

V Die (Selbst-)Erkenntnis des ‚aistischen‘ Subjekts: Das schöne Fleisch als Subjektivierungsform

Die Erledigung dieser Frage erfordert weitläufige Erörterung, und bis sie gelöst sein wird, strömt gleichwie aus einer unendlichen Quelle eine Menge von verschiedenen daran hängenden Nebenfragen herbei, so dass sie nicht mit Unrecht mit der Gestalt der Herkuleischen Hyder verglichen wird, deren Häupter in demselben Maasse wachsen, als sie abgehauen werden, so dass für ein abgehauenes hundert andere zum Vorschein kommen.

(Johannes Scotus Eriugena: *Periphyseon*, Buch IV, S. 45)

Im übrigen ist nichts schwerer zu begreifen als ein symbolisches Kunstwerk. Ein Symbol wächst über den, der es gebraucht, stets hinaus und lässt ihn tatsächlich mehr ausdrücken, als er wesentlich ausspricht.

(Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphe*, Anhang)

Im vorangegangenen Kapitel ist argumentiert worden, körperliche ‚Schönheit‘ fungiere – oftmals *sans la lettre* – in der rhetorischen Struktur der Narrationen vor allen Dingen als Index für ‚Fleischlichkeit‘, welche ihrerseits Prokreativität und Weiblichkeit konnotiert. Umgekehrt muss gefragt werden, wie weitere Gegenstände jenseits des Körpers mit dem Konzept ‚Schönheit‘ in Verbindung gebracht werden; zudem stellt sich die Frage, wie ‚Schönheit‘ im Zusammenspiel der verschiedenen, durch das Sprachspiel zusammengebundenen Gegenstände ontologisiert und naturalisiert wird.¹

Im Folgenden sollen daher verschiedene Teilbereiche befragt werden, welche bislang lediglich subkutan und implizit mitgeführt worden sind:

1. Es gilt, nach der Verbindung zu fragen, welche im Rahmen der christlichen Matrixkultur zwischen der weiblichen Schönheit und den Dingen der Welt gestiftet wird. Hierbei muss der – in Kap. II.1 angesprochenen – ‚aphasischen‘ Reihe (Foucault) nachgespürt werden, welche als Effekt eines epistemischen Zusammenhangs arbiträre Gegenstände der unterschiedlichsten Gegenstandsbereiche zusammenzuschließen in der Lage ist.² Es wird im Folgenden argumentiert werden, dass die Linie, an der entlang sich die Gegenstände homologisieren, an der sich der menschliche Körper, die Blume, das Kunstwerk und die süße Frucht nebeneinander aufreihen, die Außengrenze des erbsündigen Subjektes der christlichen Pastoral ist, welches sich, der Welt und Gott Rechenschaft geben muss. Entlang dieser Demarkationslinie organisiert sich das Epitheton ‚schön‘ als generalisierbare Eigenschaft einer Klasse, die es selbst erst konstituiert, die jedoch keinen notwendigen, ontologischen Zusammenhalt hat. Dies ist das Ziel der Analysen und wird Gegenstand des nachfolgenden – letzten – Kapitels sein (Kap. VI).

¹ Vgl. die Ausführungen zum Sprachspiel in Kap. II.2.1, S. 48–54.

² Zur „aphasischen Reihe“ vgl. Kap. II.1, S. 46–48, mit Bezug auf Foucault, *Ordnung der Dinge*, S. 17.

2. Es gilt zunächst zu zeigen, dass die auf diese Art entstehende Klasse der schönen Dinge – der *pulchra* – zugleich Anteil an der Klasse des ‚Anderen‘ hat, welche sich gerade nicht über ihre Einheit, sondern über ihre Vielheit organisiert. Sie tritt als oszillierende Klasse des Ausgeschlossenen, in welcher wiederum vielfältige Einschlüsse eine große Zahl an potentiellen Homologisierungen bereithalten, überhaupt erst in Erscheinung, weil sie *ex negativo* den Bereich des (christlichen) Eigenen konstituiert. Dabei – so die These – wird dieses Andere in der christlichen Matrix nicht allein als das Abjekte, sondern zugleich als (konstitutiver) Teil des Eigenen imaginiert, welcher Abjektes und Faszinosum zugleich sein kann – dies ist Gegenstand des vorliegenden und des folgenden Kapitels.

3. Es gilt zu zeigen, wie – auf Grundlage dieser Prämissen – der Zeichenwert und die Wahrheitsfähigkeit körperlicher Schönheit einerseits und das Erkenntnisvermögen des – über seine Schönheit als fleischlich markierten – Körpers selbst verfasst sind. Dabei ist auch danach zu fragen, wie – zu guter Letzt – auch der männlich markierte Körper in ein Verhältnis zur ‚Schönheit‘ gebracht wird. Hierbei wird zugleich zu zeigen sein, dass das ‚Andere‘ im Rahmen der christlichen Matrix einen – ambivalenten – Platz im ‚Eigenen‘ zugewiesen erhält.

Schönheit des Körpers als Diskurselement des Textes ist eben mehr als nur die variable Realisierung poetorhetorischer Topik. Sie ist – ganz im Gegenteil – vielfältig an benachbarte Diskursbereiche, an ganze Netzwerke von Sinn- und Bedeutungserzeugung angeschlossen. Sie ist rekursiv in Homologisierungen eingebunden, denen das folgende Kapitel nachzugehen versucht. Schönheit des Körpers wird hierbei als Einschreibungsfläche und Anschlussstelle für weitere kulturelle Semantiken analysiert, die den Körper und das Subjekt überziehen.

Im Zentrum steht dabei die vielfach formulierte Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen Schönheit und Erkenntnis. Dieser ist für die germanistische Mediävistik prominent und einflussreich in Joachim Bumkes Monographie zu den Blutstropfen im *Parzival* Wolframs von Eschenbach (2001) hergestellt worden, weshalb die vorliegenden Überlegungen hier ihren Ausgangspunkt haben.³ Sie werden im Folgenden zunächst den hier gelegten Spuren und Themen folgen und dabei zentral anhand von Wolframs von Eschenbach *Parzival*, dem *Welschen Gast* Thomasins von Zerclaere, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*, einem Bispel des Strickers (*Die Königin von Mohrenland*), mittellateinischen Mohammeds-Viten sowie Texten Augustinus (*De vera religione liber unus*, *De trinitate libri XV*) und Hugos von Sankt Viktor die diskursive Rahmung der sinnlichen Wahrnehmung, der *aisthesis*, untersuchen. Hierbei gilt es einerseits zu klären, welche Rolle der Wahrnehmung des Schönen in Hinblick auf eine – wie auch immer geartete – Erkenntnis spielt, und andererseits zu reflektieren, welche diskursive Valenz der Markierung des Wahrnehmenden als ‚schön‘ zukommt.

3 Bumke, Blutstropfen.

Es geht hier nicht darum, direkte Übernahmen theologischer Systeme zwischen den verschiedenen Texten (und damit etwa Wolframs Augustinus-Kenntnis⁴ oder Thomasins Hugo-Kenntnis) nachzuweisen, sondern vielmehr darum, gewisse strukturelle Parallelen zu analysieren, die auch zwischen solchen Texten existieren, die keinen direkten Einfluss aufeinander haben, sondern die isolierte Elemente eines gemeinsamen diskursiven Feldes sind.⁵ Zur Aufarbeitung dieses diskursiven Feldes schien es daher geboten, die in der Forschung immer wieder hergestellten Bezüge ernst zu nehmen und auch der Erarbeitung des theologischen Diskurses im Konzert der Texte einen größeren Raum zuzugestehen.

V.1 Der schöne Körper und die Wahrnehmung des Schönen (*aisthesis*): Erkenntnis von Kreatur und Kreator im *Parzival*

*Se la pupilla inferma
Non può fissarsi al sole,
Colpa del sol non è:
Colpa è di chi non vede,
Ma crede in ogni oggetto
Quell'ombra, quel difetto,
Che non conosce in sé.*

(Metastasio: *La Passione di Gesù Cristo*, Parte 2^a)

Es gibt im *Parzival* Wolframs von Eschenbach mehrere Passagen, die den Zusammenhang von sinnlicher Wahrnehmung und (Gottes-)Erkenntnis explizit zum Thema zu machen scheinen und insofern an einem Diskurs über die Erkenntniskraft der *aisthesis* partizipieren.⁶ In diesem Zusammenhang spielt auch der schöne Körper eine besondere Rolle und zwar sowohl als Erkenntnissubjekt wie auch als Erkenntnisobjekt. Joachim Bumke hat in seiner *Blutstropfen*-Monographie den Seh-Akt, in welchem der schöne Parzival drei Blutstropfen im Schnee wahrnimmt, und den Erkenntnisakt, in welchem

⁴ Es ist schon früh und lange vor Bumke versucht worden, den *Parzival* mit der Theologie Augustins in Verbindung zu bringen. So hat schon etwa Peter Wapnewski: *Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form*. Heidelberg 1955, hier bes. S. 74–114, für den unmittelbaren Einfluss der Augustinischen Schriften auf den *Parzival* votiert. Dass die Forschung hiervon wieder abgekommen ist, mag nicht zuletzt auch daran liegen, dass die Versuche oftmals von dem Bestreben geprägt waren, eine Eindeutigkeit der Bezugnahme herzustellen, die im Ganzen nicht belastbar war.

⁵ Ähnlich verfährt jüngst auch Antje Sablotny: *Zeit und äventiure in Wolframs von Eschenbach Parzival. Zur narrativen Identitätskonstruktion des Helden*. Berlin/Boston 2020 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 34), vgl. hier S. 157, die die *Confessiones* des Augustinus in Bezug zum *Parzival* setzt.

⁶ Vgl. hierzu grundlegend Joachim Bumke: *Wahrnehmung und Erkenntnis im Parzival Wolframs von Eschenbach*. In: *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, Hrsg. von Ursula Peters, Stuttgart/Weimar 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände [DVjs] XXIII), S. 355–370.

die Figur die rote Farbe auf weißem Grund mit der Schönheit ihrer Gattin Condwîr âmûrs in Verbindung bringt, explizit in Beziehung zu einer zeitgenössischen Theorie der Ästhetik gebracht,⁷ welche im hier weiterhin explizierten Sinne vielleicht eher als *aisthesis* gefasst werden sollte:

Bei Wolfram liegt der Schwerpunkt auf dem Erkenntnisprozeß [...]. [...] In seinen Gedanken stellt Parzival die Frage nach dem Urheber des schönen Bildes aus Licht und Farbe, das er vor sich sieht; und dieser Gedanke führt ihn zu Gott. In der Schönheit der geschaffenen Welt offenbart sich die Schöpferherrlichkeit Gottes.⁸

Das Postulat, dass die Reflexion des sinnlich Wahrgenommenen und der Schönheit seiner geliebten Ehefrau zur Erkenntnis Gottes führt, ist zentral und insgesamt in der Forschung vielfach adaptiert worden, steht aber freilich in einem Widerspruch zu dem anschließenden Handlungszug, der mit Cundries Schelte beginnt und in dem Parzival einem dezidierten Gotteshass verfällt. Bumke muss diesen Umstand als Kontrastwirkung zwischen zwei verschiedenen Prozessen, nämlich einem ‚ästhetischen‘ einerseits und einem ‚rationalen‘ andererseits, erklären:

Die Zuhörer sollten sicherlich bemerken, daß diese Art der Gotteserkenntnis in krassem Widerspruch steht zu der Art und Weise, wie Parzival im Zustand der wiedergewonnenen Vernunftbeherrschung noch am selben Tag über Gott spricht, nachdem ihn der Fluch Kundries getroffen hat.⁹

Bumke geht also von einer durch die sinnliche Anschauung gewonnenen, unmittelbaren Gotteserkenntnis aus, welche dem „Vernunftschluß“ überlegen sei. Es wird aber spätestens hier – bei Bumke allerdings nur implizit – die begrenzte Reichweite der Gotteserkenntnis durch *aisthesis* deutlich, wenn diese dem falschen, ebenfalls nicht zu Gott führenden Vernunftschluss weicht, in welchem Parzival reflektiert, dass er von seinem Schöpfer verlassen sei, da dieser ihm in Munsalvæesche nicht geholfen habe, obgleich seine Mutter gesagt hatte, Gott helfe immer. Bumkes Folgerung lautet gleichwohl:

Den Zuhörern dürfte klar geworden sein, daß der Vernunftschluß Parzival zu einer Erkenntnis über Gott führt, die dümmer nicht sein kann, während die ‚unvernünftige‘ liebende Betrachtung des schönen Farbbilds im Schnee ihn zu einer Einsicht von großer Bedeutung gelangen lässt.¹⁰

7 Dieser Erkenntnisakt wird von Bumke, Blutstropfen, S. 46, konkret in den Zusammenhang zu einer „platonischen Ästhetik“ gebracht, in welcher es „ein zentraler Gedanke“ gewesen sei, „daß der Anblick der Schönheit des geliebten Menschen zugleich ein Akt der Selbsterkenntnis ist.“ Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis werden indessen zwar von der Theologie immer wieder in Zusammenhang gebracht, sie sind aber hier nicht identisch. Dies wird im Folgenden zu diskutieren sein. – Dahinter steht etwa auch eine verallgemeinernde Tendenz, wie sie sich bei Schnell, *Causa amoris*, S. 165, findet: „Das philosophische Fundament für solche Rechtfertigungsversuche sexueller Liebe bildet sicher auch der christliche Neuplatonismus und die Schule von St. Viktor: die Schönheit dieser Welt führt zu Gott hin. In der Schönheit einer Frau scheint die göttliche Schöpferkraft durch.“

8 Bumke, Blutstropfen, S. 45 f.

9 Ebd., S. 46.

10 Ebd.

Indem nun Bumke das Misslingen des ‚Vernunftschlusses‘ fokussiert, impliziert er zugleich eine zwar wirkungslose, aber prinzipiell gelingende Gotteserkenntnis durch „unvernünftige“ *aisthesis* und postuliert dieserart eine Aufwertung der sinnlichen Wahrnehmung, ja sogar eine Priorität derselben gegenüber dem falschen „Vernunftschluß“, welche bei genauerer Betrachtung zumindest problematisch erscheinen muss. Es stellt sich nämlich die Frage, was Parzival wirklich erkennt, wenn er die Blutstropfen im Schnee fokussiert.

V.1.1 Die falsche Transzendenz: Erfolgreiche *aisthesis* in Chrétiens *Conte du Graal* und Wolframs *Parzival*

Parzival wird im Verlauf seines Weges immer wieder als Figur vorgeführt, deren ästhetische Erkenntnis misslingt,¹¹ weil ihm als Schlüssel das universale Lexikon Adams fehlt, um die Dinge, die er sieht, richtig zu benennen und damit richtig zu verstehen. Dieser Aspekt ist schon im französischen Prätext vorhanden und durchgeführt.

Obgleich es nötig scheint, den – in der germanistischen Mediävistik vor allem in der Nachfolge Rosario Assuntos und Ingrid Hahns¹² – zu hoch veranschlagten Einfluss der pseudo-dionysianischen Schönheits- und Lichttheologie auf die weltlichen Schöndarstellungen der höfischen Erzähltexte kritisch zu hinterfragen, so muss doch

¹¹ Zu einer sehr ähnlichen Einsicht ist bereits Hartmut Bleumer: Wahrnehmung literarisch. Ein Versuch über ‚Parzival‘ und ‚Tristan‘ In: Das Mittelalter 8 (2003), S. 137–155, hier bes. S. 143–149, gelangt, der schreibt: „Auf ähnliche Weise [= wie in Parzivals erster Ritterbegegnung; F. D. S.] führen auch die Lehren Herzeloyses bei Parzival später zu Wahrnehmungs- und Handlungsfehlern“, welcher indessen die hier in Rede stehenden Passagen nicht analysiert. Er konstatiert mithin, dass hinter der falschen Wahrnehmung der Ritter die Unfähigkeit Parzivals zur Differenzierung zwischen Transzendenz und Immanenz steht, welche die Klärung der Frage *waz ist got?* (Pz 119,17) verunmöglicht: „Parzival wird durch einen Eindruck irritiert, der sich mit seinem Vorwissen nicht deckt, und beginnt daher zu fragen. Aber auch die nun folgende Antwort ist für den Frager zu komplex, sie überschreitet das vorhandene, rudimentäre System seiner Wahrnehmungsmuster und produziert dadurch weitere Missverständnisse, die wiederum neue Fragebewegungen auslösen. So handelt es sich bei Herzeloyses Antwort um übertragene Rede, deren Doppelsinn Parzival nicht zu erkennen vermag. Er versteht die Aussagen rein referentiell: Gott ist heller als der Tag und hat menschliche Gestalt angenommen, Parzival soll ihn gegen seine Not um Hilfe anflehen (Pz 119, 19–24). In diesen Worten steht das Licht im übertragenen Sinn für jene Verheißung auf Erlösung, die in der Menschwerdung Gottes liegt. Aber Parzival nimmt die Rede wörtlich auf, die Erklärung wird dadurch zu einem Wahrnehmungsmuster der Realität: Als der Knabe im Wald den lichten Rittergestalten begegnet, hält er diese für Gott und fleht sie um Hilfe an, wie dies in den Worten der Mutter angedeutet zu sein schien“ (ebd., S. 145 f.).

¹² Vgl. etwa Wandhoff, Kosmische Strahlung, S. 15–36, der eine direkte Verbindung zwischen der „Lichtmetaphorik“ des Christentums und Darstellung des Strahlens und Glänzens in volkssprachlicher Literatur zieht. Zu Parzivals Begegnung mit den glänzenden Rittern vgl. hier S. 23 f.

mindestens für einen Fall eine sehr offenkundige Entsprechung zu *De cælesti hierarchia* konstatiert werden, die sich in Chrétien de Troyes *Conte du Graal* findet und von hier aus – indirekt – in die deutschsprachige Literatur wirkt. Für die Begegnung des jungen Perceval mit den fremden Rittern, welche seinen Fortgang von der Mutter zur Folge hat, ist bereits von Felicitas Olef-Krafft im Kommentarteil zu ihrer Ausgabe des *Conte* ein Bezug zum Corpus Dionysiacum hergestellt worden, der allerdings vielleicht zu pauschal ausfällt, in seiner Vagheit jedoch kennzeichnend für die Rezeption der pseudo-dionysianischen (Licht-)Theologie durch die Vermittlung Rosario Assuntos ist:

Die platonische, dem Mittelalter insbesondere durch die neuplatonischen Areopagita-Übersetzungen (des Johannes Scotus Eriugena) vermittelte Auffassung der Identität des Schönen, Wahren und Guten hat zur Konsequenz, daß Gott als Inbegriff des Guten und Wahren zugleich auch als die vollkommenste Schönheit zu begreifen ist, so z. B. bei Robert Grosseteste (1168–1253): ‚Deum videbis non alia forma formosum, sed ipsam formositatem omnis formosi‘. Vgl. R. Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963, S. 40 ff.¹³

Tatsächlich jedoch können hier die Bezüge einmal deutlich direkter gesetzt werden, als allgemein das metaphorische Inventar der Darstellung körperlicher Schönheit durch das Bildfeld des ‚Leuchtens‘ und ‚Strahlens‘ auf Gott als die *vera lux* (Io 1,9) zurück zu beziehen, wie es andernorts geschieht.¹⁴ Im vorliegenden Fall kann eine relativ direkte

13 Chrétien de Troyes: *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Der Percevalroman oder Die Erzählung vom Gral. Übers. u. hrsg. von Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart 2009, S. 530 f. Nach dieser Ausgabe werden der altfranzösische *Perceval* und seine Übersetzung im Folgenden zitiert. – Diese Auffassung, die das göttliche Licht mit dem immanenten Licht problemlos verbindet, findet sich auch schon vor Assunto, etwa bei Otto Georg von Simson: ‚Über das Religiöse in Wolframs ‚Parzival‘. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 207–231 (zuerst veröffentlicht in: Arnold Bergsträsser [Hrsg.]: *Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung*. München 1953, S. 25–45), hier S. 213 f.: „Auf dieses [göttliche; F. D. S.] Licht weisen die Schönheit der Welt, der Glanz der höfischen Kultur“.

14 Vgl. etwa Kraß, *Geschriebene Kleider*, S. 151–157. Hier heißt es etwa, ebd., S. 153 f.: „Die wesentlichen Elemente der mittelalterlichen Ästhetik – die qualitative Kategorie des Lichts und der Farbe [...] – blieben freilich nicht auf die geistliche Sphäre beschränkt. Wie sich an literarischen Kleiderbeschreibungen zeigen läßt, konstituieren sie auch den weltlich-profanen Schönheitsbegriff“, und – über die *descriptio* aus Galfreds von Vinsauf *Poetria nova* – weiter (ebd., S. 154): „Die Art und Weise, wie die Lichtwirkung beschrieben wird, die vom Körper der Dame erstrahlt und von ihrer Kleidung reflektiert wird, verweist auf den neuplatonischen Horizont, in dem sich die Beschreibung bewegt.“ – Schon in der immer wieder rezipierten Arbeit von Hanspeter Mario Huber: *Licht und Schönheit in Wolframs ‚Parzival‘*. Zürich 1981, S. 114–129, wird diese Beziehung zwischen der *vera lux* und der Immanenz hergestellt, sodass hier etwa die Schönheit des Anfortas als „ein Abglanz des göttlichen Lichtes“ (ebd., S. 124) verstanden werden kann. Die Folgerung ist, ebd., S. 127: „Die lichte Schönheit von Wolframs Menschen meint, dass der Mensch schön ist, weil er das unähnliche Abbild seines Schöpfers ist“, sodass es schließlich heißen kann, ebd., S. 129: „Der göttliche Bildner schafft auch die schönsten Menschen im weltlichen Bereich. Er ist der Urheber aller menschlichen Schönheit.“ Vgl. im Anschluss hieran und im Rekurs auf verschiedene theologische Texte etwa auch Brinker-von der Heyde, *Geliebte Mütter*, S. 75–88. Die umstandslose Gleichsetzung des immanenten Lichtes mit der *vera lux* aus Io 1,9 und der Lichtarchitektur des Sakralbaus findet sich hier S. 77, inkl. Anm. 90.

inhaltliche Parallele zwischen Ps.-Dionysius und dem *Perceval* gezeigt werden, in welcher es um den Glanz von ‚Männern‘ geht, die fälschlich für Engelswesen gehalten werden. Im Rahmen der sogenannten negativen Theologie wird bei Pseudo-Dionysius radikal jede Ähnlichkeit der Transzendenz mit den Begriffen und Dingen (*res, creatura*) der Immanenz bestritten, was – besonders auch in *De divinis nominibus* – dazu führt, dem Göttlichen im Sprechen über das Göttliche möglichst unähnliche Bilder und Namen beizulegen, damit die Gefahr einer Verwechslung der Transzendenz mit der Immanenz von vorneherein gebannt ist.¹⁵ In den *Expositiones in ierarchiam coelestem* des Johannes Scotus Eriugena (9. Jh.) wird eine Stelle aus dem Text des Ps.-Dionysius wie folgt kommentiert:

IN QUIDEM ENIM PRETIOSIORIBVS SACRIS FORMATIONIBVS CONSEQUENS EST SEDVCI AVRI-FORMES QVADAM ESTIMANTES ESSE CELESTES ESSENTIAS, ET QVOSDAM VIROS FVLGOR-REOS, DECORA INDVTOS VESTIMENTA, CANDIDE ET IGNEE INNOCVEQVE RESPLENDENTES, ET QVIBVSCVMQVE ALIIS SMILIBVS IMAGINATIS FORMIS THEOLOGIA CELESTES FIGVRAVIT INTELLECTVS. In pretiosis, inquit, hoc est pulchris natureque similibus sanctis imaginationibus, facillime possunt seduci qui existimant celestes substantias aureas habere formas, et quosdam uiros luculentos ibi esse, qui pulchra induti sunt uestimenta, quique candido colore et igneo, innucuo tamen, resplendent, aliasque similes imaginatas formas humanorum corporum configurationibus similes habitare celestia fingunt, spiritualium et inuisibilium uirtutum intelligibiles naturaliter substitutiones nec recte cogitare, nec pure cognoscere ualentes; et, quod est misera-bilius, uix in humana multitudine paucissimus sapientum numerus inuenitur, qui tali errore seduci non possit, falsa pro ueris approbare respuens.

(Johannes Scotus Eriugena: *Expositiones in ierarchiam coelestem* II, 607–624)¹⁶

¹⁵ Vgl. zur Theologie des *Corpus Dionysiacum* einführend Flasch, *Das philosophische Denken*, S. 88–94, hier S. 91: „Das Wort ‚negative Theologie‘ kann vielfache Bedeutungen annehmen. Bei Dionysius bezeichnet es ein Nachdenken über das Missverhältnis zwischen allen unseren, auf Vielheit und Gegensatz beruhenden, Benennungen und der göttlichen Einheit. Dionysius dachte die negative Theologie nicht als Komplement zur ‚positiven‘ Theologie, sondern als deren Wahrheit.“ Weiterhin ebd., S. 92: „Mystische Theologie“ – das bedeutet also im Anschluss an Dionysius das Nachdenken über den befangenen, weil in Gegensätzen verbleibenden Charakter unseres Redens vom Einen. [...] ‚Mystische Theologie‘ bedeutet die Aufforderung, sinnliche Zeichen als Zeichen zu nehmen und über alles Gegebene zum Nicht-Gegebenen, zum unbestimmbaren Einen, aufzusteigen. Dies setzt nach Dionysius ‚Reinigung‘ voraus, also Abkehr von der affektiven und kognitiven Anhänglichkeit an die sinnlichen Dinge. Nur wenn man das wahre Glück vom sinnlichen Genuss, das reine Denken von der Phantasievorstellung unterscheidet und seine Lebensrichtung auf das Nicht-Gegebene gründe, könne man die ‚Erleuchtung‘ erfahren.“ – Zur Rezeption des *Corpus Dionysiacum* bei Johannes Scotus Eriugena vgl. ebd., S. 96 u. 184. – Vgl. zudem Walter Haug: *Das dunkle Licht. Lichtmetaphorik und Lichtmetaphysik bei Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena und Nicolaus Cusanus*. In: ders.: *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*. Hrsg. von Ulrich Barton. Tübingen 2008, S. 271–285, hier zum irdischen Licht und den Engeln bes. S. 276 f. Haug setzt eine „radikale Differenz“ (ebd., S. 277) zwischen Transzendenz und Immanenz an und begründet so „Ähnlichkeit bei je größerer Unähnlichkeit“ (ebd., S. 276).

¹⁶ *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in ierarchiam coelestem*. Hrsg. von Jeanne Barbet. Turnholt 1975 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 31). – Übers. (Marco Mattheis, Berlin): „Bei edleren heiligen Darstellungen passiert es, dass man in die Irre geführt wird, indem man glaubt, dass ir-

Es geht hier um die Unähnlichkeit der sprachlichen Gleichnisse mit den göttlichen Wahrheiten und der Pseudo-Dionysius-Text fordert dazu auf, die zu weltlich gedachten Analogien abzustreifen, um zu göttlicher Wahrheit über sprachliche Unähnlichkeit zu gelangen.

Auch Hugo von Sankt Viktor, der knapp dreihundert Jahre nach Johannes Scotus, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die *Himmlichen Hierarchien* des Ps.-Dionysius erneut ins Lateinische überträgt, kommentiert diese Stelle ähnlich:

Quapropter, inquit, ‚non estimo quemquam bene sapientium contradicere‘ hoc, quod ‚dissimiles similitudines magis nostrum animum‘ ad veritatem ‚reducunt‘, quia QVIDEM CONSEQVENS EST PER PRECIOSIORES SACRAS FORMATIONES SEDVCI, id est ‚consequi‘ uel prouenire uel contingere potest facile ut, ‚per‘ illas ‚sacrarum‘ rerum ‚formationes‘ quae ‚preciosiores‘ representantur in sacro Eloquio, ‚seducantur‘ cogitationes hominum, ESTIMANTES QVADAM CAELESTES ESSENTIAS ESSE AVRIFORMES, sicut in quibusdam locis Scripturarum per similitudinem representantur; ET existimantes etiam in caelo esse QVODAM FVLGVREOS VIROS DECORA INDVTOS VESTIMENTA, quemadmodum angeli apparuisse leguntur splendidis uestibus et uultibus fulgoris, CANDIDVM, ET IGNEVM INNOCVE RESPERGENTES, id est emittentes uel fundentes claritatem, et lumen, ‚candidum‘ quidem quantum ad uestimenta, et ‚igneum‘ quantum ad uultus flammeos et ardentes, ‚innocue‘, id est sine lesione, contestante in hoc ipso diuino miraculo, quia in diuinis et caelestibus naturis, quae hic demonstrantur per speciem, aliter illic sunt secundum ueritatem, in quibus naturae uisibilis species cernitur, effectus non inuenitur.

(Hugo von Sankt Viktor: *Expositiones in ierarhiam coelestem* III,835–853)¹⁷

gendwelche himmlischen Wesen golden seien, und irgendwelche Männer blitzend, in anmutige Kleider gehüllt, weiß und feurig erstrahlend, ohne Schaden anzurichten, oder mit was auch immer für anderen ähnlichen Vorstellungen die Theologie himmlische Begriffe ausgedrückt hat. || In edlen, also schönen und der Natur ähnelnden heiligen Bildern, können leicht diejenigen in die Irre geführt werden, die glauben, dass himmlische Wesen goldene Gestalt hätten, und dass dort irgendwelche glänzenden Männer seien, die mit schönen Kleidern angetan sind und die in weißer und feuriger, dennoch unschädlicher Farbe erstrahlen; und andere ähnliche erdachte, den Formen menschlicher Körper gleichende Gestalten lassen sie den Himmel bewohnen, ohne in der Lage zu sein, die der menschlichen Natur begreiflichen Substitutionen geistlicher und unsichtbarer Tugenden richtig zu erwägen oder sauber zu verstehen. Und was noch bedauernswerter ist: In der Menschenmenge findet man kaum eine winzig kleine Zahl an Weisen, die sich von einem solchen Fehler nicht in die Irre führen lässt und es nicht hinnimmt, Falsches für Wahres anzuerkennen.“ – Über die Verbreitung und Wirkung der *Expositiones* des Johannes Scotus lässt sich nur spekulieren. Die Überlieferung ist relativ schmal, erhalten ist nur eine vollständige Hs. aus der Mitte des 12. Jhs. sowie fünfzehn unvollständige (vgl. ebd., S. XII–XXV). Gleichwohl scheint Hugo von St. Viktor bei der Arbeit an seiner *Expositio* über die *Himmlichen Hierarchien* der Text vorgelegen zu haben, wie Heinrich Weisweiler: Die Ps.-Dionysiuskommentare ‚in Coelestem Ierarhiam‘ des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952), S. 26–47, plausibel gemacht hat, was für eine gewisse Verfügbarkeit sprechen könnte. Das *Periphyseon* des Johannes kannte Hugo offenbar, denn in seinem *Didascalicon* (III.2) wird es eigens erwähnt.

17 Hier und im Folgenden zitiert nach: Hvgonis de Sancto Victore Svper ierarhiam Dionisii. Hrsg. von Dominique Poirel. Turnhout 2015 (CCCM 178). – Übers. (Marco Mattheis, Berlin): „Deshalb, sagt er, glaube ich nicht, dass irgendein weiser Mensch dem gut widersprechen kann, dass unähnliche Ähnlichkeiten unseren Geist mehr zur Wahrheit führen. Denn: ES IST FOLGERICHTIG, DASS MAN DURCH

Noch Robert Grosseteste schließt in seinem Kommentar der *Himmlischen Hierarchien* (ca. 1239–1242) an die Diskussion der entsprechenden Passage die spöttische Frage an, ob derjenige, der bereit sei, himmlische Substanzen (*celestes substancie*) für goldglänzend, feurig oder sonnenhaft leuchtend zu halten, auch bereit sein werde, sie für pferdehaft, oxen- oder löwengestaltig zu halten.¹⁸

Es bedarf nicht des direkten Einflusses der pseudo-dionysischen Lichttheologie auf Chrétien, welchen die Forschung indessen immer wieder behauptet hat, um die theologische Skepsis gegenüber immanentem ‚Glanz‘, der die Engelsnatur täuschend fingiert, zu begründen. Die Warnung vor dem Glanz und den falschen (häretischen oder heidnischen) Theurgen findet sich auch in Augustins *De civitate Dei*:

Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur quasdam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, uel angelorum imagines uel deorum tamquam purgato spiritu uident (si tamen uel tale aliquid uident), illud est, quod apostolus, dicit: *Quoniam satanas transfiguratur se uelut angelum lucis* [II Cor 11,14; F. D. S.]. Eius enim sunt illa phantasmata[.]

(Augustinus: *De civitate Dei* X.10.30–36)¹⁹

HEILIGE DARSTELLUNGEN VERFÜHRT WIRD, WENN SIE BESONDERS PRÄCHTIG SIND. Das heißt: es folgt, dass es vorkommt oder leicht passieren kann, dass durch jene Darstellungen heiliger Dinge, die in der heiligen Schrift besonders prächtig dargestellt werden, die Gedanken der Menschen verführt werden. UND ZWAR, DA MAN GLAUBT, DASS GÖTTLICHE WESEN EINE GOLDENE GESTALT HÄTTEN, wie sie an einigen Stellen der Schriften in Form eines Gleichnisses beschrieben werden. Und indem sie glauben, dass auch im Himmel BLITZENDE MÄNNER ANMUTIGE KLEIDER TRÜGEN, so wie man von Engeln liest, dass sie in glänzenden Kleidern und mit blitzenden Gesichtern erschienen seien, UND DABEI WEISSEN UND FEUERROTEN SCHIMMER VERSPRÜHEN, OHNE SCHADEN ANZURICHTEN, das heißt hellen Schimmer und Licht ausstrahlend oder ausgießend. Der helle Schimmer bezieht sich auf die Kleider, und der feurige Schimmer auf das flammende und brennende Gesicht. Ohne Schaden anzurichten meint ‚ohne Verletzungen zu erzeugen‘. Als Beweis hierfür wird das göttliche Wunder selbst angeführt, dass in göttlichen und himmlischen Naturen, die hier über ihre äußere Gestalt beschrieben werden, es sich anders mit der Wahrheit verhält. Bei ihnen ist eine sichtbare Gestalt der Natur zu erkennen, aber keine Auswirkung zu finden.“

18 Vgl. Roberti Grosseteste Episcopi Lincolniensis Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagite. Cum scholiis ex graeco sumptis necnon commentariis notvltisque eiusdem lincolniensis. Hrsg. von Declan Anthony Lawell, James McEvoy, James Santley McQuade. Turnhout 2015 (CCCC 268), hier S. 47, Z. 61–64. – Zur Datierung dieses Kommentars vgl. ebd., S. XIX.

19 Übers. (Thimme): „Denn wenn jene Leute, die mit ihren schändlichen Praktiken schmutzige Reinigungen vornehmen, wie Porphyrius behauptet, mit angeblich gereinigtem Geiste gewisse wunderbar schöne Erscheinungen von Engeln oder Göttern wahrnehmen, so gilt hier, falls das wirklich zutrifft, was der Apostel sagt: ‚Denn er selbst, der Satan, verstellt sich zum Engel des Lichts [II Cor 11,14; F. D. S.].‘ Denn auf ihn sind diese Blendwerke zurückzuführen.“

Demgegenüber ist bei Augustinus die Natur der Engel als prinzipiell unkörperlich gedacht, weshalb jedes Denken, das in körperlicher Anschauung und Vorstellung verharret, als falsch abgewiesen wird.²⁰

Es ist dieser Fehler, in den Gleichnissen der innerweltlichen Anschauung zu verharren, den der *Conte du Graal* Chrétien de Troyes vorführt, wenn der junge Perceval direkt zu Beginn der Erzählung die strahlenden, glänzenden, farbigen und laut tönenden Reiter für Engel hält. Die Analogien zur zitierten Pseudo-Dionysius-Stelle von den gold- oder lichtglänzenden, blitzenden, prächtig in strahlende Kleider gehüllten Männern, ist offenkundig und scheint als gezielte Anlehnung an eine zeitgenössische Angelologie, die die Körperlichkeit der Engel einerseits und das immanente Glänzen der Transzendenz ablehnt, ein Modus zu sein, in welchem Percevals mangelnde Einsicht in den rechten Glauben und die Ordnung der Schöpfung zur Darstellung kommt:

[...] quant il les vit en apert,
Que du bois furent descovert,
Et vit les haubers framians
Et les elmes clers et luisans,
Et vit le blanc et le vermeil
Reluire contre le soleil,
Et l'or et l'azur et l'argent,
Si li fu molt bel et molt gent,
Et dist: „Ha! sire Diex, merci!
Ce sont angle que je voi chi.
Et voir or ai je molt pechié,
Ore ai je molt mal exploitié,
Qui dis que c'estoient deable.
Ne me dist pas ma mere fable
Qui me dist que li angle estoient
Les plus beles choses qui soient,
Fors Diex qui est plus biax que tuit.
Chi voi je Damedieu, ce quit,

²⁰ Man vgl. bspw. eine Stelle aus Augustinus: *Confessiones* IV.16.31: *Sed quid mihi hoc proderat putanti, quod tu, domine deus veritas, corpus esse lucidum et immensum et ego frustum de illo corpore? Nimia perversitas!* (Übers. [Flasch, Mojsisch]: „Was nützte mir all das schon, der ich doch annahm, du Herr und Gott, du, die Wahrheit, seiest ein leuchtender, riesiger Körper und ich sei ein Stückchen davon? Welch eine widersinnige Vorstellung!“) sowie weiterhin in den *Confessiones* (VII.5.7), wo es über die eigene körperhafte und daher falsche Vorstellung von den Engeln heißt: [...] *sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinata, ut imaginatio mea; et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive re vera quae corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram, et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit* (Übers. [Flasch, Mojsisch]: „Aber auch sie [= die Engel; F. D. S.] stellte ich mir, als wären sie Körper, räumlich angeordnet vor. Ich machte aus deiner Schöpfung eine einzige große Masse, in sich unterschieden nach den Arten der Körper – mochten es wirkliche Körper sein oder von mir selbst den Geistwesen angedichtete. Und ich machte sie groß, nicht so groß, wie sie wirklich war, denn das konnte ich nicht wissen, sondern nach Belieben[.]“).

Car un si bel en i esgart
 Que li autre, se Diex me gart,
 N'ont mie de biauté la disme.
 Ce me dist ma mere meisme
 Qu'en doit Dieu sor toz aorer
 Et supplier et honorer,
 Et je aor[e]rai cestui
 Et toz les angles après lui.⁴
 Maintenant vers terre se lance
 Et dist trestoute sa creance
 Et oroisons que il savoit,
 Ques a mere apris li avoit.
 (Chrétien: Conte du Graal, Vv. 127–158)²¹

Hierbei ist es nicht allein der Umstand, dass Perceval, der Lehre seiner Mutter folgend, göttliche Wesen als strahlende, glänzende Männer imaginiert, sondern es ist der Umstand, dass diese Vorstellung hier gleichfalls an das Thema des Irrsins geknüpft erscheint und so die Kategorien „schön“ – „göttlich/engelhaft“ in ihrer Unähnlichkeit und vor allem in ihrer Relativität exponiert werden, was die besondere Ähnlichkeit der Textstellen ausmacht. Hier wie dort wird thematisiert, dass der sprachlich vermittelte Erkenntnisprozess ein prekärer ist, wenn er die Grenzen der irdischen Kreatur hin zur Erkenntnis der Transzendenz überschreiten soll.

Die Engelserscheinung, welche ja auf *histoire*-Ebene einzig in Percevals falsch gesteuerter Wahrnehmung existiert, nimmt der *Conte* auf *discours*-Ebene offenbar spielerisch auf, indem der Schönste unter den Rittern, den Perceval deshalb für Gott hält, ihn mit einer Kontrafaktur des ‚englischen‘ Grußes gegenüber den beiden Marien am Grab anspricht,²² wie Olef-Krafft in ihrem Stellenkommentar vermerkt: „*Vallet, n'aiez paor.*“ (V. 171, Übers. [Olef-Krafft]: „Junger Mann, fürchtet Euch nicht!“). Die doppelbödige Referenz, welche ihren Sinn offenbar aus einer geistreichen Anspielung bezieht,

21 Übersetzung: „[A]ls er sie jedoch deutlich wahrnehmen konnte, weil der Wald sie nicht (länger) verbarg, und als er die blinkenden Halsbergen erblickte und die glänzenden, funkelnden Helme und als er das Weiß und Rot (der Rüstungen) in der Sonne aufblitzen sah, das Gold, das Blau und das Silber, da entzückte und begeisterte ihn das ungemein, und er rief aus: ‚Ah, Herrgott, Erbarmen! Das sind (ja) Engel, die ich hier sehe. Nun habe ich in der Tat schwer gesündigt, einen bösen Fehler habe ich gemacht, indem ich meinte, dies seien Teufel. Meine Mutter hat mich nicht belogen, als sie mir erzählte, daß die Engel das Schönste seien, was es gebe, außer Gott, der noch schöner sei. Hier schaue ich Gott (selbst), glaube ich, denn ich erblicke unter ihnen einen, der so schön ist, daß die anderen bei Gott nicht (einmal) den zehnten Teil seiner Schönheit haben. Meine Mutter selbst hat mir eingeschärft, daß man Gott vor allen (anderen) anbeten, demütig anflehen und verehren müsse. Also werde ich diesen hier (jetzt) anbeten und (dann) alle die Engel nach ihm.‘ Sogleich warf er sich auf den Boden und sagte sein ganzes Credo und alle ihm bekannten Gebete herunter, die seine Mutter ihn gelehrt hatte.“

22 Mt 28,5: *nolite timere vos* (Übers.: „Fürchtet euch nicht.“). – Ich möchte Olef-Krafft, Perceval, S. 531, zustimmen, die schreibt: „Daß die Assoziation von Chrétien beabsichtigt ist, erhellt aus der pluralischen Anredeform, die der Ritter im Gespräch mit Parzival [sic] nur hier gebraucht.“

zeigt, auf welchem Niveau der Wiedererkennungswert einschlägiger Schriftworte veranschlagt werden kann und soll. Der *Conte* rechnet offenbar mit einem Publikum, das eine Grundkompetenz im Umgang mit basalen geistlichen Themen hat. Dazu gehört wohl auch die in Percevals Worten paraphrasierte Lehre der Mutter, mit welcher der Junge diese konfrontiert, als er zurückkehrt und ihr von seinem Erlebnis berichtet. In seiner Paraphrase überlagern sich die Gottes- und Engellehre der Mutter ununterscheidbar mit seiner Interpretation derselben:

[...]
 Mere, dont ne soliez vos dire
 Que li angle et Diex, nostre Sire,
 Sont si tres bel c'onques Nature
 Ne fist si bele creature,
 N'el monde n'a si bele rien?
 (Chrétien: Conte du Graal, Vv. 383–387)²³

Hier ist das Konzept der *Natura* angespielt, die als *vicaria Dei*, als Statthalterin Gottes, für die Generationenfolge im Diesseits sorgt und hinter der letztlich das Prinzip der ‚natürlichen‘ Prokreation der Kreatur steht, in welche Gott nicht mehr aktiv eingreift.²⁴ Im Rahmen dieser immanenten Ordnung, so paraphrasiert Perceval, habe *Nature* niemals eine Kreatur erzeugt, welche an die Schönheit Gottes heranreicht. Dies ist einerseits theologisch korrekt, insofern – das betont schon Augustinus – Gottes Schönheit die kreatürliche Schönheit selbstverständlich übertrifft, da nämlich Gott die *pulchritudo increata* (Ulrich von Straßburg) selbst ist. Andererseits zeigt sich hier bereits ein Missverhältnis, insofern bereits im nächsten Moment deutlich wird, dass Perceval in die grundsätzliche Inkommensurabilität der Kategorien, mit denen er umgeht, keinen Einblick hat. Seine Mutter bestätigt – ganz im Sinne einer theologischen Disputation – den von Perceval als Nachfrage vorgetragenen Glaubenssatz, indem sie zum einen seine Richtigkeit bejaht und zum anderen, dass sie ihn in dieser Form vorgetragen habe (*Biax fix, encor le di je bien. / Jel di por voir, et di encor.*‘ [Chrétien: Conte du Graal, Vv. 388 f.; Übers. (Olef-Krafft): „Lieber Sohn, das versichere ich auch jetzt noch mit Nachdruck. In der Tat, ich habe es gesagt und sage es immer noch.“]). Hierauf antwortet Perceval:

²³ Übers. (Olef-Krafft): „Mutter, pflegtet Ihr etwa nicht zu behaupten, daß die Engel und Gott, unser Herr, viel schöner seien als jedes Geschöpf von (Mutter) Natur und jeder Kreatur auf der Welt?“

²⁴ Vgl. zum Konzept der *Natura* überblicksartig Hans-Werner Goetz: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen. Berlin 2012 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 13.2), S. 15–38. – In Hinblick auf den Einfluss in deutschsprachiger Dichtung vgl. Huber, Aufnahme und Verarbeitung, sowie ders., Die personifizierte Natur. – Vgl. Kap. IV.2.2.

‚Taisiez, mere, ne vi je or
 Les plus beles choses qui sont,
 Qui par le gaste forest vont?
 Il sont plus bel, si com je quit,
 Que Diex ne que si angle tuit.‘
 (Chrétien: Conte du Graal, Vv. 390–394)²⁵

An dieser Aussage nun sind vom theologischen Standpunkt aus verschiedene Punkte zu inkriminieren – und entsprechend reagiert Percevals Mutter, wenn sie ihren Sohn mit den Worten in die Arme schließt: ‚*Biax fix, a Dieu te rent, / Que molt ai grant paor de toi. [...]*‘ (Chrétien: Conte du Graal, Vv. 395 f.; Übers. [Olef-Krafft]: „Lieber Sohn, ich stelle dich Gottes Schutz anheim, denn ich habe sehr große Angst um dich. [...])“ Nicht zuletzt warnt die Mutter schließlich ihren Sohn vor dem, was ihm dort begegnet ist: ‚[...] *Tu as veü, si com je croi, / Les angles dont la gent se plaignent, / Qui ocient, quanqu’il ataignent.*‘ (Chrétien: Conte du Graal, Vv. 398–400; Übers. [Olef-Krafft]: „[...] Du hast vermutlich die Engel geschaut, über die die Menschen klagen, weil sie alles töten, worauf sie auch treffen.“) In dieser Warnung findet sich das Analogon zu der oben zitierten Warnung des Apostels (II Cor 11,14: „Auch der Satan tarnt sich als Engel des Lichts.“) in Augustins *De civitate Dei* (X.10), insofern die *angles, qui ocient*, nicht zuletzt den gefallen Engel des Lichts, Luzifer, und seine Scharen bezeichnen können.²⁶

Während die Aussagen der Mutter vom theologischen Standpunkt her nicht falsch sind, ist das, was Perceval darunter versteht, eine Täuschung im Körperlichen. Ganz offenkundig ist es zunächst einmal theologisch akzeptabel, dass Gott die höchste Schönheit ist. Dass Perceval jedoch bereit ist, die Gestalten, die ihm begegnet sind und die ausdrücklich als *beles choses qui sont*, also als ‚seiende Dinge‘, bezeichnet werden, Gott vorzuziehen bereit ist, erscheint als Effekt einer kreatürlichen Täuschung.²⁷ Auffällig ist dabei, dass Perceval zwar die Lehren seiner Mutter annimmt, von diesen jedoch allein die oberflächliche Hierarchisierung, die Relativität der Schönheiten übernimmt. Er löst sich jedoch in Hinblick auf die Gotteslehre nicht von der fleischlichen Kreatur und verpasst damit das wesentliche anagogische Moment, das in der Bezugsetzung zwischen immanentem Schönen und transzendenter Schönheit besteht.

²⁵ Übers. (Olef-Krafft): „Schweigt, Mutter! Sah ich denn nicht die schönsten Wesen, die es gibt, durch den wilden Wald reiten? Sie sind meiner Meinung nach schöner als Gott und seine Engel.“

²⁶ Olef-Krafft hält demgegenüber die Worte der Mutter für eine „Ad-hoc-Erfindung [...] zur Abschreckung des Sohnes“ (Olef-Krafft, Perceval, S. 536). Gleichwohl verweist sie (ebd.) auf einen Beitrag, welcher eine Verbindung zu alttestamentlichen Würg- und Todesengeln herzustellen sucht, nämlich: Mario Roques: *Les anges exterminateurs de Perceval*. In: *Fin du Moyen Âge et Renaissance. Mélanges de philologie française offerts à Robert Guette*, Anvers 1961, S. 1–4.

²⁷ Schon Augustinus warnt mit den Worten aus Rm 1,25 (*qui commutaverunt veritatem Dei in mendacio / et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori*) immer wieder davor, die Kreatur dem Kreator vorzuziehen, bspw. in *De vera religione*, XXXVII.68.190. – Zu Rm 1,25 vgl. im Folgenden bes. Kap. V.1.2.

An Perceval zeigt sich, was passiert, wenn die Gleichnisse der Theologie nicht als transitorische Verständnishilfe auf dem Sprung in das Denken der radikalen Unähnlichkeit fungieren, welche die Transzendenz von der Immanenz und allen ihr zu Gebote stehenden Begriffen trennt. Perceval verbleibt ganz auf der wörtlichen Ebene der göttlichen Schönheitslehre seiner Mutter und operiert mit einem körperlich geprägten Begriff von Schönheit. Dieser freilich, welcher Dinge messen kann, die ihm unbekannt sind und die alles bisher Gesehene übersteigen, funktioniert als Apriori-Begriff. Damit entspricht er letztlich, ohne dass dies figurenintern wirksam würde, dem Augustinischen Schönheitsapriori, welches seinen Maßstab nicht aus Äußerlichem, sondern aus der Weisheit (*sapientia*) des Geistes (*mens*) zieht und so auf das Prinzip der Schönheit selbst (Gott) verweist, ohne deshalb notwendig zur Erkenntnis Gottes selbst zu gelangen.²⁸ Der anagogische *asensus*, das führt der Conte an Perceval vor, versagt. Die Welt, zumal die menschengemachte, ist für den in der Entfremdung aufgewachsenen Jungen nicht aus dem Wort allein erschließbar.²⁹ Insofern hat der junge Perceval mit dem mittelhochdeutschen Parzi-

28 Zur Funktion der Augustinischen Apriori-Begriffe (Gutheit, Schönheit, Zahlen etc.) vgl. bes. Augustinus: *Confessiones* X.10.17–X.15.23. Vgl. zudem besonders auch Augustinus: *De trinitate* VIII.3.4, wo der Aufruf formuliert wird, die transzendent-absolute Gutheit Gottes als zugrundeliegenden Maßstab der Beurteilung alles Guten und aller Güter (*bona*) der Immanenz zu erkennen. Gerade jedoch weil der transzendente Rahmen der immanenten Werte nicht selbstevident ist, formuliert *De trinitate* diesen Zusammenhang als Appell, der zur Einsicht des guten Gutes (*bonum bonum*), welches Gott ist, führen soll. Die von Gott herrührende Gutheit in der Kreatur ist kein Garant dafür, dass die Kreatur auf rechte Art geliebt wird. Auch zur Sünde ist der Mensch, nach *De trinitate* (XI.5.8) durch die in jeder Kreatur enthaltene Spur der Gutheit Gottes geneigt, indem er falsch und nicht in Bezug auf den Kreator nach dieser Gutheit strebt: *Quid enim non pro suo genere ac pro suo modulo habet similitudinem dei quandoquidem deus fecit omnia bona ualde non ob aliud nisi qua ipse summe bonus est? In quantum ergo bonum est quidquid est in tantum scilicet quamuis longe distantem habet tamen nonnullam similitudinem summi boni, et si naturalem utique rectam et ordinatam [...]. Nam et animae in ipsis peccatis suis non nisi quandam similitudinem dei superba et praepostera et, ut ita dicam, seruli libertate sectantur. Ita nec primis parentibus nostris persuaderi peccatum posset nisi diceretur: Eritis sicut dii. Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est deo etiam eius imago dicenda est* (Hervorh. im Original; F. D. S. – Übers. [Schmaus]: „Was hätte nämlich in seiner Art und nach seinem Maß eine Ähnlichkeit mit Gott, wo Gott doch alles sehr gut schuf, aus keinem anderen Grund als deshalb, weil er selbst in höchste Weise gut ist? Insofern also gut ist, was immer ist, insoweit hat es eine, wenn auch entfernte, so doch irgendeine Ähnlichkeit mit dem höchsten Gut; wenn sie in ihrem naturgemäßen Sein verhartet, so ist sie recht und geordnet [...]. Selbst in ihren Sünden jagen ja die Seelen nur einer Art Ähnlichkeit mit Gott nach, in ihrer hochmütigen und verkehrten, ich möchte sagen, knechtischen Freiheit. So hätten auch unsere Stammeltern nicht zur Sünde überredet werden können, wenn man ihnen nicht gesagt hätte: *Ihr werdet sein wie Gott*.“ Es ist indes nicht alles, was in der Schöpfung irgendwie Gott ähnlich ist, auch sein Bild zu nennen“.)

29 Eine ganz ähnliche Konfiguration von Bildung findet sich im Mære vom *Gänslein*, in welchem ein Knappe, der das Kloster niemals verlassen darf, außerhalb der Klostermauern sein Lexikon falsch füllt und entsprechend nicht in der Lage ist, sich angemessen zu seiner Umwelt zu verhalten, über die er bereits viel gehört, von der er jedoch nichts gesehen hat. Auch hier steht im Hintergrund offenbar eine Zeichentheorie, welche die Verbindung von (Wort-)Zeichen und Bezeichnetem thematisiert.

val etwas gemeinsam, denn auch dieser schafft es nicht, aus theologischer Lehre heraus die Welt zu strukturieren.

Misslingende *asthetische* Erkenntnis wird bei Chrétien aber nicht allein anhand der falschen Wahrnehmung der schönen, glänzenden Ritter als Engel durchgeführt, sondern das Thema wird im *Conte du Graal* weiter ausgebaut. Der erste Weg nach dem Aufbruch des jungen Perceval steht nicht nur unter dem Zeichen seiner Torheit und der zu verkürzt gestellten, zu wörtlich ausgelegten und daher missverstandenen Regeln seiner Mutter, sondern er stellt weiterhin zugleich die Wahrnehmung des sich durch die Diegese bewegend *stultus* (Toren) dar. Als Perceval auf das Zelt jener Jungfrau stößt, die in Wolframs *Parzival* Jeschûte heißen wird,³⁰ bringt er wiederum das Gesehene mit der ihm bekannten, scheinbar apriorischen Kategorie, nämlich dem ‚Schönen‘, in Verbindung, und schließt daraus – wiederum fälschlich – auf dessen Zugehörigkeit zum Göttlichen. Er findet nämlich auf einer schönen Wiese (*une prairie bele* [Chrétien: *Conte du Graal*, V. 639]) ein schönes und prächtiges Zelt (*Li tres fu biax a grant merveille* [Chrétien: *Conte du Graal*, V. 641]):

Entor le tref a la roonde,
Qui estoit li plus biax del monde,
Avoit ramees et foillies
Et loges galesches drechies.
(Chrétien: *Conte du Graal*, Vv. 649–652)³¹

Die vom Erzähler konturierte Schönheit des Zeltes gibt Perceval Anlass, es für eine Kirche zu halten und mit einer Regel seiner Mutter in Verbindung zu bringen:

„Diex, or voi je vostre maison.
Or feroie jou mesprison,
Se aorer ne vos aloie.
Voir dist ma mere tote voie
Qui me dist que mostiers estoit
La plus bele chose qui soit,
Et me dist que ja ne trovaisse
Mostier qu’aorer n’i alaisse
Le Creator en cui je croi.
[...]“
(Chrétien: *Conte du Graal*, Vv. 655–663)³²

30 Für die Jeschûte-Episode in Wolframs *Parzival* hat Martin Baisch: Zeichen lesen im höfischen Roman. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 21 (2012), S. 112–131, gezeigt, dass hier besonders im Kontrast der Figur Parzival mit Jeschûtes Mann Orilus Zeichenwahrnehmung thematisch wird, denn Orilus *spürte an dem touwe* (Pz 132,29), dass jemand im Zelt bei Jeschûte ist.

31 Übers. (Olef-Krafft): „Rings um dieses herrlichste Zelt der Welt standen Hütten aus Ästen und Laubwerk und walisische Lauben.“

32 Übers. (Olef-Krafft): „Gott, nun schaue ich euer Haus. Also täte ich Unrecht, wenn ich nicht hingehe, Euch anzubeten. Meine Mutter hat durchaus die Wahrheit gesprochen, als sie mir sagte, daß

Die Wahrnehmung von sinnlich Schöner verleitet Perceval hier wiederum – wie in der Szene mit den Rittern im Wald – zu einem falschen Schluss, diesmal jedoch nicht mehr bezüglich der Schönheit der Transzendenz selbst, sondern nur noch bezüglich einer auf die Transzendenz hingeorordneten innerweltlichen Schönheit, wie sie hier – indirekt – für sakrale Architektur in Anspruch genommen wird.³³ Selbst in dieser abgestuften, im Innerweltlichen verbleibenden Erkenntnis versagt Perceval, insofern seiner sinnlichen Wahrnehmung noch immer nicht die notwendigen Kategorien zur Verfügung stehen, die eine transzendente ‚Schönheit‘ von Percevals immanenter Schönheitswahrnehmung zu differenzieren in der Lage wären.

Der deutschsprachige *Parzival* kennt diesen aisthetischen Moment zu Beginn der ersten Jeschûte-Episode zwar nicht, hat jedoch ein Analogon zu Beginn der anschließenden Gurnemanz-Episode, in welchem der Zusammenhang zwischen Sehen, falscher Rationalität und dem fehlerhaften Schluss von einem menschengemachten Bauwerk auf die Transzendenz pointiert wird.³⁴ Parzival reitet, in voller Rüstung und mit doppeltem Tempo, ohne an das Wohl seines Pferdes zu denken, als am Horizont die Burg des Gurnemanz de Grâharz auftaucht:

hin gein dem âbent er dersach
eins turnes gupfen unt des dach.
den tumben dûhte sêre,
wie der türne wüehse mêre:
der stuont dâ vil ûf einem hûs.
dô wânder si sæt Artûs:
des jaher im für heilikeit,
unt daz sîn sælde wære breit.
(Pz 161,23–30)

ein Münster das Schönste sei, was es gebe. Auch hat sie mich gelehrt, jede Kirche auf meinem Weg aufzusuchen, um den Schöpfer, an den ich glaube, zu preisen. [...]“

33 Die Schönheit des Kirchenbaus ist in der Forschung vielfach mit Schönheits- und Lichttheologie in Verbindung gebracht worden; vgl. bspw. Kraß, *Geschriebene Kleider*, S. 151–153. Besonders der Schmuck des gotischen Kathedralbaus, welcher oftmals mit der pseudo-dionysischen Lichttheologie in Bezug gesetzt worden und – spätestens seit Erwin Panofsky – selbst als anagogisch aufgefasst worden ist, wird aber von Abt Suger, dessen Schrift *De consecratione* in der Regel als Gründungsmoment ‚der‘ Gotik und als Beleg für den Einfluss der Lichttheologie verstanden wird, *expressis verbis* als ‚irdische Schönheit‘ benannt. Hierauf hat in jüngerer Zeit bspw. Andreas Speer: *Aesthetics*. In: *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Hrsg. von John Marenbon. New York 2012, S. 661–684, hier S. 666, hingewiesen. Bei Suger – hier zitiert nach: Abt Suger von Saint-Denis: *De consecratione*. Kommentierte Studienausgabe. Hrsg. von Günther Binding, Andreas Speer. Köln 1995 – heißt es, dass die Basilika zur Einweihung geschmückt worden sei, *quatinus aliarum ecclesiarum ornamentis precellere uideretur et omnimodis incomparabili nitore uermans et omni terrena pulcritudine compta inestimabili splenderet* (Übers. [Binding/Speer]: „bis sie den Schmuck der anderer [sic] Kirchen zu übertreffen schien und, auf jegliche Weise in unvergleichlichem Glanz erblühend und mit aller irdischen Schönheit angetan, in unschätzbbarer Würde erglänzte.“).

34 Nellmanns Kommentar verzeichnet diese Parallele nicht.

Es zeigt sich hier, dass die Anschauung der Dinge – seien sie natürlich oder menschengemacht³⁵ – dem *tumben* Betrachter keine Auskunft über die Regeln des kreatürlichen Diesseits und artifizierlicher menschlicher Erzeugnisse geben. Auch die – durch die Figur Parzival ja vergleichend in Bezug gesetzte und also vorausgehend zu denkende – Anschauung des prokreativen, lebendigen Wachstums im Rahmen der natürlichen saisonalen Ordnung führt ihn nicht zur *Einsicht* in diese Naturordnung. So wird das Missverstehen Parzivals inszeniert, der einerseits das optische Phänomen der Perspektivveränderung bei der Annäherung an ein entferntes Objekt nicht erfasst und andererseits glaubt, dass Türme wie Pflanzen wüchsen und gesät würden.³⁶

35 Mit einer Stelle aus Augustin *De vera religione* (XXX.56.153), welche natürlich Vorhandenes und Menschengemachtes in Beziehung zueinander setzt, könnte man Dinge unterscheiden, welche *natura edita* oder *artibus elaborata* sind.

36 Augustinus: *De vera religione* XXXII.62.174 f., demonstriert gerade anhand eines optischen Problems die Täuschungsanfälligkeit der leiblichen, sinnlichen Augen und den Primat des verstandesmäßig urteilenden, inneren Auges, indem hier ein Fall scheiternder *aisthesis* diskutiert wird. Allerdings, so heißt es mit Hinweis auf das unter Wasser gebrochen erscheinende Ruder, sei dies nicht der Fehler des Auges, sondern des Beurteilers (*iudex*): *Sed ne ipsi quidem oculi fallunt. Non enim renuntiare animo possunt nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. [...] Si quis remum in aqua frangi opinatur et cum inde aufertur integrari, non malum habet internum, sed malus est iudex. 175. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire nec aliter debuit. Si enim aliud est aer aliud aqua, iustum est ut aliter in aere aliter in aqua sentiat. Quare oculus recte, ad hoc enim factus est ut tantum valeat; sed animus perverse, cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est* (Übers. [Thimme]: „Aber nicht einmal die Augen selber täuschen, denn sie können der Seele nichts anderes als nur ihren Eindruck übermitteln. Und wenn nicht nur sie, sondern auch alle anderen leiblichen Sinne nur ihre Eindrücke übermitteln, wüßte ich nicht, was man mehr von ihnen verlangen darf. [...] Wenn jemand meint, das Ruder werde im Wasser gebrochen und wieder heil, wenn man es herausnimmt, hat er keinen schlechten Berichterstatter, sondern ist ein schlechter Beurteiler. 175. Denn das Auge konnte seiner Natur nach nichts anderes im Wasser wahrnehmen, durfte es auch nicht. Da nämlich die Luft anders ist als das Wasser, gehörte es sich auch, daß man in Luft und Wasser verschieden wahrnimmt. Demnach ist das Auge in Ordnung, denn es ist nur zum Sehen geschaffen, die Seele dagegen verkehrt, denn die höchste Schönheit zu betrachten, dazu ist ihr nicht das Auge, sondern der Geist verliehen.“). Die Figur Parzival wird hier also – wie bei der Fehlwahrnehmung der Ritter als Engel im *Conte du Graal* – wiederum in einen geradezu lehrbuchhaften erkenntnistheoretischen Kasus versetzt, an dem Parzival – als schlechter *iudex*, der er ist – scheitert. Das hier zugrundeliegende, durch den Standortwechsel des Betrachters verursachte optische Phänomen, welches die Türme der Burg in der Vorstellung des unverständigen Beurteilers ‚wachsen‘ lässt, zählt zu den Standardproblemen der zeitgenössischen Optik, welches auf Erfahrungen aus der Nautik beziehbar ist; vgl. hierzu bspw. Patrick Gautier Dalché: *Zeit und Raum*. In: *Das leuchtende Mittelalter*. Hrsg. von Jacques Dalarun. Aus dem Französischen von Birgit Lamerz-Beckschäfer. 2. Aufl. Darmstadt 2006, S. 22–51, hier S. 36, mit Bezug zum *Tractatus de sphaera* des Johannes de Sacrobosco (ca. 1230), in welchem die unterschiedliche Perspektive auf Landmarken vom Ausguck eines Schiffes zu einem an Deck stehenden Betrachter erläutert wird; eine entsprechende Illustration aus dem 15. Jh. vgl. ebd., S. 40, Abb. 32. – Zur Entstehung der Entfernungswirkung vgl. bspw. die um 1350 entstandene,

Die Erkenntnis der kreatürlichen Ordnung wird hier zudem am Beispiel des Hausbaus durchgeführt, welches einer der Standardvergleiche für die vorausschauend planende Tätigkeit des Baumeisters (*artifex*) ist, durch welche dieser eine – aber eben sinnfällige – Analogie zum planenden Schöpfergott darstellt.³⁷ Es sei daran erinnert, dass im theologischen Kontext gezeigt werden kann, wie die Figur des *deus artifex* in der Heiligen Schrift (Sap 13,1–5) – und im Anschluss daran beispielsweise auch bei Augustinus (De trinitate XV.2.3) – an die Mahnung gebunden ist, den Künstler (*artifex*) hinter seinem Werk (*opus*) nicht zu vergessen, und dass das Verhältnis von Kreatur und Kreator derart als Gegenstand einer prekären, potentiell misslingenden und dann auf die Kreatur selbst gerichteten Wahrnehmung aufgefasst ist, welche der Sorge und der Warnung bedarf, wobei das Nicht-Erkennen Gottes geradezu die zu überwindende Basisdisposition des Menschen darstellt.³⁸ Dieses Lob des höchsten *artifex*, das sich idealerweise aus der verstehenden Analyse der Natur oder der erkannten Analogie des menschlichen *artifex* zum göttlichen Schöpfer ableiten lässt, kann Parzival jedoch nicht leisten. Er liefert ein Beispiel dafür, dass reine Anschauung und unvollständige Kategoriebildung zu falschen Schlüssen führt.³⁹ Dass er dem Urheber des von ihm als Sâhen missverstandenen Vorganges nicht einfaches Lob, sondern *heilikeit* zuspricht, zeigt, dass der Vorgang ästhetischen Gottes(v)erkennens

erweiterte deutsche Übersetzung des *Tractatus de sphaera* durch Konrads von Megenberg: Die Deutsche Sphaera. Hrsg. von Francis B. Brévar. Tübingen 1980 (ATB 90), S. 13,27–14,9, sowie die entsprechende Illustration, ebd., S. 156 (Figur 7).

37 Der Hausbauvergleich ist der Standardvergleich schlechthin und flexibel funktionalisierbar. Er findet sich etwa in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* (Hrsg. von Franz Pfeiffer. Leipzig 1843 [Dichtungen des deutschen Mittelalters 3]), Vv. 154,38–156,16, wo er dazu dient, die Kreatur auf den Kreator hin transparent zu machen (Vv. 155,23 f.: *Sus sol der welte geschafft | ougen dir die gotes kraft*).

38 Vgl. hierzu Kap. V.1.3–5. – Die Relationierung zu Rm 1,25 liegt nahe.

39 Ganz ähnlich inszeniert die Erzählung von *Barlââm und Jôsaphât* Rudolfs von Ems die Erfolglosigkeit der Anschauung der Welt zur Gotteserkenntnis. Hier ist der Versuchsaufbau geradezu umgekehrt angelegt: Jôsaphât wird von seinem heidnischen Vater in bewusster Isolation bei Hofe gehalten, wo er zwar einerseits in allem unterrichtet wird, wo jedoch andererseits das Christentum von ihm ferngehalten werden soll. Jôsaphât aber ist von Gott begnadet (vgl. Barlaam 28,15–17) und beginnt angesichts der Welt Fragen zu stellen (Barlaam 25,31–26,11), auf die er und seine Lehrer keine Antwort finden (Barlaam 43,4–9), die jedoch später durch seinen christlichen Lehrer Barlââm mit christlicher Lehre gefüllt werden. Anhand der Welt fragt Jôsaphât, *wer mit sô rîchem werde | des himels und der erde | sô gewaltic mœhte sîn, daz der liehten sunnen schîn | tages schîne und nahtes niht. | in dûhte ein wunderlîch geschicht, | wâ von diu vinster trûebe | sich ie des nahtes hûebe | und ie der tac wær alsô klâr | und beidiu zît, stund unde jâr | sô wehsellîche liefen hin* (Barlaam 26,11–21). Jôsaphât stellt zwar die richtigen Fragen, ohne Verkündigung einer Lehre kann er jedoch aus dieser Anschauung nicht zum Urheber der Schöpfung gelangen. Diese Art des – teils erfolgreichen, teils vergeblichen – Bezugs der Immanenz auf die Transzendenz durch den Heiden kann sicherlich mit der autoritativen Stelle zu ‚*aisthesis*‘ einerseits und ‚Heidentum‘ andererseits in den Paulus-Briefen in Verbindung gebracht werden, nämlich Rm 1,18–23. – Vgl. hierzu im Folgenden Kap. V.1.5.

die Folie bildet, auf der Parzivals *tôr*-Sein inszeniert wird.⁴⁰ Parzival missversteht nicht allein die Welt und die menschlichen Erzeugnisse, indem er glaubt, sie seien durch natürliches Wachstum entstanden, sondern er missversteht anhand dieser Welt besonders auch die Transzendenz, wenn er Artus für denjenigen hält, der Burgen säen könne und dem deshalb *heilikeit* zukomme.⁴¹

V.1.2 Die Verehrung der schönen *crêatiure* im *Parzival*: Erfolglose *aisthesis* in der Blutstropfenszene

Und auch in der berühmten und vieldiskutierten Blutstropfen-Episode ist die Erkenntnis Gottes keineswegs Ziel oder Effekt der aus der *aisthesis* resultierenden *cogitatio*, wie Joachim Bumke es suggeriert, sondern eher der Umweg in den eigenen Verstandesverlust. Zwar heißt es in Parzivals *soliloquium*: *gêret sî diu gotes hant | und al diu crêatiure sîn* (Pz 283,2 f.), es kann indessen kein Zweifel daran bestehen, dass Parzival mit seiner Betrachtung eben nicht zum *creator* aufsteigt, sondern – ganz im Gegenteil – bei der *expressis verbis* eingeführten *creatura* verharret,⁴² wenn es gerade die *crêatiure* (Pz 283,3) ist, über die er weiterhin reflektiert:

⁴⁰ Falsche *heilikeit* spricht etwa im *Willehalm* die Figur Rennewart auch *Mahmet* zu, was dort als Täuschung des einfältigen Heiden inszeniert ist, der nicht erkennt, dass dessen Wundergrab aufgrund eines Tricks schwebt. Vgl. hierzu im Folgenden Kap. V.3.2.1, S. 550–552.

⁴¹ Völlig anders interpretiert den in Rede stehenden Passus jüngst Daniela Fuhrmann: Ein eigennütziger *houptman der wâren zuht*? Die Ambivalenz der Ratgeber-Figuren in Wolframs ‚Parzival‘. In: PBB 140,4 (2018), S. 458–488, indem sie die Wahrnehmung der Figur Parzival auf den Burgherrn Gurnemanz bezieht. Fuhrmann begreift die Figurenrede derart als Strategie des Textes, „die Verbindung von Gurnemanz als Herrn der so wunderbaren Burg mit deren Versprechen von *heilikeit* und *sælde*“ zu unterstützen (ebd., S. 463) und ihn „über die Nähe zur *heilikeit* dem Bereich des Reinen und Makellosen“ zuzuordnen (ebd.). Sie begreift Parzivals „eingeschränkte Sicht der Dinge“ als Wahrnehmung von „Idealzuständen“ (ebd., S. 464), welche nicht allein in Parzivals mangelndem Verständnis der ihn umgebenden Dinge begründet ist, sondern für Fuhrmann ein Ausdruck davon ist, „dass der Erzähler bestrebt ist, diese [Idealzustände] als wahrhaftig gegeben zu präsentieren“ (ebd.). Sie führt im Weiteren eine Erzählerrede an, in welcher sie erwiesen sieht, dass „[a]uf Handlungsebene [...] davon auszugehen [sei], dass er [= Gurnemanz; F. D. S.] als Landesherr auch für diese perfekte Anlage verantwortlich zeichnet.“

⁴² Monika Schausten: Ein Held sieht Rot: Bildanthropologische Überlegungen zu Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium. London 2009. Hrsg. von Ricarda Bauschke, Sebastian Coxon, Martin H. Jones. Berlin 2011, S. 177–191, hier S. 185, hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass „Wolfram an dieser Stelle viel daran gelegen ist, seinen Helden selbst als Bilderzeuger in Szene zu setzen, wobei die bildbearbeitenden Fähigkeiten der Parzivalfigur vom visuellen Eindruck der Farbigkeit angeregt werden.“ Daran, dass hier also ein mentaler Prozess der Figur Parzival selbst inszeniert wird, können die vorliegenden Überlegungen anschließen.

, [...]
 gëret sî diu gotes hant
 und al diu crêatiure sîn.
 Condwîr âmûrs, hie lît dîn schîn.
 sît der snê dem bluote wîze bôt,
 und ez den snê sus machet rôt,
 Condwîr âmûrs,
 dem glîchet sich dîn bêâ curs:
 des enbistu niht erlâzen.⁴
 des heldes ougen mâzen,
 als ez dort was ergangen,
 zwên zaher an ir wangen,
 den dritten an ir kinne.
 er pflac der wâren minne
 gein ir gar âne wenken,
 sus begunder sich verdenken,
 unz daz er unversunnen hielt:
 diu starke minne sîn dâ wîelt,
 sôlhe nôt fuogt im sîn wîp.
 dirre varwe truoc gelîchen lîp
 von Pelrapeir diu kûnegin:
 diu zuchte im wissenlîche sin.
 (Pz 283,2–22)

Parzivals *cogitatio* streift den Kreator (*diu gotes hant*) zwar, er ehrt aber tatsächlich im Folgenden lediglich *al diu crêatiure sîn* (Pz 283,3) in Gestalt der schönen Condwîr âmûrs. Als Folie eines solchen Aktes des Ver-/Erkennens kann der Römerbrief des Apostels Paulus dienen (Rm 1,25), der in der christlichen Erkenntnistheorie seit Augustinus den allgegenwärtigen Bezugspunkt bildet. Hier heißt es, die Heiden brächten der Schöpfung mehr Ehre entgegen und dienten dem Geschöpf mehr als dem Schöpfer (*coluerunt et seruiunt creaturae potius quam creatori*). Das Pauluswort ist dabei – gerade aufgrund des im *Parzival* eingespielten latinisierenden (bzw. französisierenden) Signalwortes *crêatiure* – durchaus als Referenzrahmen eines gebildeten Laienpublikums anzusetzen.⁴³ Der von Bumke angesetzte Erkenntnisprozess, der zu Gott führe, lässt sich leicht als Verkennen deuten, denn Parzivals Verfehlung ist, mit Rm 1,20–21 gedacht, noch schwerwiegender. Hier wird ausgeführt, dass der Schöpfer in der Schöpfung prin-

⁴³ Ein prägnantes und frühes Beispiel für die volkssprachliche Aktualisierung von Rm 1,25 findet sich im Rahmen der unikal überlieferten *Mahnrede über den Tod* des sogenannten Heinrich von Melk (Heinrich von Melk: Von des todes gehugde. Mahnrede von dem Tod. Hrsg. u. übers. von Thomas Bein, Trude Ehlert, Peter Konietzko et al., Stuttgart 1994), in der es wider weltlichen Reichtum heißt: *sant Paulus, der gotes bot | sprichet, ditzes reichum geirischaeit | sei der abgot schalchaeit. | daz ist an den geirischen wol gewaere: | fvr ir schephaere | nement si, daz er geschaffen hat* (Vv. 840–845). Die Referenz auf das ‚Heidentum‘ derjenigen, die das Geschaffene dem Schöpfer vorziehen, ist hier im ‚Götzendienst‘ (am *abgot*) desjenigen, der der Habsucht erliegt, markiert. – Bereits Wapnewski, Wolframs Parzival, S. 20, schreibt, dass Parzival Gott durch „ein wîp“ ersetze, nennt dies Idolatrie (ebd., S. 49) und wiederholt (ebd., S. 148): „Er setzt seinen Gott ab. Und postiert an seine Stelle ein wîp, Frau Minne, Venus.“

zipiell erkennbar ist und dass derjenige, der Gott zwar prinzipiell denkend erkannt aber vergessen hat, umso größere Schuld trägt:

²⁰*invisibilia enim ipsius a creatura mundi | per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur | sempiterna quoque eius virtus et divinitas | ut sint inexusabiles ||* ²¹*quia cum cognovissent Deum | non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt | sed evanuerunt in cogitationibus suis | et obscuratum est insipiens cor eorum* (Rm 1,20–21)⁴⁴

Dieses Sich-in-Gedanken-Verlieren und das Vergessen des eigentlich bereits erkannten Gottes, dessen Schöpferfähigkeit Parzival ja zunächst lobt (Pz 283,2 f.), inszeniert die Blutstropfenepisode.

Weil es hier ganz offenkundig nicht um Gotteserkenntnis geht, sondern sehr vordergründig eine Minne vorgeführt wird, die den Verstand (*wissenliche sin*) raubt, geht Bumke einen Umweg, um seine These von Parzivals Erkenntnis aufrecht zu halten, indem er zweierlei postuliert, nämlich zum einen: (1) Erkenntnis der Schönheit führe in der Tradition der platonischen Ästhetik zur Erkenntnis des Selbst,⁴⁵ und zum anderen: (2) die Erkenntnis des Selbst stehe in engem Zusammenhang zur Gotteserkenntnis:⁴⁶ „Der Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis wird auch in der Blutstropfenszene angesprochen. Als Parzival in der Schönheit des Farbbildes im Schnee die Schöpferherrlichkeit Gottes erkannt hat, lenkt er den Blick auf sich selbst zurück.“⁴⁷ Dass Selbsterkenntnis – entgegen dem französischen Prätext – das Thema

⁴⁴ Übers. (Frank Oborski): „²⁰Denn seine unsichtbaren Taten, von der Erschaffung der Welt an, werden durch das, was geschaffen worden ist, erkannt und erblickt, auch seine ewige Kraft und Göttlichkeit, sodass sie unentschuldbar sind, ²¹weil sie, obwohl sie Gott erkannt hatten, ihn nicht wie Gott verehrt oder ihm Dank erwiesen haben, sondern sich in ihren Gedanken verloren haben und ihr unwissendes Herz verfinstert worden ist.“

⁴⁵ Vgl. Bumke, Blutstropfen, S. 46.

⁴⁶ Ebd., S. 47, heißt es mit Bezug auf Forschung, nicht jedoch auf eine konkrete Stelle bei Augustinus: „Augustin hatte gelehrt, daß die Selbsterkenntnis der erste Schritt zur Gotteserkenntnis ist. Die Gelehrten des 12. Jahrhunderts sind ihm gefolgt.“ – Vor Bumke hat bereits Benedikt Jeßing: Die Blutstropfenepisode. Ein Versuch zu Wolframs *Parzival*. In: *bickelwort und wildiu mære*. Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Dorothee Lindemann, Berndt Volkmann, Klaus-Peter Wegera. Göppingen 1995 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 618), S. 120–143, die Blutstropfenepisode in Verbindung zur Gotteserkenntnis gesetzt, dies jedoch ungleich direkter als Bumke: „Parzival sieht in der Blutstropfenepisode, wie Johannes in jener ersten prophetischen Vision [der Apokalypse; F. D. S.], Gott“ (ebd., S. 128). Jeßing, ebd., S. 130 f., konstruiert diese Gottesschau über *Convîr âmûrs* Schönheit, die „unter Rückgriff auf Bilder und Versatzstücke der Mariendichtung“ gestaltet sei (ebd., S. 129). Die Blutstropfen versteht er so als Verweis „auf vielmehr als nur auf die Ehefrau, nämlich auf Maria, die Mutter Gottes [...] und darüber hinaus schon hier auf Gott.“ Des Weiteren will Jeßing die drei Tropfen als Abbild der Trinität verstanden wissen (ebd., S. 139–142) und konstatiert weiterhin, ebd., S. 143: „Parzivals Augen sehen hier das Göttliche, göttliche Verheißung von Vollendung und Erlösung“, und schließlich, ebd.: „Die drei Blutstropfen im Schnee verweisen auf das neue, signifikante Andere, das den Kodex der Artuswelt abzulösen im Begriff stand, verweisen auf Gott.“ Hierfür gibt der Text m. E. keine Anhaltspunkte.

⁴⁷ Bumke, Blutstropfen, S. 48.

der in Rede stehenden Passage sei, sieht Bumke als erwiesen an: „Daß es in der Blutstropfenszene um Selbsterkenntnis geht, wird am Ende der Szene explizit angesprochen, wenn Parzival die Frage nach der eigenen Identität stellt: *bin ichz?* (302,11).“⁴⁸

Insgesamt erscheinen mir die Referenzen auf das Thema ‚Identität‘ an dieser Stelle des *Parzival* weniger deutlich, als Bumke suggeriert. Immerhin liegen zwischen dem in Rede stehenden Seh-Akt Parzivals und seinem Erwachen aus der Trance knapp zweihundert Verse. Und selbst wenn man annimmt, dass ‚Selbsterkenntnis‘ an dieser Stelle im Text thematisch wird, so überrascht doch, dass Bumke hier einen signifikanten Fortschritt in der Selbsterkenntnis der Figur Parzival feststellen möchte. Hierfür bietet der Text zunächst keinen wirklichen Anhaltspunkt. Was die (Selbst- oder gar Gottes-) Erkenntnis Parzivals sein solle, vermag Bumke nicht darzustellen, und so greift er zu einer Formulierung, die geradezu das Eingeständnis impliziert, dass der Text diese Interpretation nur dann zulässt, wenn man unterhalb des Textes eine implizit bleibende – und vielleicht hier zu modern gedachte – Figurenpsychologie annimmt, denn: Parzival „weiß nicht, daß er in der Liebesversunkenheit vor den Blutstropfen etwas viel Wichtigeres über sich erkannt hat“. ⁴⁹ Um postulieren zu können, dass Parzival etwas erkannt habe, und zugleich den Text nicht vollständig zu überdehnen, muss Bumke die These aufstellen, dass Parzival nicht wisse, was er erkannt habe, und den Inhalt dieser Erkenntnis sowie den Bezug des Komparativs (wichtiger als was?) offen lassen. Bumke muss entsprechend weiterhin diese vermeintlich „wichtigste Einsicht über sich selbst, zu der Parzival gelangt“, ⁵⁰ jenseits von Parzivals *soliloquium* verorten und sieht sie in einer „Zwischenbemerkung“ des Erzählers expliziert, wenn es heißt: *sîn pensieren umben grâl | unt der kûngîn gîchiu mâl | iewederz was ein strengiu nôt* (Pz 296,5–7).⁵¹ Allerdings konzidiert auch Bumke: „Auf den ersten Blick scheint es nur eine additive Zuordnung zu sein: das eine und das andere. Inwiefern da ein Zusammenhang besteht,

⁴⁸ Ebd., S. 47.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., S. 48.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 48. – Bumke legt hier die Lesart der Handschriftenklasse G zugrunde. In Lachmanns Text nach Klasse D lautet V. 296,5: *sîne gedanke umben grâl*. – Bspw. Heiko Wandhoff: Schwarz auf Weiß – Rot auf Weiß. Heraldische Tinkturen und die Farben der Schrift im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. In: Die Farben imaginierter Welten. Zur Kulturgeschichte ihrer Codierung in Literatur und Kunst vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hrsg. von Monika Schausten. Berlin 2012 (LTG 1), S. 147–167, hier: S. 161, hat in einem jüngeren Beitrag von „Parzivals tiefe[r] Einsicht angesichts der roten Tropfen im weißen Schnee“ gesprochen und diese als die Notwendigkeit interpretiert, „das Unmögliche möglich [zu] machen und den Gral mit der Minne [zu] versöhnen.“ Auch diese Interpretation ist bei Bumke, Blutstropfen, S. 49, vorgeprägt, wenn es heißt: „In der Gedankenverlorenheit der Blutstropfenszene hat Parzival das Doppelziel seines Lebens erkannt: *wîp* und *grâl* sind die Leitbegriffe, die hier zum ersten Mal zusammen genannt sind und die von da an den Weg seiner Selbstverwirklichung bestimmen.“ Es bleibt zu diskutieren, ob sich Parzival „von da an“ bereits auf dem richtigen Weg befindet und wie es um seine „Selbstverwirklichung“ steht.

bleibt ungesagt.“⁵² Es muss also – auch für Bumkes Analysen selbst – festgehalten werden, dass Parzivals sinnliche Wahrnehmung und seine in der *memoria* stattfindenden Erinnerung an einen schönen weiblichen Körper im Angesicht der Blutstropfen zu keinem (erkennbaren) Erkenntnisfortschritt führen, weder zu einer Selbst- noch zu einer Gotteserkenntnis. Die an anderer Stelle bei Bumke postulierte Vorstellung vom ästhetischen *ascensus*, einer anagogischen Aufstiegsbewegung, welche er „im psychologischen Schrifttum des 12. Jahrhunderts“⁵³ verbreitet sieht, träfe dann zumindest an diesem Punkt der Handlung nicht zu. Zu diesem Aufstiegsmodell heißt es bei Bumke: „die Erkenntnis beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung; dann werden die Sinneswahrnehmungen von den inneren Sinnen aufgenommen und dem Urteil der *ratio* unterbreitet, was die Grundlage für die höheren Erkenntnisstufen schafft.“⁵⁴

Es erscheint daher sinnvoll, zunächst einige der *loci classici* zu re-evaluieren, die – seit Edgar de Bruyne, Rosario Assunto und Umberto Eco (vgl. Kap. II.1) – zur Begründung einer *ascensus*-Ästhetik herangezogen werden, die der Logik des *raptus* folgt.⁵⁵ Anstatt diese, wie bisher geschehen, aus einer Vielzahl fragmentierter Einzelzitate ab-

52 Bumke, Blutstropfen, S. 48. – In dieser Interpretation, die eine nicht verstandesmäßige, sondern ‚unmittelbare‘ Erkenntnis (im Sinne der mystischen Schau, der *visio*) veranschlagt, sind Bumke – bei aller Kritik (vgl. Burkhard Hasebrink: Gawans Mantel: Effekte der Evidenz in der Blutstropfenszene des ‚Parzival‘. In: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Elizabeth Andersen, Manfred Eikermann, Anne Simon. Berlin/New York 2005 [Trends in Medieval Philology 7], S. 237–247) – viele gefolgt. Vgl. bspw. Bruno Quast: *Diu bluotes mâl*. Ambiguisierung der Zeichen und literarische Programmatik in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: DVjs 77,1 (2003), S. 45–60, hier: S. 54 f., aber auch Baisch, Zeichen lesen, S. 127, der von Parzivals „Vision“ und „innerer Schau“ spricht. – Walter Haug: Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht? Erzählen zwischen Handlungsschematik und Figurenperspektive bei Hartmann und Wolfram. In: ders.: Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften. Hrsg. von Ulrich Barton. Tübingen 2008, S. 141–156 (zuerst in: John Greenfield [Hrsg.]: Wahrnehmung im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002. Porto 2004, S. 37–66), hinterfragt zwar einerseits kritisch, „ob es sich wirklich erlaubt, eine Form religiöser Erfahrung wie die *Visio* ohne weiteres auf einen literarisch inszenierten Erkenntnisakt zu übertragen“ (ebd., S. 151). Andererseits folgt er jedoch Bumkes Deutungsmuster, dass Parzival hier das „Doppelziel“ *wîp* und *grâl* erkenne: „Parzival schaut in der Blutstropfenszene den Zusammenhang zwischen dem Blutbild seiner Liebe und den Blutstropfen auf der Gralslanze. Er ahnt unbewußt, daß es hier eine Verbindung gibt, obschon er sie nicht versteht“ (ebd., S. 155), obgleich der Text keine Indizien für diese ‚Ahnung‘ der Figur Parzival vergibt. – Michael Waltenberger: Hermeneutik des Verdacht-Seins. Über den interpretativen Zugang zu mittelalterlichen Erzählwelten. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 49 (2002), S. 156–170, hat die Blutstropfenepisode und Bumkes Monographie zum Anlass genommen, die Verhältnisbestimmung von Text und Kontext(wissen) in der mediävistischen Literaturwissenschaft zu reflektieren. Vgl. weiterhin auch Katharina Mertens Fleury: Zur Poetik von *ratio* und *experientia* in der Blutstropfenszene im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. In: Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Blaubeurer Kolloquium 2006. Hrsg. von Klaus Ridder. Berlin 2008 (Wolframstudien XX), S. 73–94.

53 Bumke, Blutstropfen, S. 103.

54 Ebd.

55 Zum *raptus* vgl. Haug, Das dunkle Licht, S. 284.

zuleiten, soll hier anhand zweier zentraler Beispiele, nämlich anhand der ‚Ästhetik‘, die auf Grundlage des Römerbriefes in Augustins *De vera religione* entwickelt wird (Kap. V.1.3), und anhand der mittelalterlichen Rezeption des *Corpus Dionysiacum* (Kap. V.1.4), die Möglichkeit einer solchen anagogischen Erkenntnis in ihrem Kontext analysiert werden. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass die oben referierte Vorstellung von einem in der Anschauung des Schönen begründeten, geradezu automatisierten *raptus* in der Theologie nicht – zumindest nicht in dieser Einfachheit und Unmittelbarkeit – anzutreffen ist.

V.1.3 *aisthesis* und *anagogé*: Die Notwendigkeit der Anrufung bei Augustinus

Tatsächlich gibt es bereits in Augustins relativ früh anzusetzender Schrift *De vera religione* (389–391 u.Z.),⁵⁶ welche hier bereits vielfach herangezogen worden ist, einen Passus, der Bumkes Auffassung zu stützen scheint. Wenn man, wie es seit de Bruyne und Perpeet vielfach geschehen ist, Augustinus als einen ‚Ästhetiker‘ auffassen möchte, so ist vielleicht dieser in der germanistisch-mediävistischen Forschung im Ganzen nicht stark beachtete Traktat „Über die wahre Religion“ (neben den großformatigen, späteren *De trinitate libri XV*; ca. 399–419 u.Z.) derjenige, welcher am ehesten eine konsistente und kohärente Auseinandersetzung mit Fragen der *aisthesis* darstellt. Die Frage nach der wahren Religion ist hier – wie auch in *De trinitate* – zugleich verknüpft mit der Frage nach der Erkenntnis derselben einerseits und der Abgrenzung zu heidnischen Religionen andererseits, wobei Erkenntnis der wahren Religion dieser Art gleichbedeutend wird mit der Erkenntnis des wahren Gottes und – tautologisch präzise – der göttlichen Wahrheit. Insofern heidnische Religionen hier vor allem auch die Form von Götzendienst und Pantheismus annehmen, in welchen menschliche Erzeugnisse, Tiere, Tote, Dämonen, Elemente, Himmelskörper, das organische Leben, welches Bäume belebt, oder die weise, vernünftige Seele des Menschen verehrt werden,⁵⁷ bietet der Traktat – sich hiervon distanzierend – eine Diskussion der Erkenntnisfähigkeit des wahren Gottes *durch* die Kreatur und *jenseits* der Kreatur. In diesem Zusammenhang findet sich ein Passus, welcher sich wie die Bestätigung der bei Bumke dargestellten Erkenntnisstufen liest:

⁵⁶ Die Entstehungszeiten werden angegeben nach Flasch, Augustin, S. 468–473.

⁵⁷ Augustinus: *De vera religione* LV.108.295: *Non sit nobis religio in phantasmatis nostris* [...]. 296: *Non sit nobis religio humanorum operum cultus* [...]. *Non sit nobis religio cultus bestiarum* [...]. *Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum* [...] 297: *Non sit nobis religio cultus daemonum* [...]. 298: *Non sit nobis religio terrarum cultus et aquarum* [...]. *Non sit nobis religio etiam purioris aeris et serenioris cultus* [...]. 299: *Non sit nobis religio cultus corporum aethereorum atque caelestium* [...]. 300: *Non sit nobis religio cultus illius vitae qua dicuntur arbores vivere* [...]. 301: *Non sit nobis religio vel ipsa perfecta et sapiens anima rationalis* [...].

Ergo ipsis carnalibus formis quibus detinemur nitendum est ad eas cognoscendas quas caro non nuntiat; es enim carnales voco quae per carnem sentiri queunt, id est per oculos, per aures ceterosque corporis sensus. His ergo carnalibus vel corporalibus formis inhaerere amore pueros necesse est; adulescentes vero prope necesse est; hinc iam procedente aetate non est necesse.

(Augustinus: De vera religione XXV.46.124)⁵⁸

Allerdings ist dieser Passus in *De vera religione* in eine weitläufige Argumentationslinie eingebunden, welche geradezu das Gegenteil einer Aufstiegsästhetik von der Kreatur zum Schöpfer darstellt. Die Abgrenzung fällt umso schärfer aus, als die Erkenntnis Gottes in der Kreatur die Gefahr der Verwechslung der Kreatur mit dem Kreator birgt und damit zugleich einen häretischen Fallstrick. Der zitierte Abschnitt steht im Kontext von Ausführungen zu der Frage, wie der intellektuelle Sprung aus der Fessel der fleischlichen Formen überhaupt zu bewerkstelligen sei, um anschließend in denselben fleischlichen Formen, die das erkennende Subjekt konstant gefangen nehmen, eine Anleitung zur Erkenntnis dessen zu erhalten, was jenseits der fleischlichen Formen liegt. In *De vera religione* ist dieser Urgrund jeden Erkennens die *auctoritas* einerseits und die *ratio* andererseits, welche der ästhetischen Erkenntnis vorausgehen muss. Sie sind für Augustinus das ‚Heilmittel‘ (*medicina*), welches aus dem Gefangensein in der Kreatur herausführt: *auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem, ratio ad intellectum cognitionemque perducit* (Augustinus: De vera religione XXIV.45.122; Übers. [Thimme]: „Die Autorität verlangt Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor. Die Vernunft führt zur Einsicht und Erkenntnis.“). Hieraus resultiert sofort ein Paradoxon, insofern mit der *auctoritas* eine Instanz zum Heil ruft, welche vor der Vernunft liegt und insofern nichts weiter als immanent-transitorisch sein kann. Das Kreatürliche selbst – welches in diesem Kontext bei Augustinus als ‚das Zeitliche‘ benannt ist und ein Homolog zum ‚Fleischlichen‘ darstellt – erhält hier die Aufgabe, in Form der heilsverkündenden Autorität – nicht in Form der gleichfalls kreatürlichen *aisthesis*! – sich selbst zu überwinden:

Sed qui in temporalia devenimus et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit ibi debet incumbere ut surgat.

(Augustinus: De vera religione XXIV.45.123)⁵⁹

⁵⁸ Übers. (Thimme): „So muß man sich auf dieselben fleischlichen Formen, die uns fesseln, stützen, um zur Erkenntnis derer zu gelangen, von denen das Fleisch keine Kunde geben kann. Freilich nenne ich diejenigen Formen, die durchs Fleisch, nämlich die Augen, Ohren und übrigen leiblichen Sinne, wahrgenommen werden können, fleischliche [„fleischliche“ fehlt bei Thimme; F. D. S.]. An den fleischlichen oder körperlichen Formen haften naturgemäß die Knaben, und auch bei den Jünglingen macht sich dieser Zwang mehr oder weniger noch geltend. Bei fortschreitendem Alter fällt er dann hin.“

⁵⁹ Kursivierung hier u. i. d. Übers. von mir; F. D. S. – Übers. (Thimme): „Aber da wir ins Zeitliche verschlagen sind und durch die Liebe zu ihm vom Ewigen zurückgehalten werden, muß eine zeitliche Arznei, die nicht Wissende, sondern Glaubende zum Heil ruft, den Vortritt haben – nur in zeitlicher Hinsicht, versteht sich, nicht als wäre sie von vorzüglicherer Beschaffenheit. Denn ebenda, wo jemand hingefallen ist, muß er sich auch aufstemmen, um wieder hochzukommen.“

Erst hieran schließt der oben diskutierte Passus an, in welchem es heißt, der Mensch, der glaubt, aber nicht weiß, müsse sich – von der *auctoritas* gelenkt – auf „dieselben fleischlichen Formen stützen“, die ihn fesseln. Die Ambivalenz der Erkenntnis, welche der Betrachtung der kreatürlichen – der zeitlichen oder fleischlichen – Formen entsteht, wird bei Augustinus stets präsent gehalten. Einerseits ist der ‚Aufstieg‘, der hieraus resultiert, nur ein „Wiederaufstehen“ des immer bereits gefallen Menschen, welcher Gefahr läuft, durch eben diese Formen gefesselt zu bleiben, andererseits wird eigens betont, dass diese Form der sinnlichen Erkenntnis den Knaben und Jünglingen angemessen, für die fortgeschrittenen Altersstufen jedoch nicht mehr notwendig sei (*iam procedente aetate non est necesse*; Augustinus: *De vera religione* XXV.46.124). Diese Altersstufen⁶⁰ stellen aber in *De vera religione* zugleich geistliche Alterstufen dar, wie im Anschluss ausgeführt wird. Die Lebensalter *infantia*, *pueritia*, *adolescentia*, *iuventas*, *senioritas*, *deterior aetas* werden mit den Stufen christlicher Bildung relationiert und dem Übergang vom *homo vetus* zum *homo novus* gleichgesetzt, wobei bereits auf der zweiten von insgesamt sieben Stufen, welche der *pueritia* entspricht, der „Schoß menschlicher Autorität“ zurückgelassen wird und die Vernunft „zum höchsten und unwandelbaren Gesetz“ emporsteigen soll, während die erste Stufe, die der *infantia* entspricht, Belehrung über *historia* und *exempla* beinhaltet.

Die Bindung an körperlich Wahrgenommenes, welches über die körperlichen Sinne gewonnen worden ist, ist dabei fundamental problematisch, insofern es zur Verehrung von Falschem führt, selbst wenn es sich auf die Transzendenz zu richten versucht: die Seele, so heißt es, setze an die Stelle Gottes entweder eine Seele oder einen Körper oder ihre eigenen, „aus der Körperwelt mit Hilfe körperlicher Sinne gewonnene[n] Vorstellungsbilder“ (*Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu adtracta figmenta*; *De vera religione* X.18.52; Hervorhebung von mir, F. D. S.). Die Seele kommt so also zu einer falschen Vorstellung von Gott, welcher körperlichen ‚Vorstellungsbildern‘ kategorial entzogen, allem kreatürlichen kategorial entgegengesetzt ist.⁶¹ Den Römerbrief (Rm 1,21–25) zitierend wird hieraus abgeleitet: *Non ergo creaturae potius quam creatori serviamus nec evanescamus in cogitationibus nostris, et perfecta religio est* (Augustinus: *De vera religione* X.19.53; Übers. [Thimme]: „So wol-

⁶⁰ Bumke, Blutstropfen, S. 79 f., diskutiert die Lebensalter im Anschluss an Isidor von Sevilla und mit Bezug auf Parzivals tatsächliche (nicht etwa spirituelle) Kindheit.

⁶¹ Bei Augustinus: *De vera religione* XX.40.110, heißt es: *Sed facillimum est execrari carnem, difficillimum autem non carnaliter sapere* (Übers. [Thimme]: „Wahrlich, es ist sehr leicht, das Fleisch zu verwünschen, aber sehr schwer, nicht fleischlich zu denken.“).

len wir denn nicht der Kreatur, sondern dem Schöpfer dienen und keinen eiteln⁶² Gedanken nachhängen, dann wird unsere Religion vollkommen sein.“⁶³

Die dinglich-körperlichen *pulchra* beziehungsweise *formosa*, auf welche bezogen das Augustinus-Ich der *Confessiones* (396–398 u. Z.) im Klagegestus konstatiert, dass sie es nicht zu Gott, der höchsten Schönheit (*pulchritudo*), sondern nur zurück zur Kreatur geführt haben,⁶⁴ diese immanenten *pulchra* geben auch Perceval/Parzival keine Auskunft über Gott. Denn auch die *Confessiones* müssen, um die Erkenntnis des Kreators anhand seiner Kreatur zu sichern, einen autoritativen Imperativ formulieren, der zum Erkennen erst aufruft.⁶⁵ Hier muss die Lehre über Kreatur und Krea-
tor, hier muss die sich als fleischlicher Sünder inszenierende Stimme der *auctoritas* („Ich“, Augustinus), welche selbst über eine externe, gnadenhafte *auctoritas* zur Umkehr gerufen worden ist (*Tolle et lege!*), dasjenige leisten, was die Kreatur selbst nicht zu leisten vermag.⁶⁶

62 Dass die Gedanken, die *cogitationes*, „eitel“ seien, ist hierbei jedoch eine vereindeutigende, wenngleich auch problematische Übersetzung Wilhelm Thimmes, insofern der Eindruck entstehen mag, dass es auch *cogitationes* geben könne, welche *nicht* eitel seien. Demgegenüber wäre herauszustellen, dass *cogitatio* ein Vorgang ist, welcher *per se* problematisch ist, solange er dem Irdischen verhaftet bleibt, indem er die Transzendenz vermittelt der Immanenz denkt. Eine auf die Immanenz selbst gerichtete *cogitatio*, wie sie Parzival ohne *wissenliche sin* geschieht, ist aus dieser Perspektive hochproblematisch.

63 In Augustins *De trinitate*, welche Elemente einer (rationalen und sinnengebundenen) Erkenntnistheorie noch einmal breiter aufrollt, finden sich alle genannten Elemente gleichfalls. Auch hier wird die Liebe zur Kreatur um ihrer selbst willen und das darüber geschehende Vergessen des Kreators ausdrücklich abgelehnt: *Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat sed corrumpit fruentem* (Augustinus: *De trinitate* IX.8.13; Übers. [Schmaus]: „Begehrlichkeit liegt nämlich dann vor, wenn das Geschöpf um seinetwillen geliebt wird. Dann hilft es nicht dem, der es gebraucht, sondern verdirbt den, der genießt.“).

64 Augustinus: *Confessiones* X.27.38: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inrueram.* – Übers. (Flasch, Mojsisch): „Spät erst habe ich dich geliebt, du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät erst hab ich dich geliebt. Sieh, du warst innen, ich war draußen. Dort habe ich dich gesucht. Gestaltlos [*deformis* = hässlich, F. D. S.] stürzte ich mich in die Gestaltenpracht [*in ista formosa* = in diese schönen Dinge, F. D. S.], die du gemacht hast.“ – Vgl. hierzu schon Kap. II.1, S. 26.

65 Augustinus: *Confessiones* IV.12.18: *Si placent corpora, deum ex illis lauda et in artificem eorum retorque amorem, ne in his, quae tibi placent, tu displiceas* – Übers. (Flasch, Mojsisch): „Wenn dir Körper gefallen, lobe Gott um ihretwillen und kehre deine Liebe dem, der sie kunstvoll gestaltete, zu, damit du nicht in dem, was dir gefällt, missfällst.“

66 Programmatisch reflektiert das Augustinus-Ich der *Confessiones* (II.3.5) seinen Schreibanlass, der ja – vor einem allwissenden Gott – nicht die Beichte sein kann, als Belehrung des Menschengeschlechtes: *Cui narro haec? Neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te.* – Übers. (Flasch, Mojsisch): „Doch wem erzähle ich das? Dir fürwahr nicht, mein Gott, aber vor dir erzähle ich das meinem Geschlecht, dem Menschengeschlecht, mag auch nur ein Bruchteil davon auf diese meine Schrift stoßen! Und wozu das? Damit wir, ich und jeder, der das liest, bedenken, aus welcher Tiefe man zu dir rufen darf.“

Auch in den fünfzehn Büchern *De trinitate* ist es diese autoritative Stimme Augustins, die die Lesenden in einem ‚Aufstieg‘ zur Erkenntnis des trinitarischen Gottes anleitet, welcher jedoch in sich immer ein unabgeschlossener Versuch bleiben muss.⁶⁷ Einerseits ist diese Art des *ascensus* in *De trinitate* nicht mehr von der Stimme der Autorität zu trennen und nur vermittels zirkelnder, Ahnungen und Annäherungen an die Transzendenz vermittelnder Absetzungsbewegungen von der Immanenz zu erlangen; andererseits ist der ‚Aufstieg‘ zugleich eine Wendung ins Innere, in die eigene, von Gott stammende, Gott entfernt ähnelnde und der körperlichen Welt unähnliche *mens*. Diese ins Innere gerichtete Bewegung, darauf hat Johannes Kreuzer hingewiesen, wird in die Formel *introrsum ascendere* (Augustinus: *De trinitate* XII.15.25; „nach innen aufsteigen“) gebracht.⁶⁸ Die im Inneren angestrebte Schau Gottes wird dabei als Prozess einer fortschreitenden Ablösung von der körperlichen Welt und vom körperlichen Denken formatiert. So heißt es in Hinblick auf die Erkenntnis Gottes als Trinität schon in Buch VI: *Qui uidet hoc el ex parte uel per speculum et in aenigmate* [I Cor 13,12] *gaudeat cognoscens deum et sicut deum honoret et gratias agat; qui autem non uidet tendat per pietatem ad uidendum, non per caecitatem ad calumniandum* (Augustinus: *De trinitate* VI.10.12; Übers. [Schmaus]: „Wer dies stückweise durch einen Spiegel und in Rätseln sieht, freue sich, daß er Gott erkennt, ehre ihn als Gott und sage Dank! Wer es nicht zu sehen vermag, der strebe durch Frömmigkeit zum Sehen, nicht jage er in Verblendung nörgelnden Einwendungen nach!“). Es ist das schrittweise Durchschreiten und langsame Sich-Entfernen von der Uneigentlichkeit des arkan bleibenden Spiegelbildes und des allegorischen Rätsels, in welchem man die Dreieinigkeit Gottes nur

⁶⁷ Die – in Hinblick auf die Erkenntnis der Trinität *en passant* entwickelte – Erkenntnistheorie in *De trinitate* darf sicherlich für die maßgebliche des christlichen Westeuropa gehalten werden. Zu ihrem Einfluss vgl. bspw. Studer, Augustins *De Trinitate*, S. 15–22, der für das 12. Jh. eine Verbreitung und Wirkung des Textes, von dem mehr als 300 Handschriften existieren (vgl. ebd., S. 16), selbst bis in entlegene, kleine Klöster nachzeichnet. Während die Trinitätslehre im engeren Sinne – gerade in Hinblick auf die verwendeten Kategorien und die neuauflammende Rezeption des aristotelischen Textkorpus – im Mittelalter anhaltenden Diskussionen ausgesetzt war, ist die in ihrem Kielwasser entstandene Kognitions- und Erkenntnistheorie von *De trinitate* vielleicht genau derjenige Bestandteil, der, gerade weil er verhältnismäßig unproblematisch war, ein relativ ungebrochenes Fortleben gehabt hat. – Zu *De trinitate* vgl. zudem Roland Kany: Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De trinitate‘. Tübingen 2007 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22). – Johannes Brachtendorf: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate‘. Hamburg 2000 (Paradeigmata 19), kommt – soweit ich sehe – auf die hier in Rede stehende Funktion der *auctoritas* nicht zu sprechen, was nicht zuletzt einerseits dem Umstand geschuldet sein mag, dass seine Studie einen grundlegend anderen Fokus setzt. Andererseits ist die *auctoritas* in *De trinitate* eher implizit vorhanden; explizit wird das Konzept vor allem in *De vera religione* gemacht. – Es sei angemerkt, dass alle drei – Kany, Studer und Brachtendorf – *De trinitate* aus explizit katholischer Sicht behandeln. Der in der vorliegenden Studie zugrundeliegende diskurshistorische und mithin konstruktivistische Ansatz ist den Spezialstudien entsprechend fremd und wird ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht.

⁶⁸ Kreuzer, *De trinitate*, S. XXXIX. – Vgl. zudem Augustinus: *De trinitate* XIV.3.5.

ahnen kann, welches die Bücher VIII bis XV als textgewordenen *ascensus* anzuleiten versuchen und auf welches sie insistierend immer wieder zurückkommen (bspw. Augustinus: *De trinitate* XV.2.3). Die schriftgestützte Aufstiegsbewegung bietet einen Weg, auf dem die lesend Nachvollziehenden Schritt für Schritt einer Erkenntnis näherkommen, die mit körperlichem Denken und körperlichen Sprachzeichen letztlich gar nicht herbeizuführen ist, sondern nur in deren Überwindung. Das Ziel, die Trinität zu verstehen, wird immer wieder avisiert, es werden immer wieder neue, immanente Trinitätsanalogien durchgespielt, die Schritt für Schritt über Analogien in der Körperwelt die Trinität verständlich machen sollen, nur um sie in letzter Konsequenz immer und immer wieder als inadäquat und eben körperlich abzuweisen. Die Erkenntnis, die – von der endzeitlichen Gottesschau abgesehen – ausbleiben muss, ist nicht zuletzt auch an den Willen des Suchenden gebunden, zu finden.⁶⁹

Das letzte Buch aus *De trinitate* (Buch XV) bietet – vor dem entscheidenden, aber letztlich nicht vollziehbaren Schritt hin zur Trinität⁷⁰ – schließlich eine Rückschau auf die vorangehenden Bücher, in welcher dieses Prinzip der schrittweisen und mühsamen, sich selbst bespiegelnden, ver- und enträtselnden Erkenntnis explizit gemacht wird, welche nur durch die fortwährende Anleitung der Lesenden erreicht wird, die der Text selbst bietet. *De trinitate* setzt seinen impliziten Leser einer rekursiven Schleife der Selbstbeobachtung und Ablösung von dieser Selbstbeobachtung aus, die immer weiter und potentiell infinit fortzusetzen ist. Hier ist wiederholt die Rede davon, dass der Leser in der Immanenz „geübt“ (*exerceretur*) werden solle (Augustinus: *De trinitate* XV.3.5);⁷¹ es wird das achte Buch als Beginn jenes ‚Aufsteigens ins Innere‘ markiert, in welchem das, worum es eigentlich geht, nämlich das unaussprechliche Geheimnis des dreieinigen Gottes, im Uneigentlichen (nämlich: in der Immanenz) implizit zu „erscheinen“ be-

⁶⁹ Vgl. Augustinus: *De trinitate* XI.6.10.

⁷⁰ Dass diese auf die Trinität zuführende Suchbewegung im Ganzen nicht an ihr selbstgestecktes Ziel führt, sondern dieses Ziel konstitutiv verfehlen muss, ist bereits festgestellt worden. So schreibt bspw. Studer, Augustins *De trinitate*, S. 47: „Aber er [= Augustinus; F. D. S.] hält weiterhin daran fest, dass niemand die Trinität begreifen kann. Diese Erkenntnis führte ihn zu einem ‚glänzenden Scheitern‘, zur Freude daran, entdeckt zu haben, wie unbegreiflich das ist, was er gesucht hat. In der Konklusion hebt Kany [= Kany, Augustins Trinitätsdenken; F. D. S.] etwas Wesentliches von *De Trinitate* hervor. Für Augustinus bleibt die *Trinitas quae est unus Deus* ein Geheimnis, das kein in dieser Zeit lebender Mensch verstehen kann.“

⁷¹ Zur *exercitatio* vgl. bspw. die Einführung von Studer, Augustins *De trinitate*, hier bes. S. 68–73. Gegenüber Studer möchte ich hier besonders die – in *De trinitate* implizit bleibende – Bedeutung der schriftvermittelten *exercitatio* betonen, die dem Suchenden ein Skript bereitstellen will, entlang dessen seine Erkenntnisbewegung geübt wird. Während Studer – ganz im Sinne der expliziten Verweise in *De trinitate* – die Bedeutung einer Schrifthermeneutik auf die Heilige Schrift selbst beschränkt, soll hier die Rolle der ‚sekundären‘ *auctoritas* betont werden, welche *De trinitate* selbst darstellt, indem es eine Exegese bereitstellt und zwischen dem Suchenden, der Heiligen Schrift und der Immanenz als vermittelnde Instanz fungiert.

gonnen hat.⁷² Es geht, so heißt es explizit, um die geführte Einübung einer Einsicht im Niederen, die jedoch wieder zurückgelassen werden muss:⁷³

Et ecce iam quantum necesse fuerat aut forte plus quam necesse fuerat exercitata in inferioribus intellegentia ad summam trinitatem quae deus est conspiciendam nos erigere uolumus ne ualemus.
(Augustinus: De trinitate XV.6.10)⁷⁴

Der ‚Aufstieg ins Innere‘ (*introrsum ascendere*), der von der Immanenz ausgehende *ascensus*, ist hier – ganz entgegen dem scheinbaren ‚ästhetischen‘ Automatismus, für den man Augustinus so gerne in Anspruch genommen hat – das genaue Gegenteil zu einem ästhetischen *raptus*,⁷⁵ zum „plötzlichen Einbruch der Ekstasis“⁷⁶ durch Anschauung der Kreatur in die Immanenz, überhaupt zu einem sich ohne weiteres Zutun einstellenden ‚*ascensus*‘, der von der Kreatur umstandslos zum Kreator gelangt. Insofern ist Walter Haugs Urteil zuzustimmen, das dieser in Hinblick auf eine ‚Ästhetik‘ formuliert hat, die implizit immer schon von diesem *ascensus* her gedacht erscheinen muss:

Was eine relativ eigenständige Ästhetik anbelangt, so ist von hier aus – und mit nochmals einem Blick auf Augustinus – grundsätzlich festzuhalten, daß die Betonung der ontologischen Differenz ihr den Boden entzieht, während die Betonung der Ähnlichkeit ihr einen Spielraum, freilich einen

72 Augustinus: De trinitate XV.6.10: *Si enim recolamus ubi nostro intellectui coeperit in his libris trinitas apparere, octauus occurrit* (Übers. [Kreuzer]: „Wenn wir uns nämlich erinnern, wo unsere Vernunft in diesen Büchern die Dreieinheit aufzuleuchten begann, so begegnet uns das achte Buch.“). Kurz darauf: *Sed ubi uentum est ad caritatem quae in sancta scriptura deus dicta est eluxit paululum trinitas, id est amans et quod amatur et amor* (Übers. [Kreuzer]: „Als wir aber zu der Liebe kamen, die in der Heiligen Schrift Gott genannt wird, leuchtete ein wenig eine Dreieinheit auf, die Dreieinheit des Liebenden, des Geliebten und der Liebe.“).

73 Die Gesamtfaktur der fünfzehn Bücher *De trinitate*, welche die Augustinus-Forschung mithin als Effekt mangelnder kompositorischer Kohärenz hat verstehen wollen, kann in ihrer kreisenden, repetitiven, sich selbst bespiegelnden, rekursiven Struktur als textgewordene Umsetzung des Delphischen Rufes (*cognosce te ipsum*), als an die Lesenden gerichtete, medial gebundene ‚*exercitatio animi*‘ verstanden werden, durch welche der allgemeine Zustand des ‚*se nosse*‘ in die Tätigkeit des ‚*se cogitare*‘ überführt wird. Vgl. hierzu Fabian David Scheidel: Wahrheit und Gewohnheit. Zur Konventionalisierung des Nicht-Konventionellen bei Augustinus (*De trinitate libri XV*), Thomasin von Zerklære (*Der welsche Gast*) und Georg Philipp Harsdörffer (*Frauenzimmer Gesprächspiele*). In: Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen, Monika Schausten. Berlin 2021 (Beihefte zur ZfdPh 20), S. 179–219.

74 Übers. (Kreuzer): „Und siehe, auch jetzt, wo wir schon, wie es notwendig war, oder vielleicht mehr als notwendig war, die Einsicht im Bereich des Niederen eingeübt haben, haben wir weder den Willen noch das Vermögen, uns zur Schau der höchsten Dreieinheit, die Gott ist, emporzurecken.“

75 In Bezug auf spätere Dichtung vgl. bspw. Thomas Leinkauf: Der neuplatonische Begriff des ‚Schönen‘ im Kontext von Kunst- und Dichtungstheorie der Renaissance. In: Neuplatonismus und Ästhetik. zur Transformationsgeschichte des Schönen. Hrsg. von Verena Olejniczak Lobsien. Berlin et al. 2007 (Transformationen der Antike 2), S. 85–116, hier bspw. S. 103.

76 Haug, Gab es eine mittelalterliche Ästhetik, S. 255.

immer wieder diskussionsträchtigen Spielraum eröffnen kann. [...] Von der christlichen Position aus wird man bei allen Anlehnungen an das Stufenschema letztlich auf die absolute Differenz stoßen. Die Gnade als ihr Signum wird für eine platonisch-christliche Ästhetik immer ein Problem bleiben.⁷⁷

Ergänzend zu Haug ist zudem die immer wieder eingespielte Instanz der *auctoritas*, welche die Vermittlung christlicher Lehre und Glaubensinhalte leistet, hervorzuheben.

V.1.4 Die schweigende Schönheit der Welt: ‚Erleuchtung‘ als Voraussetzung gelingender *aisthesis* bei Hugo von Sankt Viktor und Johannes Scotus Eriugena

Auch die Rezeption der Licht- und Schönheitstheologie des *Corpus Dionysiacum*, welche in der Forschung im Anschluss an Rosario Assuntos *Theorie des Schönen im Mittelalter* immer wieder als Zeugin für eine anagogische *raptus*-Ästhetik in Anschlag gebracht worden ist, verläuft in diesen Bahnen.⁷⁸ Wie bei Augustinus gibt es auch in den sogenannten *Expositiones in hierarchiam coelesti* des Hugo von St. Viktor eine auf der Kreatur gründende Erkenntnisfähigkeit, die – in letzter Konsequenz – anagogisch zu nennen ist. Wie bei Augustinus jedoch bedarf sie auch hier zunächst der Vermittlung durch eine autoritative Instanz, welche ihre Zeichenhaftigkeit überhaupt erst transparent werden lässt. Die *anagogé* (ἀναγωγή) ist auch hier keinesfalls ein Automatismus, wie es etwa in einer Formulierung aus Umberto Ecos einflussreicher Monographie *Kunst und Schönheit im Mittelalter* den Anschein hat: „Man braucht also die Augen nur den sichtbaren Schönheiten der Welt zuzuwenden, um die ungeheure theophanische Harmonie zu schauen, die von den primordialen Ursachen und den göttlichen Personen kündet.“⁷⁹ Die *anagogé*, so sie denn erreicht wird, hängt auch nicht etwa, wie es sich hier leicht (miss)verstehen lässt, an den *pulchra* der Welt (also den Blumen, den Frauen etc.), sondern an der *pulchritudo* jedweder Kreatur.⁸⁰ Die Forschung – zumindest die germanistische Mediävistik – ist hier nicht unwesentlich durch das kurze, in Assuntos *Theorie des Schönen im Mittelalter* als Anhang beigegebene, von einer charakteristischen und suggestiven Auswahl geprägte Belegstellen-Florilegium gelenkt worden, wenn sie bisweilen

⁷⁷ Ebd., S. 256. – Haug, *Das dunkle Licht*, S. 280, formuliert in Hinblick auf die *Expositiones* des Johannes Scotus Eriugena zu den *Himmlischen Hierarchien*: „Die Erkenntnis der Gattung und Art aller Dinge, die Einsicht in ihre Schönheit und ihr Gutsein, führen zur Ursache dieser Ordnung, zu Gott zurück. Deshalb ist alles, was ist, ein großes Licht, in dem das Intelligible in den Dingen zur Erscheinung kommt. Aber wohlgemerkt: Vernunft und Gnade müssen dabei zusammenwirken, d. h., im Erkenntnisprozess wird die Differenz im christlichen Sinne festgehalten.“

⁷⁸ In diesem Kontext diskutiert sie kritisch auch Haug, *Gab es eine mittelalterliche Ästhetik?*, S. 259–262.

⁷⁹ Eco, *Kunst und Schönheit*, S. 91.

⁸⁰ Auch Andreas Speer, *Kunst und Schönheit*, S. 946 und zu Hugo von St. Viktor bes. S. 960, geht von einer anagogischen Führung vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von der Schönheit des Sichtbaren zur Schönheit des Unsichtbaren aus.

eine unmittelbar-theophane Verbindung zwischen den schönen Dingen und dem Schöpfer gezogen hat. Aus diesem Grund sei der entsprechende, vielzitierte Passus aus Hugos von St. Viktor *Expositiones* hier nach Assunto und mit seiner suggestiven Überschrift wiedergegeben:

Die sichtbare Schönheit als Abbild der unsichtbaren

... *non potest noster animus ad invisibilium ipsorum veritatem ascendere, nisi per visibilium considerationem eruditus, ita videlicet, ut arbitretur visibiles formas esse imaginationes invisibilis pulchritudinis. Quia enim in formis rerum visibilium pulchritudo earumdem consistit, congrue ex formis visibilibus invisibilem pulchritudinem demonstrari decet, quoniam visibilis pulchritudo invisibilis pulchritudo imago est.*

(Expositio in hierarchiam ...)

... unsere Seele kann nicht direkt zur Wahrheit des Unsichtbaren aufsteigen, es sei denn, sie wäre durch die Betrachtung des Sichtbaren geschult und zwar so, daß sie in den sichtbaren Formen Sinnbilder der unsichtbaren Schönheit erkennt. Da nun aber die Schönheit der sichtbaren Dinge in ihren Formen gegeben ist, läßt sich entsprechend aus den sichtbaren Formen die unsichtbare Schönheit beweisen, weil die sichtbare Schönheit ein Abbild der unsichtbaren Schönheit ist.⁸¹

Derart isoliert – und mit den wenigen anderen bei Assunto zitierten Stellen kombiniert – läßt sich freilich leicht eine unkomplizierte anagogische Ästhetik ableiten.⁸² Im Prolog zu den *Expositiones* des Hugo von St. Viktor finden sich indessen ganz wesentliche Zwischenschritte eingezogen, welche die *anagogé* nicht mehr so unmittelbar und einfach erscheinen lassen, wie sie im Anschluss an die bei Assunto und Eco entwickelte Ästhetik oft verstanden worden ist.⁸³ Wenngleich es bei Hugo tatsächlich heißt: *Visibilis pulchritudo invisibilis pulchritudinis imago est*, so ist die wesentliche Differenz, welche den direkten ‚ästhetischen‘ *ascensus* ausschließt, dass hier nicht unmittelbar vom ‚schönen Sichtbaren‘ auf die Schönheit Gottes geschlossen wird, sondern von der

⁸¹ Assunto, *Theorie des Schönen*, S. 201. – Assunto zitiert Hugos von St. Viktor *Expositiones in hierarchiam caelestem* nach: PL 175,949A–B. In der hier zitierten Ausgabe des *Corpus christianorum* findet sich die entsprechende Stelle S. 435, Z. 640–646. Statt *demonstrari decet* (bei Assunto) liest die jüngere Ausgabe *demonstrari dicit*.

⁸² Einen Beitrag zu den Schriften Hugos von St. Viktor, in welchem Ästhetik im Sinne von *aisthesis* behandelt wird, liefert Ralf M. W. Stammler: Die Theorie der Sinneswahrnehmung bei Hugo von Sankt Viktor und Bernhard von Clairvaux. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004), S. 687–706, zu Hugo von St. Viktor hier besonders S. 688–701. – Zum Zusammenhang zwischen den Sakramenten und Erkenntnistheorie bei Hugo von St. Viktor vgl. zudem: Claus Blessing: *Sacramenta in quibus principaliter salus constat. Taufe, Firmung und Eucharistie bei Hugo von St. Viktor*. Wien/Münster 2017 (*Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie* 8), S. 89–108.

⁸³ Eine umfängliche und bewundernswert detail- und kenntnisreiche Aufarbeitung des Œuvre Hugos von Sankt Viktor in Hinblick auf Schönheit findet sich bei Lenka Karfiková: ‚De esse ad pulchrum esse‘. Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor. Turnhout 1998 (*Bibliotheca Victorina* VIII). Einen systematisierenden Überblick über die entwickelten Thesen mit detailliertem Rückverweis auf die vorangegangenen Analysekapitel bieten ihre ‚Schlussbetrachtungen‘, ebd., S. 421–437.

‚Schönheit des Sichtbaren‘ aus. Es sind also nicht die *pulchra* des Diesseits, welche zu Gott führen, sondern das – bereits denkend erschlossene und daher mittelbare – Prinzip der *pulchritudo*, das intellektuell abstrahierte, im Intellekt abgelegte *apriori*-Prinzip, das von der Ordnung Gottes selbst her stammt (vgl. Augustinus: *De vera religione* XLI.77.216: *nihil enim est ordinatum quod non sit pulchrum*; Übers. [Thimme]: „denn wo Ordnung ist, da ist auch Schönheit“). Der Satz, dass „die Schönheit des Sichtbaren Abbild der Schönheit des Unsichtbaren“ sei, setzt also bereits einen geistigen, einen abstrahierenden, einen den Bruch der Erkenntnis überbrückenden Erkenntnisakt voraus und zielt keineswegs auf die visuelle Wahrnehmung des kreatürlich Schönen. Die Schönheit jedoch – das zeigt schon Augustinus in seinem ‚Lob des Wurmes‘ (Augustinus: *De vera religione* XLI.77.217)⁸⁴ – ist ein Prinzip, das demjenigen, das als kreatürlich-schön begriffen wird, unähnlich ist.

In Hugos *Expositiones* wird Erkenntnis entsprechend vielmehr – wie schon bei Augustinus (in *De vera religione* und *De trinitate*) – als mehrstufiger, anagogischer Prozess gekennzeichnet, der nicht unmittelbar oder selbstevident ist, sondern im Gegenteil der Lenkung und der Gnade bedarf.⁸⁵ Dass die Dinge und ihre Anschauung aus eigener Kraft, unmittelbar und selbstevident zu Gott führen, wird hier mit Blick auf die Zeit *ante gratiam* ausdrücklich negiert:⁸⁶

⁸⁴ Das „Lob des Wurmes“ ist zitiert in Kap. IV.3.

⁸⁵ In der Tat geht der Prolog zu den *Expositiones* von einem ‚Aufstieg‘ aus, den schon die *Ivdei* und die *Greci* – in Anlehnung an 1 Cor 1,22 – vermittle von Zeichen (*signa*) und Weisheit (*sapientia*) erreichen wollten, durch welche sie sich eine ‚Leiter‘ (*scala*) zu errichten versuchten. Da diese Weisheit jedoch eine falsche, nämlich weltliche Weisheit (*sapientia huius mundi*), sei, verfehlten sie ihr Ziel. Gott habe vielmehr die weltliche Weisheit so eingerichtet, dass die göttliche Weisheit in ihr gerade nicht gefunden werden könne: *Ideo stultam fecit Deus sapientiam huius mundi, quia in illa non potuit inueniri sapientia Dei, et monstrauit sapientiam aliam, quae stultitia uidebatur et non erat, ut uera sapientia inueniretur per eam. Predicatus est Christus crucifixus, ut humilitate ueritas quereretur* (Hvgonis Sancti Victoris *syper ierarchiam Dionisii*, I,17–21; Übers. [Marco Mattheis, Berlin]: „Gott machte die Weisheit dieser Welt deshalb so töricht, weil sich in jener nicht die Weisheit Gottes finden ließ; und er zeigte uns eine andere Weisheit, die Einfalt zu sein schien, es aber nicht war, damit die wahre Weisheit durch sie gefunden würde. Der gekreuzigte Christus wurde deshalb verkündet/gepredigt, damit die Wahrheit durch Demut gesucht würde.“). Es ist nicht die Anschauung der *species mundi*, sondern die über den Stufenweg der *Philosophia* bis zur Theologie geführte Reflexion des sichtbaren und unsichtbaren *causæ* und *substantiæ* (vgl. ebd., I,122–151). – Das Wechselspiel von *anagoge*, Ver- und Enthüllung der Wahrheit als vermittelter und indirekter Prozess in der Hermeneutik der Heiligen Schrift wird in der Auslegung des Ps.-Dionysius-Textes (vgl. ebd., II,490–516) thematisiert; ebd., II,497–500: *„Anagoge‘ enim, sicut dictum est, ascensio mentis siue eleuatio uocatur in contemplationem supernorum. „Anagogice‘ igitur, circumuelatur‘, quia ad hoc uelatur ut amplius clarescat, ob hoc tegitur ut magis appareat* (Übers. [Marco Mattheis, Berlin]: „Anagoge‘ bedeutet nämlich wie gesagt ein Aufstieg des Geistes oder eine Erhöhung zur Kontemplation des Göttlichen. Daher wird ‚anagogisch verhüllt‘. Denn genau darum verhüllt man etwas, damit es noch mehr erstrahlt, und deshalb bedeckt man etwas, damit es noch mehr erscheint.“).

⁸⁶ Schon Blessing, *Sacramenta*, S. 102, formuliert: „Damit ist sehr deutlich die Grenze des Zugangs zu Gott *ex similitudine* gezogen. Eine seinsmäßige Teilhabe an Gott ohne die Gnade der Offenbarung ist für Hugo von St. Viktor undenkbar. [...] [Der Aufstieg] führt ohne die Gnade der Offenbarung nicht zu der

Duo enim simulachra erant proposita homini, in quibus inuisibilia uidere potuisset: unum naturae et unum gratiae. Simulachrum naturae erat species huius mundi, simulachrum autem gratiae erat humanitas Verbi. Et in utroque Deus monstrabatur, sed in utroque non intelligebatur, quoniam natura quidem specie sua artificem demonstrauit, sed contemplantis oculos illuminare non potuit. Humanitas uero Saluatoris et medicina fuit ut ceci lumen reciperent, et doctrina pariter ut uidentes agnoscerent ueritatem. Lutum fecit ex sputo et liniuit oculos ceci, et lauit et uidit. Et quid postea? Deinde uidenti et nondum cognoscenti ait: ‚Ego sum‘ [= Io 4,26] et ‚Qui loquitur tecum, ipse est Filius Dei‘ [= Io 9,37]. Prius ergo illuminauit, postea demonstrauit. Natura enim demonstrare potuit, sed illuminare non potuit. Et mundus creatorem suum specie predicauit, sed intelligentiam ueritatis cordibus hominum non infudit. Per simulachra igitur naturae creator tantum significabatur, in simulachris uero gratiae presens Deus ostendebatur, quia illa operatus est ut intelligeretur esse, in istis uero operatus est ut agnosceretur presens esse.

(Hugo von St. Viktor: *Svper Ierarchiam Dionisii* I,88–105, S. 402 f.)⁸⁷

Das Grundprinzip der *aisthesis* wird also anhand der Johannes-Stellen ausgeführt: Die Erleuchtung durch die Anrufung geht dem Sichtbarwerden in der Immanenz voraus: „Zuerst hat er also erleuchtet, dann hat er gezeigt“.

Zugrunde liegt dem die sogenannte Drei-Augen-Lehre, nach welcher die menschliche Seele

von Gott drei Augen empfangen [hatte], das Auge des Fleisches (*oculus carnis*), mit dem sie die Welt und die Dinge in der Welt sehen konnte, ferner das Auge des Verstandes (*oculus rationis*), mit dem sie sich selbst und alles, was in ihr ist, erkennen konnte[,] und schließlich das Auge der Beschauung (*oculus contemplationis*), mit dem die Seele in sich selbst Gott schauen konnte. [...] Durch die Sünde nun, der die *ignorantia* folgte, tritt soviel Dunkelheit in die menschliche Seele, daß das Auge der Beschauung völlig ausgelöscht wird und nichts mehr sieht. Das Auge des Verstandes wird trüfäugig und nimmt deshalb nur noch zweifelhaft wahr; sein Licht ist neblig und kein sicheres Urteilen mehr möglich. Nur das Auge des Fleisches bleibt unversehrt. So erklärt sich

durch die Sünde verlorenen seinsmäßigen Teilhabe an Gott, welche erst durch die in der *passio Salvatoris* geschehen Erlösung wiedererlangt wird.“

87 Übers. (Marco Mattheis, Berlin): „Zwei Bilder (*simulacrum*) standen nämlich dem Menschen vor Augen, in denen er das Unsichtbare hätte sehen können. Ein Bild der Natur und eins der Gnade. Das Bild der Natur war die Gestalt dieser Welt, das Bild der Gnade hingegen war die Menschheit (*humanitas*) des Wortes. Und in beiden offenbarte sich Gott [wörtlich: „wurde gezeigt“], aber in keinem von beiden ließ sich Gott begreifen, da die Natur ihren Schöpfer durch ihre Gestalt zeigte, aber die Augen des Schauenden nicht erhellen konnte. Die Menschheit des Schöpfers war dagegen sowohl eine Medizin, damit die Blinden das Licht empfangen, als auch zugleich eine Lehre, damit die Sehenden die Wahrheit erkannten. Aus Spucke machte er Lehm und bestrich die Augen des Blinden damit, und er wusch sich und sah. Und was geschah danach? Dann sagte er dem Sehenden, der aber noch nicht erkannte: ‚Ich bin es‘ [Joh. 4,36] und ‚Wer mit Dir spricht, ist der Sohn Gottes‘ [Joh. 9,37]. Zuerst erleuchtete er (*Prius ergo illuminauit*), danach zeigte er (*postea demonstrauit*). Die Natur konnte nämlich zeigen, aber nicht die Augen öffnen. Die Welt kündigte ihren Schöpfer durch ihre Gestalt an, aber flößte nicht den Herzen der Menschen die Wahrnehmung der Wahrheit ein. Durch die Bilder der Natur also wurde der Schöpfer nur zu erkennen gegeben, in den Bildern der Gnade aber wurde er als anwesender Gott gezeigt. Denn jene Bilder [der Natur] schuf er, damit seine Existenz verstanden würde, durch diese [Bilder der Gnade] erreichte er, dass er als Anwesender erkannt wurde.“

nach Hugos Theorie, daß die Menschen leicht in den Dingen übereinstimmen, die dem Auge des Fleisches zugänglich sind. Außerdem können sie mit dem Auge des Verstandes auch noch in etwas sehen, was in ihrem Herzen und in der Welt vorgeht. Doch Gott und das Göttliche können die Menschen nicht mehr sehen, noch in affirmativ zutreffender Weise aussagen.⁸⁸

Weil der Mensch auf dem Auge der Beschauung blind ist, braucht er den Glauben, durch den allein das Göttliche in uns subsistieren kann und uns zugänglich wird. Der Glaube ist notwendiger Ersatz für das erblindete Auge der Beschauung.⁸⁹

Im Kern steht hier – unter anderen Bedingungen neu formuliert – ein Befund, der in ähnlicher Form auch schon für Augustinus zentral gewesen ist: Zwar ist die Schönheit der geschöpflichen Welt eines der beiden Zeichen, in welchem der Schöpfer offenbar ist (*Simulachrum naturae erat species huius mundi*);⁹⁰ diese Kreatur jedoch verkündet von sich aus nicht selbstständig den Schöpfer, denn: sie konnte den Schöpfer zwar zeigen (*Natura enim demonstrare potuit*), sie konnte jedoch das Auge, welches die Kreatur wahrnimmt, nicht erleuchten (*sed illuminare non potuit*).⁹¹ Es ist das andere, das Gnadenzeichen (*simulachrum gratiae*), welches erst den Hiatus der Erkenntnis schließt, nämlich der menschengewordene Gott selbst, der – fleischgeworden und mit fleischlichen Sinnen sichtbar – das Superzeichen bildet, von dem aus die Schönheit der natürlichen Immanenz erschließbar wird (*Humanitas uero Saluatoris et medicina fuit ut cecum lumen recipere, et doctrina pariter ut uidentes agnoscerent ueritatem*).⁹² Die Erleuch-

⁸⁸ Blessing, *Sacramenta*, S. 97–99.

⁸⁹ Ebd., S. 101.

⁹⁰ Zum *simulacrum* vgl. ebd., S. 103–105.

⁹¹ Während Karfiková, *De esse ad pulchrum esse*, für den vielfältigen und vieldeutigen Schönheitsbegriff in der Theologie Hugos im Ganzen zwar ebenfalls den Bruch zwischen der Immanenz und der Transzendenz sieht, betont sie meines Erachtens jedoch die bei Hugo angelegte Möglichkeit einer Anagoge zu stark und suggeriert, dass diese problemlos aus der Anschauung der ‚weltlichen Schönheit‘ zu gewinnen sei. Die hier angeführten Stellen, die die Selbstevidenz des ‚Buches der Natur‘ unwahrscheinlich machen müssen, thematisiert sie in ihrem Kapitel zu Hugos *Expositiones in Hierarchiam coelestem* (ebd., S. 175–303) soweit ich sehe nicht. Zugleich argumentiert sie erkennbar von einer ‚ästhetisch‘ geprägten Warte aus. Nicht nur zitiert sie immer wieder Edgar de Bruynes *Études d'esthétique médiévale* heran, auch schlägt sie immer wieder traditionellen Brücken bspw. zur gotischen Architektur und spricht wiederholt von Hugos „Sensibilität“ für die Dinge in der Welt. Es entsteht hierbei der Eindruck, dass die Schönheit der Kreatur, welche auf die Schönheit ihres Schöpfers verweist, mit dem Schönen (den *pulchra*) der Welt identisch ist. Wenngleich auch die *pulchra* immer wieder in den Blick rücken, so beziehen doch auch diese ihre Dignität allein aus der Schönheit die der gesamten Kreatur zugrunde liegt.

⁹² Der menschengewordene Gott ist schon in Augustins *De trinitate* das Superzeichen, von dem aus die zeichenhafte Welt dekodierbar wird. Vgl. hierzu Augustinus: *De trinitate* VII.3.5: *Quia enim homo ad beatitudinem sequi non debebat nisi deum et sentire non poterat deum, sequendo deum hominem factum sequeretur simul et quem sentire poterat et quem sequi debebat* (Übers. [Schmaus]: „Weil nämlich der Mensch, um zu seiner Seligkeit zu gelangen, nur Gott nachfolgen durfte, Gott aber nicht sehen konnte, deshalb sollte er dem menschengewordenen Gott nachfolgen, dadurch zugleich jenem nachfolgend, den er sehen konnte, und jenem, dem er nachfolgen mußte.“).

tung (des *oculus contemplationis*) durch Gott muss der Zeichenfähigkeit der Immanenz notwendig vorausgehen (*Prius ergo illuminavit, postea demonstravit*).⁹³

In der – bedeutend älteren – Genesis-Allegorese des *Periphyseon* (Johannes Scotus, 9. Jh.) findet sich dies ausbuchstabiert. Hier wird die ‚*aisthesis*‘ selbst zu Eva beziehungsweise dem ‚schönen‘ Baum der Erkenntnis, der dem Menschen verboten ist, weil dieser mit ihm nicht umgehen kann, wenn er nicht zuvor den Schöpfer selbst erkennen gelernt hat.⁹⁴ Auf dieser Grundlage wird geradezu eine ‚Anti-Ästhetik‘ formuliert. Von der Vorstellung des selbsttätigen Aufstiegs zu Gott, von *raptus*, *ascensus* und *anagogé* ist hier keine Spur. Stattdessen wird die Mahnung, dass im begehrliehen Anblicken der Frau die Ehe bereits gebrochen sei (Mt 5,28), unvermittelt über die Formel des *symbolum*, dass der einige Gott Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Kreatur sei, wieder an die Mahnung des Römerbriefes angebunden, nicht – wie die Heiden – die Kreatur dem Kreator vorzuziehen (Rm 1,25):

„Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est in corde suo.“ [Mt 5,28] Materialium siquidem superficies rerum, dum sit naturaliter pulchra, incaute et libidinose sensibus eam considerantium mortis infert occasionem. Visibilem nanque creaturam ad hoc deus condidit, ut per eam, sicut per inuisibilem, laus eius cumularetur, et cognosceretur non quid est, sed quia est, unus totius creaturae uisibilis et inuisibilis conditor [Δ dem Credo; F. D. S.]. Ideoque interdixit deus humanae naturae uisibili creatura delectari, priusquam ueniret ad perfectionem sapientiae, in qua posset deificata de rationibus rerum uisibilium cum deo disputare, nec illa mulier (carnalis uidelicet sensus) ad delectationem materialis creaturae extrinsecus consideratae ualeret attrahere. Ordo itaque diuinae legis erat primum creatorem cognoscere eiusque ineffabilem pulchritudinem, deinde creaturam rationabili sensu mentis nutibus obtemperante considerare, totamque ipsius pulchritudinem, siue interius in rationibus, siue exterius in formis sensibilibus, ad laudem creatoris referre. Hunc autem diuinae legis ordinem homo superbiendo spernens, creatoris sui amorem et cognitionem materialis creaturae exteriori pulchritudini postposuit [Δ Rm 1,25; F. D. S.].]

(Johannes Scotus: *Periphyseon* IV,4412–4432)⁹⁵

⁹³ Hier lese ich Hugo von St. Viktor gegen Stammberger, Theorie der Sinneswahrnehmung, und Blessing, Sacramenta, welche meines Erachtens beide die Erkenntnisfähigkeit durch das verbliebene *oculus carnis* zu optimistisch bewerten. Demgegenüber möchte ich dafür argumentieren, dass die prinzipielle Zeichenhaftigkeit der Welt bei Hugo von St. Viktor sehr viel weniger selbstevident ist, als es bei Stammberger und Blessing den Anschein hat.

⁹⁴ Vgl. zu der Tradition, die Eva mit der sinnlichen Wahrnehmung (*aisthesis*) und Adam mit dem Geist (*nous*) gleichsetzt, auch die bereits in Kap. III.3.1.1, III.3.1.2 u. IV.4, zitierten Stellen (Johannes Scotus, Ambrosius von Mailand).

⁹⁵ Übers. (Noack II, S. 144 f.): „Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, hat schon in seinem Herzen die Ehe gebrochen. Indem nämlich die Oberfläche der sinnenfälligen Dinge natürlicherweise schön ist, bringt sie den Sinnen derjenigen, welche sie unvorsichtig und begehrlievoll betrachten, den Anlass des Todes. Hat doch Gott die sichtbare Creatur desshalb geschaffen, um durch die ebenso wie durch die unsichtbare sein Lob zu erhöhen, und damit erkannt würde, nicht was er ist, sondern dass er der eine Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Creatur ist. Darum untersagte Gott der menschlichen Natur, sich an der sichtbaren Creatur zu ergötzen, bevor sie zur Vollendung der Weisheit gelangt wäre, worin sie vergöttlicht über die Gründe der sichtbaren Dinge sich mit Gott unterreden können. Und jenes Weib [= Eva/*aisthesis*; F. D. S.], d. h. die fleischliche Sinnlichkeit würde zur Ergötzung an der von

Letztlich mag die Rückbindung jeglicher Erkenntnis der Kreatur an die vorherige Erkenntnis des Kreators in seiner Menschwerdung, die im sichtbaren Fleisch des Gottsohnes den Spalt der Erkenntnis überbrückt, auf die an den zweifelnden Thomas gerichteten Christusworte aus Io 20,29 zurückgehen: *quia vidisti me credidisti / beati qui non viderunt et crediderunt* (Übers. [Clemens Müller]: ‚Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig, die nicht gesehen und geglaubt haben.‘). Diese formulieren implizit zugleich eine Aufgabe für die nachfolgenden Generationen von Christen, die sich auf das tradierte Zeugnis derjenigen verlassen müssen, denen – wie Thomas – die Gnade der Anschauung zuteil geworden ist. Diesen Zeugen und ihrem Zeugnis (*testamen*) muss dasjenige, was nur einmal zu schauen war und nie wieder geschaut werden kann, rückhaltlos vertrauend geglaubt werden.⁹⁶ Erst von hier aus wird die Kreatur auf den Kreator hin transparent. Das ‚Buch der Welt‘, welches Hans Blumenberg so pointiert ins Gespräch gebracht hat,⁹⁷ erweist sich damit – wie jedes andere Buch auch – als eines, das erst für denjenigen lesbar ist, der zu lesen gelernt hat. Die Erkenntnis des Zeichens geht der Erkenntnis des von ihm Bezeichneten notwendig

aussen betrachtete stofflichen Creatur den Mann, d. h. den Geist anzuziehen vermögen, wenn er die Erkenntnis des Schöpfers früher, als die der Creatur haben wollte. Es war daher die Ordnung des göttlichen Gesetzes, zuerst den Schöpfer und seine unaussprechliche Schönheit zu erkennen, dann aber die Creatur mit vernünftigen Sinn mittelst der Winke des Geistes zu betrachten und die ganze Schönheit derselben, sei es innerlich in den Gründen, sei es äusserlich in den sinnlichen Formen, auf das Lob des Schöpfers zu beziehen. Indem nun der Mensch diese Ordnung des göttlichen Gesetzes hochmütig verachtete, setzte er die Liebe seines Schöpfers und die Erkenntnis der stofflichen Creatur der äusseren Schönheit nach“ [vgl. Rm 1,25].

96 Vgl. schon Augustinus: De trinitate XV.27.49: *Sunt enim quae ita creduntur ut uideri iam omnino non possint. Non enim Christus iterum in cruce uidendus est, sed nisi hoc credatur quod ita factum atque uisum est ut futurum ac uidendum iam speretur, non peruenitur ad Christum qualis sine fine uidendus est* (Übers. [Kreuzer]: „Es gibt nämlich Dinge, die so geglaubt werden, daß sie überhaupt nie gesehen werden können. Nicht nämlich kann Christus ein zweites Mal am Kreuze geschaut werden; wenn man aber nicht glaubt, daß dies einmal geschah und gesehen wurde, und so nicht darauf hofft, ihn in der Zukunft zu sehen, gelangt man nicht zu Christus, wie er ohne Ende zu sehen ist.“). – Auch in volkssprachliche Texte wird die Differenz von Anschaubarkeit und Bezeugung vermittelt. Im *Anegenge* wird auf die Unsehbarkeit Gottes (auch für Erwählte wie etwa Moses) in der Immanenz insistiert (Vv. 2049–2052: *wir ensulen noch enmegen / des niht gelouben, / daz mit vleischlichen ougen / ie dehein man sæhe got!*); erst im Jenseits werde Gott für die Menschen schaubar (Vv. 2171–2174: *als den unser hêrre christ / wider gît der sêle / sô sehent sie in imere mêre / von gesichte ze gesichte*). Demgegenüber wird das Zeugnis der Schrift vom tatsächlichen Wandeln Gottes auf Erden als heilsmittelndes Substitut eingeführt (Vv. 2147–2154: *der elliu rehtiu buoch dâ schreip, / mit dem wil erz behaben / unde wil dar uber sagen / manic testimonium, / daz der wære gotes sun / von den selben dinge sprach, / dô er mensche hie enerde was: / daz uns michel hilfe gît!*). – Die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit göttlicher Zeichen und des Kreuzestodes Christi behandelt auch der Stricker (Nr. 12: *Die Messe*, in: Moelleken, Stricker, Bd. 2, S. 50–102, hier Vv. 31–36: *Ein tougen zeichen was so groz, / daz t̃er uns den himel uf sloz: / daz was diu marter des gotes suns. / der opfert t̃sic tougen fur uns, / do man in an daz cruce hiench, / da uns sin vater mit empfiench.*).

97 Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M. 1986.

voraus⁹⁸ und ist zudem an Glauben, Gnade, Vermittlung durch *auctoritas* und aktiv suchendes Bemühen gebunden.

An dieser Stelle ist auch die Übertragung zu einfach, die Joachim Bumke vornimmt, wenn er anhand der Figur Parzival zwar zwischen einem ‚äußeren‘ und ‚inneren Auge‘ differenziert, dabei jedoch übersieht, dass in der zeitgenössischen Theologie auch dem ‚inneren Auge‘ keine problemlose und unmittelbare Erkenntnis (Gottes, der Transzendenz etc.) möglich ist. Zwar thematisiert Bumke die ‚Erleuchtung‘ des inneren Auges explizit, suggeriert jedoch zugleich, dass diese eine Art von Automatismus sei.⁹⁹ Die *vera lux* Gottes indessen, die im menschlichen Geist das Sehen und Erkennen ermöglicht, wird – mindestens seit Augustinus – durch das Fleisch und das fleischlich gebundene Denken im Menschen gleichsam verschüttet und muss mühsam wiedergewonnen werden.

V.1.5 Verkündigung und Erleuchtung als Voraussetzung erfolgreicher *aisthesis* in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*

Ein volkssprachliches Beispiel dafür, dass die Anschauung der Immanenz nicht über eine unmittelbare *anagoge* zur Einsicht in die Transzendenz führt, bietet etwa die Jugenderzählung Jôsaphâts im *Barlaam und Josaphat*-Roman Rudolfs von Ems. Hier wird die angeschaute Kreatur dem jungen Jôsaphât einzig aufgrund göttlicher Gnade einsichtig gemacht. Nicht nur ist der Junge selbst göttlich begabt,¹⁰⁰ sondern auch der Umstand, dass Barlââm zu ihm kommt, um ihn christlich zu unterweisen, wird ausdrücklich als gnadenvolle Sendung Barlââms durch Gott ausgestaltet.¹⁰¹ Jôsaphât, der von seinem heidnischen Vater, König Avenier, in Isolation aufgezogen wird, um ihn vom Einfluss des Christentums fernzuhalten, stellt jedoch bereits die richtigen, aus der Anschauung gewonnenen Fragen:

dâ bî begunde er denken sô:
wer mit sô rîchem werde

⁹⁸ Auch hierzu bereits Augustinus: De trinitate X.1.2: *Ita etiam signum si quis audiat incognitum ueluti uerbi alicuius sonum quo quid significetur ignorat, cupit scire quidnam sit, id est sonus ille cui rei commemorandae institutus sit, ueluti audiat cum dicitur ‚temetum‘, et ignorans quid sit requirat. Iam itaque oportet ut nouerit signum esse, id est non esse inanem illam uocem sed aliquid ea significari* (Übers. [Schmaus]: „So ist es auch, wenn jemand ein unbekanntes Zeichen hört, zum Beispiel den Klang eines Wortes, dessen Bedeutung er nicht kennt: er wünscht zu wissen, was es sei, das heißt, an welchen Gegenstand zu erinnern jener Klang bestimmt sei, so wenn er etwa das Wort ‚temetum‘ hört, es nicht kennt und nachfragt, was es bedeute. Er muß also vorher schon wissen, daß es ein Zeichen ist, das heißt, daß es nicht ein leerer Laut ist, sondern daß es etwas bezeichnet.“).

⁹⁹ Vgl. Bumke, Blutstropfen, S. 37–44.

¹⁰⁰ Rudolf von Ems: *Barlaam und Josaphat*, Vv. 28,15–19: *got tet an im genâde schîn: / er sante im in daz herze sîn / des heiligen geistes güete / sô gar, daz sîn gemüete / beleip in reiner stætekeit*.

¹⁰¹ Vgl. Rudolf von Ems: *Barlaam und Josaphat*, Vv. 35,39–37,2, hier etwa: *Diz begunde erbarmen, / den got, der uns vil armen / geschuof unde werden hiez* (Vv. 35,39–36,1).

des himels und der erde
 sô gewaltic möhte sîn,
 daz der liehten sunnen schîn
 tages schîne und nahtes niht.
 in dûhte ein wunderlîch geschicht,
 wâ von diu vinster trûebe
 sich ie des nahtes hüebe
 und ie der tac wær alsô klâr
 und beidiu zît, stund unde jâr
 sô wehselliche liefen hin.
 (Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, Vv. 26,10–21)

Sind dies auch die richtigen Fragen,¹⁰² so erhält Jôsaphât jedoch weder durch die Anschauung selbst noch durch die heidnischen Lehrer die richtigen Antworten, wenn gleich ihm einer seiner Lehrer berichtet, dass die Christen an *einen got, der heizet Krist* (V. 27,23), glaubten, von dem sie sagten, *daz er der himel phlege / und daz vür alle krefte wege / sîn kraft, sîn hôhiu gotheit* (Vv. 27,25–27). Dieser erste Kontakt mit dem Christentum entzündet zwar in Jôsaphât die *minne* Gottes; erst in der Vermittlung christlicher Lehren durch den Eremiten Barlââm jedoch wird Jôsaphât Gott als waltendes Zentrum und Schöpfer von Allem, *des dû maht gesehen* (V. 51,7), offenbart.¹⁰³ Es heißt unmittelbar im Anschluss an Barlââms Lehre, dass er von der *vera lux* im Herzen erleuchtet wird:

Dô Barlââm mit wîsheit
 die lêre hâte volleseit,
 disiu mære und sînen rât
 enphie der junge Jôsaphât.
 des himelischen liehtes schîn
 erlûhte gar das herze sîn[.]
 (Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, Vv. 79,25–30)

102 Diese Fragen sind insofern die ‚richtigen‘, als sie sich inhaltlich bereits auf die Antwort richten, die wenig später das Glaubensbekenntnis (das *symbolum*) geben wird. Dies ist bei Rudolf gegenüber den Prätexten verändert. Der *Laubacher Barlaam* lässt Josaphat – ähnlich wie schon der griechische Barlaam-Roman – nach Leben, Krankheit, Alter, Leid und Tod, nicht jedoch nach dem „Herrscher des Himmels und der Erde“ fragen, wie Rudolfs Jôsaphât es tut, womit er den Wortlaut des Credo antizipiert. – Zur Bedeutung des Credo (*symbolum*) im Rahmen der Erkenntnis vgl. im Folgenden Kap. V.2.

103 Zur Funktion der menschlichen Lehre in der Heilsvermittlung vgl. in jüngerer Zeit Constanze Geisthardt: Nichts als Worte: Die Problematik sprachlicher Vermittlung von Heil in Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 101–139, hier zur Lehre Barlââms bes. S. 113–116.

Barlââm vermittelt Jôsaphât als Antwort auf alle seine Fragen eine Lehre, die zugleich eine Kurzfassung des biblischen Kanons von der Genesis bis zu der Erlösungstat der Evangelien darstellt (vgl. Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, Vv. 50,8–79,24).¹⁰⁴ Erst die *auctoritas* Barlââm, dieser Zeuge der Heiligen Schrift, ist es, die Jôsaphât auf dessen Frage hin, wie er die Herrlichkeit Gottes erkennen könne, zu einer veränderten Form der Weltanschauung aufruft, welche Jôsaphât zuvor nicht praktiziert hat, indem Barlââm ihn *expressis verbis* auffordert, in der *aisthesis* der Schöpfung die Größe des Schöpfers zu erkennen:

,in des hant ez allez stât[,]¹⁰⁵
 von dem sage mir mære
 mit dîner wîsen lère.
 war an sol mir diu gotes kraft
 sîn erkant?‘ – ‚*an der geschafft*
 sich grôziu wunder manecvalt,
 der aller pfliget sîn gewalt.
 swer wol ein hûs gemeistert hât,
 dâ prîset man des meisters rât.
 sus merke gotes wîsheit,
 diu himel und erde slôz treit.
 [...]
 gescephede alsô manicvalt
 ez besliuzet gar sîn list.
 hier merke, ob er gewaltic ist:
 ein hûs gerâtes vil verbirt,
 hât ez einen wîsen wirt:
 an dem hûsgerâete gar
 nimt man ie des wirtes war.
 ein schif kan selten rehte gân,
 ez müeze wîsen schifman hân.
Sus sol der welte geschafft
ougen dir die gotes kraft:
 des himels lieht nû lange stât,
 daz ez sich niht geselwet hât.
 sternen, mâne, sunnenglanz

104 Dass die Lehre Barlââms darauf angelegt ist, die gesamte Heilige Schrift abzubilden, die über den Genesisbericht, die Erzählung von Noah und Abraham zu Moses, Nebukadnezar und Judith fortschreitet, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Listen der Propheten-Namen eingefügt werden (vgl. Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, Vv. 62,9–63,2). In der Nacherzählung der Evangelien und der ‚Fleischwerdung‘ Gottes werden reichhaltig typologische Schriftworte (Salomon, David, Daniel, Habakuk etc.) eingearbeitet. Auf die Passage ist in jüngerer Zeit Christian Seebald: ‚Hermeneutischer Dialog‘: Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und die Lehre der *bezeichnung*. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema, Angela Schrott, Monika Unzeitig. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 285–306, hier S. 294, eingegangen.

105 Ich interpungiere hier gegen Pfeiffer, der einen Punkt setzt und so V. 154,32 an die vorangehende Rede Jôsaphâts anbindet.

sint unverwandelt unde ganz.
 diu erde niender müede phligt,
 swie grôz der berge swaere wigt.
 der brunnen ursprinc truckent niht:
 swie man elliu wazzer siht
 kêren in daz mer ir vlôz
 sîn übevrluz wirt niht sô grôz,
 daz ez iemer übergê.
 [...]

(Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, Vv. 154,32–155,35;
 Kursivierungen v. mir, F. D. S.)

Die Beobachtung, dass die geschaffene Welt ihren Lauf geht und die Frage nach der Ursache hierfür, wird hier um die Jôsaphât bislang fehlende Information ergänzt, dass ihr Funktionieren der planende Gott garantiert, der sie konzipiert hat, so wie hinter dem Kurs eines Schiffes der Steuermann und hinter dem Plan eines Hauses der *artifex* steht. Die Anschauung der Immanenz wird also auf deren Wohleingerichtetheit und auf den Urgrund dieser Wohleinrichtung hin semantisiert.¹⁰⁶

Es kann jedoch vermerkt werden, dass auch hier, wo die Wohleinrichtung der Kreatur und *omnipotentia* des Kreators so extensiv als Weg zur Gotteserkenntnis auserzählt werden, die – im modernen Wortsinn – ‚ästhetische‘ *Schönheit* der Immanenz nicht thematisch wird. Es geht hier weder um schöne menschliche Körper oder Kunstwerke, noch um schöne Natur, Farben oder dergleichen mehr, wie sie die traditionelle ‚Ästhetik‘ nach de Bruyne, Assunto, Perpeet und Eco stets als Anlass einer Erkenntnis durch Anschauung in Anschlag gebracht hat (vgl. hier Kap. II.1).¹⁰⁷

106 Zur Funktionsweise dieser Weltsemantisierung vgl. Scheidel, Wahrheit und Gewohnheit.

107 Niklaus Largier: Spekulative Sinnlichkeit. Kontemplation und Spekulation im Mittelalter. Zürich 2018 (Mediävistische Perspektiven 7), S. 39–44, hat jüngst auf eine analoge Stelle im fünfzigsten Kapitel der *Vita* Heinrich Seuses verwiesen, wo – ausgehend von einer Paulus-Stelle (Rm 1,20) – eine Lehre der Anschauung der *schönen* Welt entwickelt wird (*Lûg ûber dich und umb dich in dú vier ende der welt, wie wit, wie hoh der schön himel ist in sinem schnellen lof [...]. Ach zarter got, bist du in diner creatur als minneklich, owe, wie bist du denn in dir selb so gar schön und minneklich!*; zitiert nach: Heinrich Seuse: Deutsche Schriften, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907 [Nachdruck: Frankfurt a. M. 1961], S. 172, Z. 8–23). Diese Lehre funktioniert ganz ähnlich wie die Lehre Barlaams für Jôsaphât, hat jedoch einen umgekehrten Anlass: Während Jôsaphât die Immanenz als Anlass für Fragen erfährt, die er selbst nicht beantworten kann und deren Antwort Gott wäre, sucht die (nun bereits *wolgeüptit*) *geischlichú tohter* Gott und erhält als Medium ihrer Suche die Kreatur anempfohlen, in der die Allmacht des Kreators anschaubar wird, der selbst jedoch unanschaubar bleibt (vgl. Bihlmeyer, S. 172, Z. 1–6). Die Lehre des Dieners stellt dabei ganz besonders auf die Differenz ab: Wenn die Schöpfung bereits schön zu nennen ist, wie schön muss dann der Schöpfer ‚in sich selbst‘, also jenseits aller Immanenz, erst sein! Festzuhalten bleibt, dass auch hier der Akt der Belehrung das zentrale Element ist und keine automatisierte *anagogé* zugrunde gelegt wird, da der Diener der *tohter* die Anschaubarkeit der Herrlichkeit des Schöpfers in der Schöpfung erst in einer Ausdeutung der Paulusstelle erschließen muss. Gleichwohl berichtet der Diener hier von den heidnischen Philosophen Aristoteles, der

V.1.6 Fazit: Warum Parzival nicht erkennt, was er sieht

Vom skizzierten diskursiven Zusammenhang aus, der zwar Anschauung und Gotteserkenntnis in eine Verbindung bringt, diese jedoch nicht im Sinne eines anagogischen *raptus* stiftet, ist Bumkes Aussage, dass der Erkenntnisprozess „im psychologischen Schrifttum des 12. Jahrhunderts“ „mit der sinnlichen Wahrnehmung“¹⁰⁸ beginne, zu revidieren und auch die (prinzipiell ja zutreffende) Aussage: „In der Schönheit der geschaffenen Welt offenbart sich die Schöpferherrlichkeit Gottes“,¹⁰⁹ ist mit der gebotenen Differenzierung zu sehen: Die Einsicht in die Schönheit der geschaffenen Welt bedarf zunächst der Offenbarung des Wortes und des Wissens um sie, der Gnade und der Führung, um wiederum zeichenhaft die Schöpferherrlichkeit offenbaren zu können, welche die Kreatur gerade nicht von sich aus preisgibt. Der Erkenntnisprozess beginnt nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung, sondern er beginnt mit dem autoritativen Appell, mit der belehrenden Anrufung an das Subjekt, welche Voraussetzung dafür ist, die sinnliche Wahrnehmung in ein Verhältnis zur Transzendenz zu bringen, weil das sinnlich Wahrgenommene nicht von sich aus auf seinen Urheber verweist.¹¹⁰ Wenn überhaupt führt die Immanenz zu den richtigen Fragen, die auch die ‚heidnischen‘ Philosophen umgetrieben haben, nicht jedoch zu den richtigen Antworten, die nur die Offenbarung Gottes zu stiften in der Lage ist.

Es ist nicht schwer, in Parzivals/Percevals wörtlichem Verständnis jener Lehren, welche ihm über eine Transzendenz zuteil werden, ein Analogon zum dem falschen – und gleichwohl ‚kindlichen‘ wie vorchristlichen – Verharren in den *corporeo sensu adtracta figmenta* (Augustinus: *De vera religione* X.18.51 f.), in den mithilfe körperlicher Sinne gewonnenen Vorstellungsbildern, zu identifizieren und in Parzivals *verdenken*,

insofern einen Sonderfall darstellt, als er in der Anschauung der Natur zu dem Schluss gefunden habe, dass es Gott geben müsse – ohne dass er freilich zum christlichen Bekenntnis hätte gelangen können (vgl. Bihlmeyer, S. 171, Z. 6–24). Den Schluss des Aristoteles kann Jôsaphât nicht eigenständig ziehen.

108 Bumke, Blutstropfen, S. 103 – Die Kapitelüberschrift ist angelehnt an Haug, Warum versteht Parzival nicht?.

109 Ebd., S. 46.

110 Interessanterweise fehlt diese Unmittelbarkeit bereits in der platonischen *anagagé*, insofern sie – etwa im *Phaidros*-Dialog – wesentlich an das ‚Eingeweihtheitsein‘ derjenigen gebunden wird, die in der Schönheit – hier: der körperlichen Schönheit des Knaben – das höchste Schöne erkennen sollen. Das Eingeweihtheitsein, also das Philosoph-Sein, wird hierbei über das ‚Sich-Erinnern‘ der Seele modelliert, die längst weiß und – im Prozess der platonischen Seelenwanderung, wie sie etwa im *Menon* dargestellt ist – nur vergessen hat. Vgl. zur Erinnerung der Seele an die Schönheit etwa den *Phaidros* 249d (Abschnitt 30; etwa in: Platon: *Phaidros*. Hrsg. u. übers. von Wolfgang Buchwald. München 1964, hier S. 68 f.). Zur Erinnerung als Folge der Seelenwanderung im Unterschied zum Lernen vgl. etwa Platon: *Menon*. Übers. u. hrsg. von Margareta Kranz, Stuttgart 1994, 81b–87c, hier: S. 36–57. In Augustins ‚Platonismus‘ findet in der ‚Erinnerung‘ der Seele eine wesentliche Verschiebung statt, insofern auch Augustinus Mathematik und Schönheit als eine Art von Apriori der Verstandeskkräfte modelliert, dieses jedoch nicht als Seelenwanderung der unsterblichen Seele, sondern als verschüttete Erinnerung an das göttliche Prinzip der *sapientia* modelliert, also an die göttliche Herkunft der Seele.

dem Sich-in-Gedanken-Verlieren über Condwîr âmûrs, einen Vorgang zu sehen, der jener bei Augustinus zugrundeliegenden Warnung des Römerbriefes ähnelt, dass die Heiden das Geschöpf anstelle des Schöpfers verehren. Es ist – in einer Formulierung aus *De vera religione* – jedoch nicht der Fehler der Augen, dass sie nicht richtig zu sehen vermögen, sondern ein Fehler der *anima*:

Quare oculus recte, ad hoc enim factus est ut tantum valeat; sed animus perverse, cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est. Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad deum. Quaerit enim intellegere carnalia et videre spiritalia quod fieri non potest. (Augustinus: *De vera religione* XXXII.62.175)¹¹¹

Wenn ich auch im Folgenden Bumkes Analyse der Blutstropfenszene punktuell widerspreche – denn: ich möchte ihm nicht darin folgen, die Blutstropfenszene als diejenige neuralgische Szene zu betrachten, in der Parzival eine wie auch immer geartete ‚höhere Erkenntnis‘ durch Anschauung kreatürlicher Schönheit erwirbt –, so geht es mir dennoch lediglich um eine punktuelle Verschiebung und eine Ausweitung des Analysebereiches. Bumke summiert das Kernproblem von Jahrzehnten „religiöse[r] ‚Parzival‘-Interpretation aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg“, ¹¹² die von einer ‚inneren Umkehr‘ des Helden im Sinne einer *conversio* ausgegangen ist, mit den lapidaren Worten: „Man muß jedoch feststellen, daß diese neue Gesinnung sich nirgends äußert.“¹¹³ Er ersetzt dies nicht zuletzt durch seine Idee von der nichterkennenden Erkenntnis Parzivals in der Blutstropfenszene, die ich indessen in Zweifel ziehen möchte, da sich auch hierfür am Text gleichfalls keine Indizien finden lassen.

Nicht grundsätzlich in Abrede stellen möchte ich allerdings, dass es in der sogenannten Blutstropfenszene um Erkenntnis geht. Nicht grundsätzlich bezweifeln möchte ich zudem, dass es im *Parzival* um eine Art von ‚innerer Umkehr‘ geht. Die Erkenntnis seiner selbst jedoch erlangt Parzival gerade *nicht* im Rahmen der Blutstropfenszene, welche einen Zustand der Irrationalität und fehlgelaufener *aisthesis* darstellt,¹¹⁴ und eine wirkliche ‚Umkehr‘ geschieht auch nicht schon im Anschluss an die Gespräche mit Trevrizent im IX. Buch, sondern – und das soll hier im Folgenden argumentiert werden – in einem gestaffelten Erkenntnisprozess seiner über fünf Jahre dauernden Suche, welche nach der Berufung zum Gral ihr Ende mit der Rückkehr zu jener Stelle, an denen Parzival über den Blutstropfen versunken war, und dem tatsächlichen Zusammentreffen mit

¹¹¹ Übers. (Thimme): „Demnach ist das Auge in Ordnung, denn es ist nur zum Sehen geschaffen, die Seele dagegen verkehrt, denn die höchste Schönheit zu betrachten, dazu ist ihr nicht das Auge, sondern der Geist verliehen. Sie aber richtet ihren Geist auf die Körper, ihre Augen auf Gott. Denn sie möchte verstehen, was fleischlich, und sehen, was geistig ist. Das aber ist nicht möglich.“

¹¹² Vgl. Joachim Bumke: Wolfram von Eschenbach. 8. völlig neu bearbeitete Ausgabe. Stuttgart/Weimar 2004 (Sammlung Metzler 36), S. 92.

¹¹³ Ebd., S. 93.

¹¹⁴ Hasebrink, Gawans Mantel, hat Bumkes Ansatz einer kurzen wie prägnanten Kritik unterzogen, die ich im Kern teile. – Sablotny, Zeit und *âventiure*, S. 215, möchte die Blutstropfenszene allgemeiner nur mehr als „Transzendenz Erfahrung des Helden verstanden wissen“.

Condwîr âmûrs endet.¹¹⁵ Es ist dieser selbe Ort, an dem Parzival nicht nur ein zentrales aisthetisches Missverstehen zeigt, sondern vom dem aus er fünf Jahre später schließlich auch den Weg nach Munsalvæsche antritt, nachdem er seiner Frau begegnet ist, ohne diesmal von deren Schönheit geblendet zu werden (Pz 797,4–802,10).¹¹⁶

V.2 *cognosce te ipsum*: Sinnliche Wahrnehmung und Bekenntnis (ausgehend vom Beispiel Parzivals)

Genug, er kam auf den Gedanken, sich dem großen Gotte der Natur, dem Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, dessen frühere Zorn-Äußerungen schon lange über die Schönheit der Welt und das mannigfaltige Gute, das uns darin zu Teil wird, vergessen waren, unmittelbar zu nähern; der Weg dazu aber war sehr sonderbar. (Goethe: *Dichtung und Wahrheit*, Erstes Buch)

Joachim Bumke hat in seiner Monographie zu den *Blutstropfen im Schnee* die durch sinnliche Wahrnehmung gewonnene Erkenntnis Parzivals mit einem weiteren Zwischenschritt verbunden. Zwischen die Wahrnehmung der Blutstropfen, die Reflexion der körperlichen Schönheit der Condwîr âmûrs und die Gotteserkenntnis setzt Bumke – wie oben bereits nachgezeichnet – den Schritt der Selbsterkenntnis, insofern er zugrunde legt, dass „ein zentraler Gedanke der platonischen Ästhetik [sei], daß der Anblick der Schönheit des geliebten Menschen zugleich ein Akt der Selbsterkenntnis ist“.¹¹⁷ Hierfür bezieht er sich exemplarisch auf das *Didascalicon* Hugos von Sankt Viktor, dessen Anfang er zitiert, das dem Appell zur Selbsterkenntnis ebenfalls eine zentrale Stellung zuweist.¹¹⁸

Es lohnt sich, den Anfangspassus des *Didascalicon* im Ganzen zu betrachten. Er lautet:

Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit. Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat, qui ceteris similis fuit cum se prae ceteris factum esse non

¹¹⁵ Ältere Forschung hat die Umkehr im IX. Buch veranschlagt, so etwa Helmut Famira: Feirefiz, der zweier varwe was. In: *Seminar. A Journal of Germanic Studies* 22 (1986), S. 267–276, hier S. 272: „Im neunten Buch ist Parzivals Entwicklung abgeschlossen, der *zwîvel* als *des herzens nachgebûr* abgetan und überwunden.“ Entsprechend will Famira dem Bruderkampf mit Feirefiz auch keinerlei symbolische Funktion zugestehen.

¹¹⁶ Schon Klaus Ridder: Parzivals schmerzliche Erinnerung. In: *LiLi* 114 (1999), S. 21–41, hier S. 38, begreift den Befund, dass „die Blutstropfenepisode und die Wiedervereinigung des Paares [...] am selben Ort stattfinden“, als Zeichen für ihre „strukturkonstituierende Bedeutung“, welche er auf „Grundvorstellungen des Erinnerns“ bezogen sieht. Ridder sieht zuvor die Blutstropfenepisode im Kontext der topischen Minneversunkenheit; vgl. ebd., S. 31–34.

¹¹⁷ Bumke, *Blutstropfen*, S. 46.

¹¹⁸ Ebd., S. 47: „Unter allem, was erstrebenswert ist, ist das höchste die Weisheit [...]. Die Weisheit erleuchtet den Menschen, so daß er sich selbst erkennen kann‘ (*Omnium expetendorum prima est sapientia [...]. Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat*). Mit diesen Worten beginnt das ‚*Didascalicon*‘ von Hugo von St. Viktor.“

intellexit. Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quam sit indecorum agnoscit, ut extra se quidquam quaerat, cui quod ipse est, satis esse poterat. Scriptum legitur in tripode Apollinis: ‚gnothi seauton‘, id est, ‚cognosce te ipsum‘, quia nimirum homo si non originis suae immemor esset, omne quod mutabilitati obnoxium est, quam sit nihil agnosceret.

(Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon* 1.1, S. 110,4–11)¹¹⁹

Hieran schließt im *Didascalicon* eine Diskussion über die Verfasstheit der Seele an. Es ist dieser – autoritative und pagane – Ruf zur Selbsterkenntnis, welcher hier den propädