁷Vgl. Wh. 363, 9; Wh. 371, 10; Wh. 388, 5; Wh. 388, 19; Wh. 411, 23 und Wh. 413, 25.

⁶⁸⁸Wh. 401, 30-402, 1. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶⁸⁹Raucheisen, 1997, S. 153.

⁶⁹⁰Wh. 403, 1-4. [Hervorhebung des Verfassers]

⁶⁹¹Bumke, 1991, S. 239.

⁶⁹²Wh. 443, 24-27.

*mit grozem schaden errungen
und jamers da betwungen
manec getoufet herze.⁶⁹³
[...]
Jesus mit der hoehesten hant
die claren Gyburg und daz lant
im des tages in dem sturme gap.⁶⁹⁴*

Willehalm bemerkt nach der Schlacht das Verschwinden Rennewarts und klagt, daß er seinen Freund nicht finden kann. Schließlich wird betont, daß der Sieg der Christen eine Laune des Schicksals war:

*der vürste uz Provenzalen lant
klagete sere daz er niht vant
sinen vriunt Rennewart⁶⁹⁵
[...]
süeze vinden, manege sure vlust,
niht anders erbes muge wir han.⁶⁹⁶*

Nach dem Gemetzel in der Schlacht, die der Erzähler selbst dreimal als *mort* bezeichnet hat⁶⁹⁷, stellt Wolfram selbst die Frage, ob es richtig sei, Heiden 'wie Vieh zu erschlagen' und erklärt es für eine große *sünde* – dabei paraphrasiert er Gyburgs Schonungsgebot für die Geschöpfe Gottes aus dem sechsten Buch:

*die nie toufes künde
enpfiegen, ist daz sünde,
daz man die sluoc alsam ein vieh?
grozer sünde ich drumbe gihe:
ez ist gar gotes hantgetat
zwuo und sibenzec sprache, die er hat.⁶⁹⁸*

Der *Willehalm* endet nach diesem, vom Erzähler noch einmal hervorgehobenen Schonungsgebot mit einer Szene von großer Bedeutung für das Verständnis des gesamten Werks. Der siegreiche Willehalm betont inmitten des von Leichen bedeckten Schlachtfelds, daß der Sieg über die edlen Heiden teuer erkaufte wurde, denn Schmerz, Leid und Jammer sind auf beiden Seiten überwältigend:

*wir haben mit schaden disen sige
errungen gein der überkraft*

⁶⁹³Wh. 445, 14-17.

⁶⁹⁴Wh. 450, 1-3.

⁶⁹⁵Wh. 452, 15-17.

⁶⁹⁶Wh. 457, 10-11.

⁶⁹⁷Wh. 10, 20; Wh. 162, 14 und Wh. 401, 30.

⁶⁹⁸Wh. 450, 15-20. [Hervorhebung des Verfassers]

*an stolzer werden heidenschaft.
nu haben manlichen muot!
nach den geliche denne maneger tuot,
den hie vil kumbers twinget
und ouch mit jamer ringet.⁶⁹⁹*

Die Schlußszene des *Willehalm* endet mit einer bedeutenden Geste der Versöhnung und des Friedens zwischen Christen und Heiden – Willehalm läßt den gefangenen König Matribleiz frei und schickt ihn mit den gefallenen Heidenkönigen an den Hof Terramers:

*nemt dirre gevangen liute ein teil,
die uf ir eit und uf ir heil
niht wan die rehten warheit sagen,
swaz hie küenege lige erslagen,
daz ir suochet uz dem wal
und rehte nennet über al
beide ir namen und ir lant.⁷⁰⁰
[...]
swaz Gyburge mage ist hie verlorn,
die sol man aromaten,
mit balsem wol beraten,
und baren küenecliche,
als ob in sime riche
da heime ieslicher waere tot.⁷⁰¹
[...]
un vüert die toten werden
von der toufbaeren erden,
da man si schone nach ir e
bestate. ich sol iu schaffen e⁷⁰²
[...]
ir sult hie unbetwungen sin
[...]
swaz ir küenege vindet da,
die bringet Terramere,
der die grozen überkere
tat an mine schulde⁷⁰³*

Diese Abschlußszene wird im Zusammenhang des gesamten *Willehalm* noch bedeutender, wenn man bedenkt, wie Willehalm in der ersten Schlacht vor Alischanz die Heiden verflucht, sie als Söhne von Hunden und Schweinen bezeichnet und wie er den schwerverletzten und wehrlosen Arofel erbarmungslos totschlägt. Dies ist wohl die grausamste Schilderung eines Zweikampfs in Wolframs gesamtem Werk und in der

⁶⁹⁹Wh. 458, 8-14.

⁷⁰⁰Wh. 462, 13-19.

⁷⁰¹Wh. 462, 26-463, 1.

⁷⁰²Wh. 465, 17-20.

⁷⁰³Wh. 465, 27-466, 7.

Forschung wird diesbezüglich von der "Hinrichtung Arofels"⁷⁰⁴ gesprochen. Um so eindrucksvoller ist damit die Haltung die Willehalm zuletzt gegenüber den Heiden einnimmt – es ist eine "einseitige und bedingungslose Großmutsgeste"⁷⁰⁵ der Ehrerbietung und Versöhnung mitten auf dem Schlachtfeld, die mit der Verwandtschaft der beiden Familien begründet wird: *ich ere dermit et sinen art*⁷⁰⁶. Doch dürfen hierüber nicht die Spannungen und Widersprüche vergessen werden, die den gesamten *Willehalm* durchziehen. Die Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden wurde nicht beigelegt und neue blutige Kriege sind vorhersehbar, denn der Rachedanke ist auf keiner der beiden Seiten grundsätzlich überwunden und das Leid ist allgegenwärtig. Das ganze Leben ist, so Wolfram, durch Leid und Jammer geprägt:

*wan jamer ist unser urhap,
mit jamer kom wir in daz grap.
ine weiz wie jenez leben erget:
alsus diss lebens orden stet.*⁷⁰⁷

Willehalm und Gyburg verstricken sich unwissentlich und unwillentlich in Schuld. Gyburg löst sich aufgrund ihrer Liebe zu Willehalm von ihrem heidnischen Glauben und bekehrt sich zum christlichen Gott – die Folge sind Familienfehden, Glaubenskrieg, Leid und Rache.⁷⁰⁸ Gyburg meint, daß sie schuldig an dem sinnlosen Morden sei, doch der Erzähler spricht sie von jeglicher Schuld frei.⁷⁰⁹

Willehalms hervorstechendster Charakterzug ist der *zorn* – er erscheint nicht als der ‚heilige Willehalm‘ wie er im Prolog vorgestellt wird.⁷¹⁰ Wie bei Sigune und Parzival zeigt sich auch bei Willehalm eine Zwiespältigkeit in der Person, die nicht überbrückt werden kann. Durch das erfahrene Leid und den Einfluß Gyburgs vermag Willehalm jedoch schließlich das von ihr propagierte Schonungsgebot umzusetzen und Martribleiz die Freiheit zu schenken. Im Kampf für die ‚gerechte Sache‘ verschuldet sich Willehalm unwissentlich und unwillentlich – durch Gyburg gelangt er zur Erkenntnis und Nächstenliebe.

⁷⁰⁴Schröder, 1989, S. 393.

⁷⁰⁵Ebenda, S. 390.

⁷⁰⁶Wh. 466, 19.

⁷⁰⁷Wh. 280, 17-20. [Hervorhebung des Verfassers]

⁷⁰⁸Vgl. Schröder, 1989, S. 384; Maurer, 1966, S. 168 und Gerhard Meissburger, Gyburg. ZfdPh, 1964, S. 64-99.

⁷⁰⁹Vgl. Wh. 31, 4.

⁷¹⁰Vgl. Wh. 4, 13.

2. Der Schluß des *Willehalm*

Schon Lachman hatte erkannt, daß der *Willehalm* Fragment ist und sprach von einem "unvollendeten gedichte"⁷¹¹, was kaum zu bestreiten ist, da die Rennewarthandlung nicht abgeschlossen ist. In der Forschung wurde darüber gestritten, ob der *Willhalm* in groben Zügen vollendet sei oder ob die Figur des Rennewart (in Anlehnung an den *Parzival*) ebenfalls ein neuntes Buch erleben sollte.⁷¹² Man vermutete, daß Wolfram den Gegensatz zwischen Heiden und Christen im *Willehalm* wie im *Parzival* auflösen wollte: der vermißte Rennewart kehrt aus der Schlacht zurück und heiratet Willehalms Nichte Alyze (wie der Heide Feirefiz im *Parzival* Repanse de Schoye). Doch zu Recht wurde betont, daß solche Analogieschlüsse zwischen den beiden Dichtungen "methodisch unzulässig und sicherlich falsch"⁷¹³ sind, denn Rennewart ist kein zweiter *Parzival*⁷¹⁴. Wolfram zeigt Parallelen zwischen den beiden auf – sie sind *tump*, nicht standesgemäß erzogen und töten einen Blutsverwandten – daraus das nicht vorliegende Ende des *Willehalm* rekonstruieren zu wollen, geht sicherlich zu weit. Es scheint eher so zu sein, daß Wolfram hier (wie auch schon im Prolog⁷¹⁵) nochmals auf den *Parzival* und dessen Problematik hinweisen wollte – die Problematik des *Parzival*, der religiöse *zweif*el ist im *Willehalm* nicht mehr existent⁷¹⁶. Mit der Auflösung des unbekanntes Schicksals Rennewarts und dem offenen Ende des *Willehalm* wäre eine "Lösung des epischen Konflikts"⁷¹⁷ möglich gewesen – eine solche Lösung wollte Wolfram dem Leser wahrscheinlich nicht bieten. Vielmehr wird die prinzipielle Unabschließbarkeit des Werks betont und darauf verwiesen, daß die Haupthandlung der Protagonisten Willehalm und Gyburg abgeschlossen sei.⁷¹⁸ In dem unaufgeklärten Dunkel des Verschwindens Rennewarts wird die tragische Situation der unüberbrückbaren Spaltung der Welt in Christen und Heiden gespiegelt⁷¹⁹: "Es geht nicht mehr um Erkenntnis und Entscheidung, sondern um die Erfahrung der Ausweglosigkeit und – vielleicht – des gnadenhaften Gelingens. Nichts macht dies so deutlich wie die Undenkbarkeit des uns vorenthaltenen Schlusses"⁷²⁰. Personifiziert wird dies in Rennewart, der als bekennender Heide für die Christen den Sieg gegen seine Verwandten erkämpft: "Wolfram hat den bärenstarken jungen Helden mit unverhohlener Sympathie geschildert, ohne die problematischen Züge zu verschweigen"⁷²¹.

⁷¹¹Zitiert nach Bumke, 1991, S. 252.

⁷¹²Vgl. hierzu Knapp, 1970, S. 340 f.; Wolff, 1966, S. 404 ff. und Mohr, 1970, S. 349 ff.

⁷¹³Bumke, 1991, S. 253. So äußert sich ebenfalls Walter K. Francke, The characterisation of Rennewart. In: GQ 45, 1972, S. 427 wie folgt: "However, if we follow Rennewart's conduct in general and the application of intellectual vocabulary in particular, we must conclude that he remains a static character."

⁷¹⁴Vgl. Knapp, 1970, S. 69

⁷¹⁵Vgl. Wh. 4, 19 ff.

⁷¹⁶Vgl. Wh. 1, 24. Vgl. hierzu Wolff, 1966, S. 397 und Maurer, 1966, S. 168 f.

⁷¹⁷Kiening, 1993, S. 225.

⁷¹⁸Vgl. Kiening, 1993, S. 226; Schröder, 1989, S. 376; Bumke, 1991, S. 242.

⁷¹⁹Vgl. hierzu Schröder, 1989, S. 376; Bumke, 1991, S. 240 und Ruh, 1980, S. 186.

⁷²⁰Haug, 1985 [a], S. 196.

⁷²¹Bumke, 1991, S. 223.

Man braucht sich nur die Schlußszene, die Versöhnungsgeste Willehalm's, wegzudenken, und man sieht, daß diese neben der sogenannten Toleranzrede Gyburgs die entscheidende Szene des gesamten *Willehalm* ist. Ob darin ein krönender Abschluß oder aber eher ein "Notdach"⁷²² zu sehen ist, sei dahingestellt, jedenfalls möchte man bei all der geschilderten Grausamkeit und dem Leid des Kriegs an einen versöhnlichen Schluß nicht glauben – er würde der Gesamtkonzeption und der Grundproblematik des *Willehalm* zuwiderlaufen.

⁷²²Ernst Bernhardt, Zum *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. ZfdPh 32, 1900, S. 40.

3. Der *Willehalm* - eine Auseinandersetzung mit dem *Parzival*

Der *Willehalm* ist ein "Epos vom Krieg"⁷²³ und der Leser wird hier in die reale Welt der Kreuzzüge und des blutigen Krieges versetzt, wo (zunächst) nur ein Gedanke vorherrscht – der der Rache. Im Zentrum stehen Gyburg und Willehalm, deren eigenes Schicksal aufs engste mit der religiösen Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen verwoben ist, denn Auslöser des blutigen Krieges zwischen Christen und Heiden und zugleich zweier verwandter Sippen ist Arabel-Gyburg⁷²⁴, während Willehalm im Krieg Leid erfährt und an seinen Feinden erbarmungslos Rache übt.

Gyburg fühlt sich 'schuldig'⁷²⁵ am Tod vieler Verwandter, die auf beiden Seiten um sie kämpfen und sterben, auch wenn sie vom Erzähler explizit von aller Schuld freigesprochen wird.⁷²⁶ Sie weiß um ihre Verantwortung gegenüber den Menschen, weil sie sich für den christlichen Gott entschieden und dadurch den Glaubenskrieg ausgelöst hat. Die innere Tragik der Gyburggestalt liegt darin, "daß auch die unbeirrte *triuwe* zu Gott menschliche Schuld nicht ausschließt, daß sogar das Bekenntnis zum Christentum in eine solche Verschuldung hineinführen kann"⁷²⁷. Doch Wolfram macht "Gyburg, die 'Streitursache', zur Vermittlungsfigur schlechthin"⁷²⁸ – sie versucht auf beide Seiten mäßigend einzuwirken. Im Religionsgespräch mit ihrem Vater Terramer versucht sie, ihn von der Richtigkeit ihrer Tat zu überzeugen. In der sogenannten Toleranzrede während der Fürstenversammlung betont sie zwar die Richtigkeit des Kampfs gegen die Heiden und bittet doch um Schonung der Überlebenden, wenn der Sieg erkämpft ist. Gyburg weiß, daß jeder Gefallene Rache fordert und auf Rache wieder Rache folgt: *sus rache wider rache wart gegeben*⁷²⁹.

Willehalm ist in den beiden Schlachten vor Alischanz geprägt von *zorn*, vom Gedanken der Rache und der Vergeltung: nach dem Tod seines Neffen Vivianz rächt sich Willehalm fürchterlich an Arofel. Sein Verhalten ist ganz und gar unhöfisch und enthüllt die ganz Brutalität des Krieges, doch handelt hier Willehalm nicht im Affekt, sondern für ihn ist dieser grausame Vollzug der Rache Pflicht im Dienst für Gott: *sines sterbens mich baz luste, want ich smorgens kuste Vivianzen dicke also tot*⁷³⁰. Der Erzähler stellt am Ende der ersten Schlacht fest: *der künic was der rache vro*⁷³¹ und auch in der Rede vor der zweiten Schlacht ist Willehalm von dem Gedanken der Rache erfüllt.⁷³² Hier zeigt sich die innere Widersprüchlichkeit Willehalms, denn er erscheint nicht als Heiliger wie er im

⁷²³Wolfgang Mohr, Wolfram von Eschenbach. Aufsätze. Göttingen 1979, S. 312.

⁷²⁴Vgl. Wh. 306, 1.

⁷²⁵Vgl. Wh. 310, 17.

⁷²⁶Vgl. Wh. 30, 21-31, 4.

⁷²⁷Werner Schröder, *Süeziu Gyburc*. Euph. 54, 1960, S. 39-69, hier S. 64. Vgl. hierzu auch Schröder, 1989, S. 383.

⁷²⁸Kiening, 1993, S. 224.

⁷²⁹Wh. 305, 30.

⁷³⁰Wh. 203, 27-29.

⁷³¹Wh. 208, 7.

⁷³²Vgl. Wh. 298, 30; Wh. 301, 16 und Wh. 34, 8.

Prolog vorgestellt wird⁷³³, sondern sein Verhalten ist teilweise nicht nur "unchristlich, sondern zugleich unhöfisch und unritterlich"⁷³⁴ – sei es am Königshof von Munleun, wo er *siner zuht vergaz*⁷³⁵ oder die Tötung des wehrlosen Heiden Arofel. Sicherlich war die Tötung eines Ungläubigen nach kirchlicher Lehre nicht von vornherein unchristlich, denn überall wird die Notwendigkeit des bedingungslosen Kampfs gegen die Heiden für den christlichen Glauben betont. Auch Wolfram (wie auch Gyburg) betonen ausdrücklich diese Notwendigkeit, doch mit der Einschränkung den Gegner nach dem Kampf zu schonen: *ob iu got sigenunft dort git, lats iu erbarmen ime strit*⁷³⁶. Das Schonungsgebot Gyburgs steht in auffallender Nähe zum Aufruf zu Rache und Vergeltung durch Willehalm und zeigt seine direkte Wirkung in den letzten Szenen des *Willehalm*: "Wer in der von seinem unterlegenen Gegner hochgerühmten *unverswigenen güete* (463, 10) Willehalms am Schluß des epischen Torsos nur eine situationsbedingte Reaktion sieht, verkennt den innersten Sinn dieser Dichtung. Denn sie stellt die praktische Verwirklichung von Gyburgs Schonungsgebot dar"⁷³⁷. Durch Gyburg und das von ihr propagierte Schonungsgebot handelt Willehalm nicht mehr allein durch Rache und Vergeltung getrieben, sondern barmherzig gegenüber den Besiegten: "Als entscheidenden Faktor will der Dichter zweifellos Gyburg angesehen wissen, überhaupt die sittigende Macht der Frau. Die wurde ja auch schon in Munleun an dem bezwingenden Einfluß des Königstöchterchens Alyze auf ihren jähzornigen Oheim deutlich"⁷³⁸. Die Liebe der beiden wird auf eine harte Probe gestellt und bewährt sich angesichts des mörderischen Kriegs, denn in der Ehe und gegenseitigen Liebe finden die beiden trotz allen Leids Trost und Hoffnung: *un geben beide ein ander trost: wir sin doch trurens unerlost*⁷³⁹ - es ist ein "Hohelied ehelicher Bindung"⁷⁴⁰. Sicherlich ist Willehalm mit dieser Geste der Barmherzigkeit "auf einer höheren Stufe des Menschseins" und dadurch "ein anderer geworden"⁷⁴¹. Wolfram deutet den Wandel vom Gedanken der Rache zum christlichen Gedanken des Verzeihens bei Willehalm und Gyburg inmitten der blutigen Auseinandersetzungen an und "gibt einen Eindruck, wie neue Barmherzigkeit aussehen könnte"⁷⁴². Doch zu schwer und zu eindrücklich sind die vorangegangenen Schilderungen des Kriegs, der Rache und des Leids im *Willehalm*, als daß man an eine einfache Lösung glauben möchte. "Die Eigendynamik des Leides und der Automatismus der Rache und Vergeltung"⁷⁴³ kann allein durch Barmherzigkeit aufgehoben werden, doch dieses Erbarmen mit dem unterlegenen Gegner löst den Konflikt zwischen Christen und Heiden nicht, der im

⁷³³Vgl. Wh. 4, 13.

⁷³⁴Werner Schröder, Zur Entwicklung des Helden in Wolframs *Willehalm*. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966, S. 519-532, hier S. 526.

⁷³⁵Wh. 163, 3.

⁷³⁶Wh. 309, 5-6.

⁷³⁷Schröder, 1966, S. 527.

⁷³⁸Ebenda, S. 528.

⁷³⁹Wh. 92, 29-30.

⁷⁴⁰Kiening, 1993, S. 221.

⁷⁴¹Schröder, 1966, S. 528.

⁷⁴²Kiening, 1993, S. 219.

⁷⁴³Ebenda, S. 220.

Willehalm auch schon historische Dimension besitzt.⁷⁴⁴ Wolfram gibt hier einen Hinweis darauf, wie der Kreislauf des Leids, den die Spaltung der Menschheit in Heiden und Christen in die Welt gebracht hat, durchbrochen werden kann – doch "das Leid ist in der geteilten Welt vom Menschen her allenfalls zu mildern, nicht aufzuheben"⁷⁴⁵. Dem tragischen Grundcharakter des *Willehalm*, der sich mit der Realität der Glaubenskriege auseinandersetzt, wird von Wolfram die Einsicht entgegengesetzt, "daß es an jedem einzelnen Punkt der Geschichte möglich ist, den Kreislauf des *zorns* in der Verzeihung und Versöhnung zu durchbrechen"⁷⁴⁶. Doch insgesamt wirken die blutigen Massaker im Kontrast zu übermächtig und es zeigt sich, "daß nach der Grundkonzeption Wolframs in seinem *Willehalm* kunstwerk schlechthin nichts positiv-harmonisch aufgeht. Nichts läßt sich lösen. Alles verharrt und verhärtet sich in absoluter Disharmonie"⁷⁴⁷ – Gyburgs Schonungsgebot und Willehalms Erbarmen vermögen nur zeitweise diesen Kreislauf zu durchbrechen.

Mit dem Standpunkt, den Wolfram hier am Ende seines *Willehalm* einnimmt, wendet sich dieser gegen die von Bernhard von Clairvaux. Dieser fordert in *De laude novae militiae* alle Heiden zu töten, die gegen die Kreuzritter kämpften⁷⁴⁸ – für Bernhard von Clairvaux war es "geradezu Pflicht, geschweige denn eine Sünde, sie zu erschlagen"⁷⁴⁹. Wolfram lehnt diesen Heidenmord ab und begründet diese Haltung religiös - damit wendet er sich gegen kirchliche Lehrmeinung und die Realität der Kreuzzüge.⁷⁵⁰

Beim Vergleich des *Parzival* mit dem *Willehalm* wird immer wieder der Unterschied zwischen der märchenhaften Schilderung ritterlicher Bewährung in der Artus- und Grals-Welt und der Schilderung realer blutiger Glaubenskriege betont – Parzival besteht *aventiuren* während Willehalm sich in einer Welt voller *mort* bewähren muß.⁷⁵¹ Auch "die religiös gespaltene Welt ist im *Parzival* noch kein Problem [...] Die Einheit der christlichen Ritterwelt wird im *Parzival* durch die Verschiedenheit der Bekenntnisse nur unwesentlich getrübt. Im *Willehalm* mit seinem Kreuzzugthema wurde sie jedoch zum Problem, mit dem sich Wolfram auseinandersetzen mußte und auseinandergesetzt hat"⁷⁵². Im *Parzival* hatte Wolfram noch eine optimistisch-harmonische Lösung des Konflikts zwischen Heiden und Christen angestrebt – im Kampf zwischen Parzival und Feirefiz steht der Getaufte dem heidnischen Bruder gegenüber, doch im Gral werden alle Glaubensschranken überwunden und aufgelöst.

⁷⁴⁴Vgl. ebenda, S. 220.

⁷⁴⁵Schröder, 1966, S. 531 f.

⁷⁴⁶Haug, 1975, S. 230.

⁷⁴⁷Gottfried Weber, Die Grundidee in Wolframs *Willehalm*. Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 6, 1965, S. 8 f.

⁷⁴⁸Vgl. Knapp, 1970, S. 30 ff.

⁷⁴⁹Knapp, 1970, S. 32.

⁷⁵⁰Vgl. Wh. 450, 15-20.

⁷⁵¹Vgl. hierzu Knapp, 1970, S. 28; Schröder, 1966, S. 520; Wolff, 1966, S. 388; Schröder, 1989, S. 373 f. und Kiening, 1993, S. 230.

⁷⁵²Schröder, 1989, S. 386.

Anders im *Willehalm*, denn hier bleiben die Gegensätze der Glaubenskriege bis zuletzt unversöhnlich nebeneinander bestehen. Das gesamte Werk ist durch Brüche, Disharmonien und Konflikte gekennzeichnet. "Die Dinge sind wirklicher geworden, und sie haben geschichtliches Maß bekommen"⁷⁵³ - in dieser geschichtlich gewordenen Welt müssen sich Willehalm und Gyburg mit der Realität der Glaubenskriege auseinandersetzen. Sie tun es, vermögen aber nur zeitweise den Kreislauf von Rache und Vergeltung durch Erbarmen und Nächstenliebe zu durchbrechen - doch beide erreichen die Gunst der Welt und Gnade vor Gott.

Bei Parzival wie auch bei Willehalm und Gyburg steht die Frage der persönlichen Schuld im Mittelpunkt, wenn auch mit verschiedener Gewichtung. Im *Parzival* ist die Frage des *zweifels* von zentraler Bedeutung, während im *Willehalm* der *zorn* die Schilderung des Helden (zunächst) bestimmt – *zweifel* und *zorn* sind Ausdruck der jeweiligen Gottesferne. Sowohl Parzival als auch Willehalm und Gyburg verschulden sich jedoch unwissentlich und unwillentlich, ihnen widerfährt Leid und dadurch reifen sie an Erfahrung und Erkenntnis und erlangen das Lob der Welt und Gnade vor Gott.

⁷⁵³Mohr, 1970, S. 351.

IX. KAPITEL

SCHLUSSBEMERKUNG -

Der *Titirel* im Kontext des Gesamtwerks Wolframs

Schlägt man den Bogen von dem im *Titirel* gestalteten Anfang der Sigunegeschichte zu dem im *Parzival* geschilderten Ende, so erfüllt sich die Gralsverheißung an Sigune in ganz anderer Weise - "nicht in der Bejahung der *werlde*, sondern in ihrer Überwindung"⁷⁵⁴. Der im *Titirel* beschriebene Weg ist kein Weg des Glanzes und der Freude, sondern des Leids; nicht der vorbildhaften höfischen Minne, sondern in der entsagungsreichen und opferbereiten Liebe zum Nächsten; nicht Freude, sondern Leid kennzeichnen die Idee der *wâren minne mit triuwen*. Eine Minneidee, die (wie im *Parzival* schon anklang⁷⁵⁵) *werlde* und *got* umspannt, hier im *Titirel* aber eine ausschließlich religiöse Wendung erfahren hat. Die Problemstellung der beiden Werke und der beiden Helden Parzival und Sigune ist dieselbe, namentlich die Verstrickung in Schuld und der damit beginnenden Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, sowie die Hinwendung zu Gott - doch darf über diese großen Gemeinsamkeiten das Besondere der Sigune nicht vergessen werden.

Zum ersten Mal ist hier eine Frau die Hauptperson, die die übliche Rolle der Minnedame sprengt, denn im normalen Minnedienst der ritterlich-höfischen Literatur spielt sie "bei aller Verherrlichung doch eine passive Rolle. In erster Linie geht es um den Mann und dessen ethische Höherentwicklung. Die Frau ist von Anfang an ein Ideal, das eine derartige Entwicklung gar nicht mehr nötig hat."⁷⁵⁶ Die Frau als in die Ferne gerücktes Ideal, das allein Ziel der Minne des Manns ist, läßt keine innere, persönliche Entwicklung des Charakters und der Person zu. Nachdem Wolfram im *Parzival* den Lebensweg eines Manns gezeigt hat, der durch Verschuldung und Selbsterkenntnis den Weg zum Gral und damit zu Gott findet, so zeigt er uns denselben Lebensweg der Frau an Sigune auf. Durch die Gnade Gottes und ihr Wesensmerkmal der *triuwe* bekommt Sigune "eine neue, nun wieder mit vollem Leben gefüllte Idealität, die sie wie Parzival zum großen Vorbild macht"⁷⁵⁷. So wird das ferne, unantastbare Frauenideal, wie es uns auch im Minnesang begegnet, mit Leben gefüllt und als vorbildliches Leben dargestellt. Dadurch stellt Wolfram die Frau zum ersten Mal dem Mann gleich und verändert so das Minneideal hin zu einer allgemein vorbildlichen Idealität in der Welt. Sigune stellt das Ziel, den Abschluß eines Lebens dar, nämlich die Vereinigung der Liebenden in Gott. Ob darin ein Widerruf des *Parzival* gesehen werden kann, da der Weg Sigunes außerhalb des Ideals der

⁷⁵⁴Könneker, 1965, S. 34.

⁷⁵⁵Vgl. Parz. 827, 19-24.

⁷⁵⁶Rahn, 1958, S. 97.

⁷⁵⁷Ebenda, S. 98.

Gralsgesellschaft steht, darf bezweifelt werden. Denn wir besitzen die Schilderung des Leidenswegs und der Erlösung Sigunes ausschließlich im *Parzival*-Kontext - daher scheint es gerechtfertigt, den *Titirel* "eher als Ergänzung denn als Widerruf aufzufassen"⁷⁵⁸. "Der *Titirel* wäre jedoch nur unter der Voraussetzung als Kritik am *Parzival* zu erweisen, daß sich konzeptionelle Änderungen feststellen ließen, die insbesondere den Minnebegriff betreffen müßten. In dieser Beziehung unterscheiden sich die beiden Werke jedoch nicht."⁷⁵⁹

Beide Werke, der *Parzival* wie der *Titirel*, setzen sich mit der höfischen Gesellschaft in einer brüchig gewordenen Welt auseinander und stellen die Frage, wie diese überwunden werden kann, denn "noch mehr als zu anderen Zeiten galt im Mittelalter die Welt als verbesserungsbedürftig, und es ist viel geistige Energie darauf verwandt worden, über bessere Zustände nachzudenken"⁷⁶⁰. Beidemale werden von Wolfram Utopien entworfen – wobei hier dem Begriff ‚Utopie‘ Max Horkheimers Definition vom „Traum von der ‚wahren‘ und gerechten Lebensordnung“⁷⁶¹ zugrunde gelegt werden soll. Wenn an dieser Stelle der für das Mittelalter durchaus problematische Begriff der ‚Utopie‘ verwendet wird⁷⁶², so geschieht dies im Blick auf zwei Elemente der Utopie: „Die Vision einer konfliktlosen Gesellschaft ist der Kern einer jeden Utopie, die jemals von Philosophen und Propheten auf der Suche nach Erlösung [...] entworfen worden ist. Und sie ist utopisch auch im Sinne der immanenten Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung“⁷⁶³.

Im *Parzival* wird die Gesellschaftsutopie der Gralsgemeinschaft entworfen, die als positives Gegenbild zur höfischen Gesellschaft fungiert. Hier wird der Artuswelt eine höherwertige Gesellschaft gegenübergestellt, wobei für Parzival diese Artuswelt nur Durchgangsstation auf seinem Weg nach Munsalvaesche ist. Doch dieses "Märchenparadies"⁷⁶⁴ der Gralsgemeinschaft ist so weit vom täglichen Leben der Rezipienten entfernt, daß es nicht greifbar ist und keine Anknüpfungspunkte für das Leben des einzelnen bietet.⁷⁶⁵

Beim *Titirel* hingegen findet die Auseinandersetzung mit dem Leid der Welt auf ganz persönlicher Ebene statt – Sigune trauert um den toten Schionatulander. In der Wiederaufnahmen des Sigunethemas im *Titirel* erweist sich ein "zunehmender

⁷⁵⁸Haug, 1980, S. 24. Vgl. hierzu auch Wehrli, 1974, S. 10. So schreibt Guggenberger, 1992, S. 45: "Der Aspekt des möglichen Scheiterns *unter schiltlichem dache* ist jedoch in vollem Umfang bereits im *Parzival* vorgegeben und in dessen optimistischen Gesamtzusammenhang einbezogen. Wolfram bietet im *Titirel* kein Gegenmodell zu seinem im *Parzival* entfalteten Konzept der höfischen Minne".

⁷⁵⁹Guggenberger, 1992, S. 40.

⁷⁶⁰Joachim Bumke, Die Utopie des Grals, Eine Gesellschaft ohne Liebe? In: Literarische Utopie-Entwürfe. 1982, S. 70.

⁷⁶¹Max Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. In: Gunzelin Schmidt Noerr. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1987, S. 179 f. Vgl. hierzu auch Raucheisen, 1997, S. 108 ff.

⁷⁶²Es ist mir bewußt, dass die Verwendung des Utopiebegriffs in diesem Zusammenhang nicht unbedenklich ist. Strenggenommen wurde der literarische Typus durch Thomas Morus geschaffen, und die Versuche, Vorformen oder Ansätze im Mittelalter nachzuweisen, haben zum Teil entschieden Widerspruch hervorgerufen. Vgl. hierzu Ludwig Stockinger, Überlegungen zur Funktion der utopischen Erzählung in der frühen Neuzeit. In: Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Hrsg. von W. Voßkamp, 3 Bde., Stuttgart 1982, Bd. 2, S. 229-248, hier S. 243.

⁷⁶³Richard Löwenthal, Entwicklung contra Utopie – Das kommunistische Dilemma. Der Monat, Nov. 1970, S. 66.

⁷⁶⁴Raucheisen, 1997, S. 112.

⁷⁶⁵Vgl. ebenda, S. 113.

Wirklichkeitsbezug“⁷⁶⁶ von Wolframs Erzählkunst. Hier stellt sich die Frage, wie Leid und Trauer durch den einzelnen in der Welt überwunden werden können. Wolfram weist hier eindeutig den christlichen Weg der Askese und des Gebets – personifiziert in Sigune. Sie überwindet ihre selbstzerstörerische Trauer und gelangt zu Selbsterkenntnis und rechtem Gottesverständnis. Das Leid scheint hier noch in den Gesamtzusammenhang der Utopie der Gralsfamilie eingeordnet werden zu können, doch weist hier Wolfram schon voraus. Das Gralsthema wird zwar wieder aufgenommen, doch tritt es hinter die rein subjektive Erfahrung von Leid und Trauer in der Welt zurück.⁷⁶⁷ Die zerstörerische Wirklichkeit dieser subjektiven Leiderfahrung kann kaum noch in die positive Gesellschaftsutopie des Grals eingeordnet werden – die Gralsgemeinschaft bietet im *Titirel* nur noch den Hintergrund der Handlung. Die weltumspannende Harmonie, die noch im *Parzival* erreicht wurde, ist im *Titirel* nur noch ein fernes Ideal, das jedoch das in der Wirklichkeit existente Leid nicht mehr überwinden kann – der *Titirel* zeigt einen Weg der Auseinandersetzung des einzelnen mit dem Leid der Welt, der ein grundsätzlich religiöser ist. Schließlich setzt sich Wolfram auch im *Willehalm* mit der Frage des Leids in der Welt auseinander, doch auf dem Hintergrund der Geschichte und der Faktizität blutiger Glaubenskriege. Hier wird die Widersprüchlichkeit der Welt keiner poetischen Wirklichkeit mehr untergeordnet und das Harmoniemodell der Gralsutopie trägt nicht mehr.⁷⁶⁸ Im *Willehalm* gibt es keine Gesellschaftsutopie mehr, sondern es werden Menschen gezeigt, die dem Leid in der Welt begegnen – Willehalm und Gyburg. Willehalm ist zunächst voller *zorn* und Rachegedanken, er legt ein zutiefst unhöfisches Verhalten an den Tag und tötet Arofel unritterlich und grausam. Doch durch Gyburg und deren Appell zur „Toleranz“, genauer zur Schonung der unterlegenen Andersgläubigen, wandelt sich Willehalm und mit der bekannten Versöhnungsgeste endet das Werk. Zu Recht wird von der „utopischen Dimension“⁷⁶⁹ der Gyburggestalt gesprochen und somit der Begriff der Utopie auf Personen ausgedehnt. „Was Gyburg aber erst zu einer herausragenden Person macht, ist ihre berühmte sogenannte Toleranzrede, ist die darin enthaltene Idee, ja Utopie, die der Dichter durch seine Gestalt verlautbaren läßt“⁷⁷⁰. Hier im *Willehalm* ist die Utopie an die beiden Hauptpersonen Willehalm und Gyburg gebunden, während im *Parzival* der Gral unpersönlich als Gesellschaftsutopie auftritt – der überkonfessionelle Frieden ist im *Parzival* in der Utopie der Gralsgemeinschaft verwirklicht, während er sich im *Willehalm* in der Personenutopie der Protagonisten gegen die Faktizität der Geschichte immer wieder aufs neue durchsetzen muß.

Somit bietet sich dem Betrachter ein einheitlicheres Bild des Gesamtwerks Wolframs von Eschenbach. Auf der einen Seite steht die positive Gesellschaftsutopie des Grals im *Parzival*, die außerhalb der Geschichte steht. Auf der anderen Seite steht die

⁷⁶⁶Schröder, 1989, S. 191.

⁷⁶⁷Vgl. Mohr, 1979, S. 269.

⁷⁶⁸Vgl. Schröder, 1989, S. 195; Kiening, 1993, S. 227 und Haug, 1985 [a], S. 180 ff.

⁷⁶⁹Raucheisen, 1997, S. 115.

⁷⁷⁰Ebenda, S. 116.

Personenutopie der Protagonisten im *Willehalm*. Hier müssen sich die Protagonisten der zutiefst pessimistischen Realität der Geschichte stellen – überall sind Leid und Rache, und nur zeitweise leuchtet Erbarmen und Humanität auf.

Der *Titurel* ist das Bindeglied zwischen der Gesellschaftsutopie des Grals im *Parzival* und der Personenutopie im *Willehalm*. Auch die Sigunegestalt im *Titurel* trägt utopische Züge. Wolfram beschreibt hier den Weg des einzelnen fernab der Gesellschaft durch unwissentliche Schuld zur Erkenntnis und zu Gott. Ausdrücklich ist Sigune auf dem Hintergrund der Gralsfamilie zu sehen (auch kennen wir ihren Leidensweg nur im *Parzival*-Kontext). Der *Titurel* bietet im Gegensatz zum *Parzival* keinen positiven Gesellschaftsentwurf mehr, doch trägt die Person Sigunes und deren persönliche Überwindung des Leids durch die Hinwendung zu Gott durchaus den Charakter einer Personenutopie – eine Personenutopie, wie sie dem Leser im *Willehalm* begegnet.

Die Protagonisten Wolframs von Eschenbach Parzival und Sigune, auch Willehalm und Gyburg werden alle *traeclîche wîs* - sie reifen nach und nach an Einsicht und Erkenntnis.⁷⁷¹ Doch darf man deren Lebens- und Heilswege nicht nur als kontrapunktische Konstruktion sehen, sondern sie sind auf eine wechselseitige Ergänzung angelegt. Im *Parzival* wird der Weg des *zwîvels* als der Weg Parzivals, des Mannes, geschildert, während der *Titurel* den Weg der *triuwe* als den Weg Sigunes, der Frau, beschreibt.⁷⁷² Im *Willehalm* ist es der Weg des *zorns* und seiner Auflösung im Gebot *schonet der gotes handgetat* als der Weg Willehalms in der Ehe mit seiner Frau Gyburg. Sowohl Sigune und Parzival als auch Willehalm und Gyburg geraten unwissentlich und unwillentlich in Sünde und Schuld und erlangen durch das ihnen widerfahrene Leid den ‚rechten Weg‘ hin zur Selbsterkenntnis und wahrer Gotteserkenntnis. Sigune erkennt selbst, daß der große Schmerz über den toten Geliebten eine Prüfung durch Gott ist, und erkennt deren Sinn an. Parzival bedarf der Aufklärung durch Sigune und der Lehre von Trevrizent am Karfreitag, um den Sinn des großen Leids und seiner Gottesferne zu verstehen. Willehalm verschuldet sich ebenfalls unwissentlich und unwillentlich durch sein unritterliches und unhöfisches Verhalten – hier ist es Gyburg, die durch das Schonungsgebot Willehalm zu praktizierter Nächstenliebe anhält und diesen Erkenntnisprozeß bei ihm bewirkt. Sowohl Sigune und Parzival als auch Willehalm und Gyburg wird schließlich ‚doppelter Lohn‘ zuteil, wie es in allen drei Werken betont wird.⁷⁷³ Sie erlangen das Lob der Menschen und Gnade vor Gott, wie im *Titurel* beschrieben:

*man und wîp; die hûeten verte schône,
die varent hie in der werlde gunst, und wirt in dort saelde ze lône.*⁷⁷⁴

⁷⁷¹Vgl. Knapp, 1970, S. 70.

⁷⁷²Im Prolog des *Parzival* deutet Wolfram die wechselseitige Ergänzung durch die Gegenüberstellung von *zwîfel* (Parz. 1, 1) und *triuwe* (Parz. 2, 1) an.

⁷⁷³Vgl. Parz. 827, 19-24; Wh. 16, 25-17, 2 und Tit. 144, 3-4.

⁷⁷⁴Tit. 144, 3-4.

Es ist der Weg, wie dieses Ziel erreicht wird, der die drei Werke Wolframs grundlegend unterscheidet.

Der *Titirel* kann mit dem *Parzival* und dem *Willehalm* in die Reihe der großen Dichtungen gestellt werden, die sich mit dem Ausgang der staufischen Blütezeit und dem Niedergang der höfischen Kultur auseinandersetzen. Wolfram setzt in allen drei Werken der ernüchternden Wirklichkeit Utopien entgegen.

Im *Parzival* ist es die Gesellschaftsutopie des Grals, der Entwurf einer perfekten ritterlichen Gemeinschaft, die auf religiöser Basis steht und harmonisch alle Gegensätze in der Welt umspannt.

Im *Titirel* entwirft Wolfram mit Sigune eine Personenutopie, die einerseits auf dem Hintergrund des Gralsgeschlechts und der Gesellschaftsutopie des Grals zu sehen ist. Auf der anderen Seite markiert Sigune jedoch den Weg des einzelnen, der den Umgang mit grenzenlosem Leid in der Welt aufzeigt. Wie Parzival, Willehalm und Gyburg wird Sigune mit der Frage von unwissentlicher und unwillentlicher Verschuldung und Sünde konfrontiert.

Der *Willehalm* wendet sich vollkommen der Faktizität der Geschichte und der Realität der Glaubenskriege zu, hier sind es die Protagonisten Willehalm und Gyburg, die versuchen, dem Leid in der geschichtlich gewordenen Welt zu begegnen. Diese Personenutopie wird vom Dichter der scheinbar alles erdrückenden Wirklichkeit gegenübergestellt. Insgesamt läßt sich abschließend folgendes bemerken: vom *Parzival* über den *Titirel* zum *Willehalm* findet eine Wende hin zur Faktizität der Geschichte und zur Wirklichkeit statt. Hierbei fungiert Wolframs *Titirel* und Sigune als Bindeglied zwischen der Gesellschaftsutopie des Grals im *Parzival* und der Personenutopie des *Willehalm* – an beiden hat sie Anteil.

Im *Titirel* selbst findet Wolfram von Eschenbach einen Weg der Frömmigkeit, der Nächstenliebe und des Verzeihens in der Welt, der zwischen den beiden anderen großen Werken *Parzival* und *Willehalm* liegt. Es ist ein christlich-asketischer Lebensweg, der (auf dem Hintergrund der Gralsgemeinschaft) das persönliche Leid und die Gesellschaft überwindet und den einzelnen und sein Seelenleben in den Vordergrund hebt – der Weg dahin führt über die unwissentliche und unwillentliche Schuld am Tod ihres Geliebten Schionatulander. Gerade so, wie sie uns überliefert wurde, ist die Sigunegestalt im *Titirel* im Gesamtwerk Wolframs "vom Tiefsten, was uns Wolfram und die mittelhochdeutsche Dichtung in ihrem Ganzen geben konnten"⁷⁷⁵ - ein Urteil, dem es nichts hinzuzufügen gibt.

⁷⁷⁵Rahn, 1958, S. 99.

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR

1. Quellentexte - Übersetzungen

Albrecht von Scharfenberg: *Jüngerer Titarel*. Nach den ältesten und besten Handschriften kritisch herausgegeben. Bd. 1 - 2,2. Hrsg. von Werner Wolf. Berlin 1955-1968. Bd. 3,1 - 3,2. Hrsg. von Kurt Nyholm, Berlin 1985-1992.

Augustinus, Aurelius: *Augustini opera omnia Sancti*. Patrologia cursus completus, series latina. Ed. novissima, emend. Et auctior/accurante J.-P. Migne. Paris 1841ff. [Migne]

Augustinus, Aurelius: *Augustini opera*. In: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Bd. 1 - 95. Wien 1866 ff. [CSEL]

Augustinus, Aurelius: *Augustini opera*. In: *Corpus Christianorum, series latina*. Turnhout 1954 ff. [CCL]

Augustinus, Aurelius: *Bibliothek der Kirchenväter*. Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. Hrsg. von O. Bardenhewer, Th. Scherman, K. Weyman, J. Zellinger, J. Martin. Kempten/München 1911 ff. [BKV]:

- Augustinus, Aurelius: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. *De civitate die* übertragen von Alfred Schröder. 3. Bde. Kempten/München 1911 - 1916.

- Augustinus, Aurelius: *Ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts*. *Enchiridion* u.a. übertragen von Sigisbert Mitterer. München 1925.

Augustinus, Aurelius: *Deutsche Augustinusausgabe*. Werke in deutscher Sprache. Paderborn 1940 ff. [DA]:

- Augustinus, Aurelius: *Der freie Wille*. *De libero arbitrio* übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1947.

Augustinus, Aurelius: *Die Retraktionen in zwei Büchern*. *Retractationum libri duo* übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1976.

Augustinus, Aurelius: Bibliothek der Alten Welt. Reihe Antike und Christentum. Begr. Von K. Hoenn, W. Ruegg. Hrsg. von Carl Andresen. Zürich 1950 ff. [BAW]:

- Augustinus, Aurelius: *De libero arbitrio* übertragen von W. Thimme. Zürich 1962.

Christian von Troyes: Der Percevalroman. Hrsg. von Alfons Hilka. Halle 1932.

Hartmann von Aue: *Iwein*. Urtext und Übersetzung. Text der siebenten Ausgabe von G. F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer. Berlin/New York 1981.

Konrad Fleck: *Flore und Blanscheflur*. Hrsg. von Emil Sommer. Quedlinburg/Leipzig 1846.

Wolfram von Eschenbach: 6. Auflage von Karl Lachmann. Berlin/Leipzig 1926. Unveränderter Nachdruck. Berlin 1965. [Zitierte Ausgabe]

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 1981.

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Aus dem Mittelhochdeutschen von Peter Knecht. Frankfurt am Main 1993.

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde. Frankfurt am Main 1994.

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutscher Text nach der 6. Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Einführung zum Text von Bernd Schirok. Berlin 1998.

Wolfram von Eschenbach: *Titirel*. Lieder. Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung. Hrsg. von Wolfgang Mohr. Göppingen 1978. [Zitierte Ausgabe]

Wolfram von Eschenbach: *Titirel*. Herausgegeben, übersetzt und mit Kommentaren versehen von Helmut Brackert. Berlin 2002.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm* und *Titirel*. Walter Johannes Schröder und Gisela Hollandt. Darmstadt 1971.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Mittelhochdeutsche Text und Übersetzung. Text der Ausgabe von Werner Schröder, Übersetzung von Dieter Kartschoke. Berlin/New York 1989. [Zitierte Ausgabe]

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar. Hrsg. von Joachim Heinzle. Frankfurt am Main 1991.

2. Bibliographien

Bibliographia Augustiniana: Hrsg. von Carl Andresen. Darmstadt 1973.

Bumke, Joachim: Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945. Bericht und Bibliographie. München 1970.

Decke-Cornill, Renate: Wolfram-Bibliographie 1984 ff. In: Wolfram-Studien X ff. 1988 ff.

Pretzel, Ulrich/Bachofer, Wolfgang: Bibliographie zu Wolfram von Eschenbach. Bibliographie zur deutschen Literatur des Mittelalters. Heft 2. Hrsg. von Wolfgang Bachofer und Ulrich Pretzel. Berlin 1968.

Wolfram-Studien der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft: Bd. 1-14, 1970-1996. Bd. 1-10. Hrsg. von Werner Schröder. Bd. 11 ff. Hrsg. von Joachim Heinzle, L. Peter Johnson und Gisela Vollmann-Profe.

3. Lexika

Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen. Hrsg. von Heinz Meyer und Rudolf Suntrup. München 1987.

Lexikon des Mittelalters, 9 Bde. Hrsg. von Robert-Henri Bautier. München/Zürich 1980 - 1991.

Matthias Lexers Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bde. Leipzig 1872-1878.

Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammer. Hrsg. von Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr. 5 Bde. Berlin 1958 - 1988.

Verfasserlexikon. Die Literatur des Mittelalters. Begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von Karl Langosch. Hrsg. von Kurt Ruh u. a. 10 Bde. 2. Auflage. Berlin 1978 - 1999.

4. Sekundärliteratur

Bernhardt, Ernst: Zum *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. ZfdPh 32, 1900, S. 36-57.

Bertau, Karl: Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter. Band 2: 1195-1220. München 1973.

Bertau, Karl: Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1983.

Blank, Walter: Mittelalterliche Dichtung oder Theologie? Zur Schuld Parzivals. ZfdA 100, 1971, S. 133-148.

Blank, Walter: Die positive Utopie des Grals. Zu Wolframs Gralsdarstellung und ihrer Nachwirkung im Mittelalter. In: Sprache, Literatur, Kultur. Studien zu ihrer Geschichte im deutschen Süden und Westen. Hrsg. von Albrecht Greule und Uwe Ruberg. Stuttgart 1989, S. 337-353.

Blank, Walter: Determination oder Ordo? Parzivals Weg durch die Instanzen. In: *Ze hove und an der strâzen*. Die deutsche Literatur des Mittelalters und ihr "Sitz im Leben". Festschrift für Volker Schupp zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Anna Keck und Theodor Nolte. Stuttgart/Leipzig 1999, S. 212-232.

Brackert, Helmut: Sinnspuren. Die Brackenseilinschrift in Wolframs von Eschenbach *Titirel*. In: Erzählungen in Erzählungen. Hrsg. von Harald Haferland. München 1996.

Braunagel, Robert: Wolframs Sigune. Eine vergleichende Betrachtung der Sigune-Figur und ihrer Ausarbeitung im *Parzival* und *Titirel* des Wolfram von Eschenbach. Göttingen 1999.

Brode, Hanspeter: Untersuchungen zum Sprach- und Werkstil des *Jüngeren Titirel* von Albrecht von Scharfenberg. Diss. Freiburg 1966.

Bumke, Joachim: Wolframs *Willehalm*. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg 1959.

Bumke, Joachim: Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945. Berichte und Bibliographie. München 1970.

- Bumke, Joachim: Zur Überlieferung von Wolframs *Titarel*. Wolframs Dichtung und der *Jüngere Titarel*. ZfdA 100, 1971, S. 390-431.
- Bumke, Joachim: *Titarel*-Überlieferung und *Titarelf*-forschung. Vorüberlegungen zu einer neuen Ausgabe von Wolframs *Titarelf*-Fragmenten. ZfdA 102, 1973, S. 147-188.
- Bumke, Joachim: Die Utopie des Grals. Eine Gesellschaft ohne Liebe? In: Literarische Utopie-Entwürfe. 1982, S. 70-79.
- Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. 2 Bde. München 1987.
- Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 6., neu bearbeitet Auflage. Stuttgart 1991.
- Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 7., völlig neu bearbeitet Auflage. Stuttgart 1997.
- Bumke, Joachim: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Tübingen 2001.
- Buschinger, Danielle: Zu Albrechts *Jüngerem Titarel*: Versuch einer Interpretation. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder. Tübingen 1989, S. 521-528.
- Christoph, Siegfried Richard: Wolfram's Sigune and the Question of Guilt. GR, 1981, S. 62-69.
- Classen, Albrecht: Utopie und Logos. Vier Schriften zu Wolframs von Eschenbach *Titarel*. Heidelberg 1990.
- Curtius, Ernst R.: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1948.
- Dallapiazza, Michael: Männlich-Weiblich: Bilder des Scheiterns in Gottfrieds *Tristan* und Wolframs *Titarel*. Arthurian Romance and Gender. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Amsterdam 1995, S. 176-182.
- de Boor, Helmut: Die höfische Literatur. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, von Helmut de Boor und Richard Newald. Bd. 2. 6. Auflage. München 1964.

- Dick, Ernst S.: Minne im Widerspruch. Modellrevision und Fiktionalisierung in Wolframs *Titurel*. In: "Der Buchstab tödt - der Geist macht lebendig". Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Bd. 1. Hrsg. von James Hardin und Jörg Jungmayr. Bern 1992, S. 399-420.
- Docen, Bernhard Josef: Erstes Sendschreiben über den *Titurel*. In: Die Fragmente einer Vor-Eschenbachischen Bearbeitung des *Titurel*. Berlin/Leipzig 1810.
- Ebenbauer, Alfred: Albrecht: *Jüngerer Titurel*. In: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 1993, S. 353-372.
- Ehrismann, Gustav: Über Wolframs Ethik. ZfdA 49, 1908, S. 405-465.
- Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart 1994.
- Francke, Walter K.: The characterisation of Rennewart. In: GQ 45, 1972, S. 417-428.
- Fromm, Hans: Der *Jüngere Titurel*. Das Werk und sein Dichter. Wolfram-Studien 8, 1984, S. 11-33.
- Funcke, Eberhard W.: Der heidnische Bruder. Der Wandel des Heidenbildes vom mhd. *Rolandslid* bis zu Wolframs *Willehalm*. Gnosis 13, 1985. H. 3, S. 62-64. H. 4, S. 80-84.
- Giese, Ingeborg: Sigune. Untersuchung zur Minneauffassung Wolframs von Eschenbach. Diss. Rostock 1952.
- Goette, Alfred: Der Ehrenbrief des Jakob Püterich von Reichertshausen an die Erzherzogin Mechthild. Diss. Straßburg 1899.
- Grimm, Jakob: Kleinere Schriften VI. Berlin 1882.
- Grimm, Jacob und Willhelm: Briefwechsel der Brüder Jacob und Willhelm Grimm mit Karl Lachmann. Hrsg. von Albert Leitzmann. 2 Bde. Jena 1927.
- Groos, Arthur B.: Sigune auf der Linde and the turteldove in *Parzival*. JEGP 67, 1968, S. 631-646.

Guggenberger, Herbert: *Albrechts Jüngerer Titurel*. Studien zur Minnethematik und zur Werkkonzeption. Göppingen 1992.

Haas, Alois M.: Parzivals *tumpheit* bei Wolfram von Eschenbach. Berlin 1964.

Hänsch, Irene: Mittelalterliche Fragmente und Fragmenttheorie der Moderne. In: *Mittelalter-Rezeption II*. Hrsg. von Jürgen Kühnel u. a. Göppingen 1982.

Haferland, Harald: Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200. München 1988.

Hartl, Eduard: *Wolfram von Eschenbach*. Berlin/Leipzig 1930.

Haug, Walter: Die Symbolstruktur des höfischen Epos und ihre Auflösung bei Wolfram von Eschenbach. *DVjs* 45, 1971.

Haug, Walter: Parzivals *zwifel* und Willehalms *zorn*. *Wolfram-Studien* 3, 1975, S. 217-231.

Haug, Walter: Erzählen vom Tod her. Sprachkrise, gebrochene Handlung und zerfallene Welt in Wolframs *Titurel*. *Wolfram-Studien* 6, 1980, S. 8-24.

Haug, Walter: *Albrechts Jüngerer Titurel*: Ethos und Magie der Brackenseilinschrift. In: *Walter Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*. Darmstadt 1985, S. 364-378.

Haug, Walter: Wolframs Wende zur Geschichte. Das Wagnis des *Willehalm*. In: *Walter Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*. Darmstadt 1985 [a], S. 174-190.

Haug, Walter: Parzival ohne Illusionen. *DVjs*, 64, 1990, S. 199-217.

Haug, Walter: Lesen oder Lieben? Erzählen in der Erzählung vom *Erec* bis zum *Titurel*. *Beitr.* 116, 1994, S. 302-323.

Heinzle, Joachim: Stellenkommentar zu Wolframs *Titurel*. Beiträge zum Verständnis des überlieferten Textes. Tübingen 1972.

Heinzle, Joachim: *Wolfram von Eschenbach Titurel*. Abbildung sämtlicher Handschriften mit einem Anhang zur Überlieferung des Textes im *Jüngerem Titurel*. Göppingen 1973.

- Heise, Ursula: Frauengestalten im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. DU 9, 1957, Heft 2, S. 37-62.
- Hölscher, Lucian: Utopie. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 6. Stuttgart 1990, S. 733-788.
- Horkheimer, Max: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. In: Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmidt Noerr. Bd. 2. Frankfurt am Main 1987.
- Huschenbett, Dietrich: Albrechts *Jüngerer Titurel*. Zu Stil und Komposition. München 1979.
- Huschenbett, Dietrich: Der *Jüngere Titurel* als literaturgeschichtliches Problem. Wolfram-Studien 8, 1984, S. 153-168.
- Kartschoke, Dieter: Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter. (Deutsche Literatur im Mittelalter 1). München 1990.
- Keferstein, Georg: Parzivals ethischer Weg. Ritterlicher Lebensstil im deutschen Hochmittelalter. Weimar 1936.
- Kellermann, Wilhelm: Aufbaustil und Weltbild Chrestiens von Troyes im Percevalroman. Halle 1936.
- Kienast, Richard: Zur Tektonik von Wolframs *Willehalm*. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966, S. 427-454.
- Kiening, Cristian: Reflexion - Narration. Wege zum *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Diss. München 1989.
- Kiening, Christian: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. In: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 1993, S. 212-232.
- Knapp, Fritz Peter: Rennewart. Studien zu Gehalt und Gestalt des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Wien 1970.
- Knapp, Fritz Peter: Heilsgewißheit oder Resignation? Rennewarts Schicksal und der Schluß des *Willehalm*. DVjs 57, 1983, S. 593-612.

Kolb, Herbert: Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik. Tübingen 1958.

Kolb, Herbert: Weltgeschichtliche Dimensionen in Wolframs Parzival. In: Deutsche Nation. Acta Ising 1984. Hrsg. von Helmut Kreuzner unter Mitarbeit von Dieter Zerlin. München 1985, S. 84-96.

Könneker, Barbara: Die Stellung der *Titulel*-fragmente im Gesamtwerk Wolframs von Eschenbach. Literarisches Jahrbuch 6, 1965, S. 23-35.

Krüger, Rüdiger: Studien zur Rezeption des sogenannten *Jüngeren Titulel*. Stuttgart 1986.

Kuhn, Hugo: Die Klassik des Rittertums in der Stauferzeit. In: Annalen der Deutschen Literatur. Hrsg. von Heinz Otto Burger. Stuttgart 1952.

Kunitzsch, Paul: Der Orient bei Wolfram von Eschenbach - Phantasie und Wirklichkeit. In: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Hrsg. von Albert Zimmermann und Ingrid Craemer-Ruegenberg. Berlin/New York 1985, S. 112-122.

Labusch, Dietlinde: Studien zu Wolframs Sigune. Diss. Frankfurt am Main 1959.

Lachmann, Karl: *Titulel* und Dante. In: Hallische Allgemeine Zeitung. Nr. 238. Dezember 1829. Wiederabgedruckt in: Kleinere Schriften von Karl Lachmann. Bd. 1. Hrsg. von Karl Müllenhoff. Berlin 1876, S. 351-357.

Lofmark, Carl: Rennewart in Wolfram's *Willehalm*. A study of Wolfram von Eschenbach and his sources. London 1972.

Lofmark, Carl: Das Problem des Unglaubens im Willehalm. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Tübingen 1989, S. 399-413.

Löwenthal, Richard: Entwicklung contra Utopie – Das kommunistische Dilemma. Der Monat, Nov. 1970, S. 60-84.

Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie. Frankfurt am Main 1969.

Maurer, Friedrich: Leid. Studien zur Bedeutung und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit. Bern 1951.

Maurer, Friedrich: Parzivals Sünden. DVjs. 24, 1950, S. 304-346. Wieder in: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966, S. 49-103.

Mausbach, Joseph: Die Ethik des Heiligen Augustinus. 2 Bde. Freiburg im Breisgau 1929.

Meissburger, Gerhard: *Willehalm*probleme. Archiv für das Studium der neueren Sprachen 198, 1962, S. 310-314.

Meissburger, Gerhard: Gyburg. ZfdPh 83, 1964, S. 64-99.

Mertens, Volker: Wolfram von Eschenbach: *Titurel*. In: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 1993, S. 196-211.

Mertens, Volker: Konstruktion und Dekonstruktion heldenepischen Erzählens. *Nibelungenlied-Klage-Titurel*. Beitr. 118, 1996, S. 358-378.

Meyer, Heinz: Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch. München 1975.

Mockenhaupt, Benedikt: Die Frömmigkeit im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Bonn 1942.

Mohr, Wolfgang: Parzivals ritterliche Schuld. WW 2, 1951/52, S. 148-160. Wieder in: Der arthurische Roman. Hrsg. von Kurt Wais. Darmstadt 1970, S. 332-354.

Mohr, Wolfgang: Zu Wolframs *Titurel*. In: Wolfram von Eschenbach, *Titurel*, Lieder. Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung. Hrsg. von Wolfgang Mohr. Göttingen 1978, S. 101-161.

Mohr, Wolfgang: Wolfram von Eschenbach. Aufsätze. Göttingen 1979.

Müllenhoff, Karl: Zur Geschichte der Nibelungen Not. Braunschweig 1855.

Müller, Günther: Gradualismus. DVjLG 2, 1924.

Neumann, Friedrich: Wolframs von Eschenbach Ritterideal. DVjs 5, 1927, S. 9-24.

- Nyholm, Kurt: Zum Problem der Wolfram-Rezeption im *Jüngerem Titurel*. In: Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985. Band 8. Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Hrsg. von Walter Haug und Wilfried Barner. Tübingen 1986, S. 194-203.
- Ohly, Friedrich: Die Suche in Dichtungen des Mittelalters. ZfdA 94, 1965, S. 171-184.
- Ortmann, Christa: *Titurel* im *Parzival*-Kontext. Zur Frage nach einer möglichen Strukturdeutung der Fragmente. Wolfram-Studien 6, 1980, S. 25-47.
- Ortmann, Christa: Der utopische Gehalt der Minne. Strukturelle Bedingungen der Gattungsreflexion in Wolframs *Willehalm*. PBB 115, 1993, S. 86-117.
- Pörksen, Uwe/Schirok, Bernd: Der Bauplan von Wolframs *Willehalm*. Berlin 1976.
- Ragotzky, Hedda: Studien zur Wolfram-Rezeption. Die Entstehung und Verwandlung der Wolfram-Rolle in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts. Stuttgart 1971.
- Rahn, Bernhard: Wolframs *Sigunedichtung*. Eine Interpretation der *Titurel*-fragmente. Zürich 1958.
- Raucheisen, Alfred: Orient und Abendland. Ethisch-moralische Aspekte in Wolframs Epen *Parzival* und *Willehalm*. Frankfurt am Main 1997.
- Reichel, Jörn: *Willehalm* und die höfische Welt. Euph. 69, 197, S. 388-409.
- Richey, Margaret F.: *Schionatulander and Sigune*. London 1927.
- Richey, Margaret F.: The *Titurel* of Wolfram von Eschenbach. Structure and Character. MLR 56, 1961, S. 180-193.
- Rosenkranz, Karl: Über den *Titurel* und Dantes Komödie. Halle/Leipzig 1821.
- Ruh, Kurt: Epische Literatur des deutschen Spätmittelalters. In: Neues Handbuch der Literaturgeschichte. Bd. 8 Europäisches Spätmittelalter. Hrsg. von Willi Erzgräber. Wiesbaden 1980, S. 117-188.
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des Mittelalters. Bd. 2: Reinhart Fuchs, Lanzelet, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg. Berlin 1980 [a].

Ruh, Kurt: Bemerkungen zur Liebessprache in Wolframs *Titirel*. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder, 1989, S. 501-512.

Rupp, Heinz: Die Funktion des Wortes *tump* im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. GRM 38, 1957, S. 97-106.

Schellenberg, Kurt: Humanität und Toleranz bei Wolfram von Eschenbach. In: Wolfram Jahrbuch 1952, S. 9-27.

Schirok, Bernd: Parzivalrezeption im Mittelalter. Darmstadt 1982.

Schmid, Elisabeth: *Dâ stuont âventiure geschriben an der strangen*. Zum Verhältnis von Erzählung und Allegorie in der Brackenseilepisode von Wolframs und Albrechts *Titirel*. ZfdA 117, 1988, S. 79-97.

Schröder, Walter Johannes: Grundzüge eines neuen Wolframbildes. Forschungen und Fortschritte 26, Nr. 13/14, 1950.

Schröder, Walter Johannes: Der Ritter zwischen Welt und Gott. Weimar 1952.

Schröder, Walter Johannes: Der Toleranzgedanke und der Begriff der ‚Gotteskindschaft‘ in Wolframs *Willehalm*. In: Günter Bellmann, Günter Eifler, Wolfgang Kleiber (Hrsg.): Festschrift für Karl Bischoff zum 70. Geburtstag. Köln 1975, S. 400-415.

Schröder, Werner: Die Hinrichtung Arofels. In: Wolfram-Studien 2, S. 219-240.

Schröder, Werner: *Süeziu Gyburc*. Euph. 54, 1960, S. 39-69.

Schröder, Werner: *minne und ander klage*. ZfdA 93, 1964, S. 300-313.

Schröder, Werner: Zur Entwicklung des Helden in Wolframs *Willehalm*. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966, S. 519-532.

Schröder, Werner: Wolfram-Nachfolge im *Jüngeren Titirel*. Devotion oder Arroganz. Frankfurt am Main 1982.

Schröder, Werner: Die Namen im *Parzival* und im *Titirel* Wolframs von Eschenbach. Berlin/New York 1982[a].

Schröder, Werner: Demontage und Montage von Wolframs Prologen im Prolog zum *Jüngerem Titurel*. München 1983.

Schröder, Werner: Der Schluß des *Jüngerem Titurel*. ZfdA 111, 1985, S. 103-134.

Schröder, Werner: Wolfram von Eschenbach. Kleinere Schriften 1956-1987. Bd. 1. Stuttgart 1989.

Schweikle, Günther: *traeclîche wîs*. Ein Versuch zum Mitleid im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. In: Käte Hamburger. Aufsätze und Gedichte zu ihren Themen und Thesen. Zum 90. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Kreuzer und Jürgen Kühnel. Siegen 1986, S. 73-89.

Schwietering, Julius: Die deutsche Dichtung des Mittelalters. Potsdam 1940.

Schwietering, Julius: Parzivals Schuld. ZfdA 81, 1944/46, S. 44-68. Wieder in: Julius Schwietering, Philologische Schriften, 1969, S. 362-384.

Schwietering, Julius: Natur und *art*. ZfdA 91, 1961/62, S. 108-137.

Simon, Werner: Zu Wolframs *Titurel*. In: Festschrift für Ulrich Pretzel zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Werner Simon, Wolfgang Bachhofer, Wolfgang Dittmann. Berlin 1963, S. 185-190.

Spiewok, Wolfgang: Das Menschenbild in der deutschen Literatur um 1200. In: Wolfgang Spiewok. Mittelalter-Studien. Göppingen 1984, S. 73-97.

Stockinger, Ludwig: Überlegungen zur Funktion der utopischen Erzählung in der frühen Neuzeit. In: Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Hrsg. von W. Voßkamp, 3 Bde. Stuttgart 1982.

Störmer-Caysa, Uta: Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters. Berlin/New York 1998.

Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder. Hrsg. von Kurt Gärtner und Joachim Heinzle. Tübingen 1989.

Wapnewski, Peter: Wolframs *Parzival*. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1955.

Weber, Gottfried: Die Grundidee in Wolframs *Willehalm*. Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 6, 1965, S. 1-21.

Wehrli, Max: Wolframs *Titirel*. Opladen 1974 (=Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 194).

Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur. Stuttgart 1980.

Wolff, Ludwig: Der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966, S. 388-426.

Wolff, Ludwig: Wolframs Schionatulander und Sigune. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966, S. 549-569.

Wyss, Ulrich: Selbstkritik des Erzählers. Ein Versuch über Wolframs *Titirel*-Fragment. ZfdA 103, 1974, S. 249-289.

Wyss, Ulrich: Den *Jüngeren Titirel* lesen. In: Erlanger Forschungen. Bd. 31. Hrsg. von Dietmar Peschel. Erlangen 1983, S. 95-113.

Zutt, Herta: Parzivals Kämpfe. In: Festgabe für Friedrich Maurer. Zum 70. Geburtstag am 5. Januar 1968. Hrsg. von Werner Besch, Siegfried Grosse und Heinz Rupp. Düsseldorf 1968, S. 178-198.

Verzeichnis der Abkürzungen

Bd(e).	Band, Bände
Beitr.	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
Diss.	Dissertation
DU	Der Deutschunterricht
DVjs	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
Euph.	Euphorion
GR	Germanic Review
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
GQ	German Quaterly
Hrsg.	herausgegeben
HZ	Historische Zeitschrift
JEGP	Journal of English and Germanic Philology
J. Tit.	<i>Jüngerer Tituel</i>
MLR	Modern Language Review
Parz.	<i>Parzival</i>
Pec.	<i>Perceval</i>
PBB	Hermann Paul's und Wilhelm Braune's Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
Tit.	<i>Tituel</i>
vgl.	vergleiche
Wh.	<i>Willehalm</i>
WW	Wirkendes Wort
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie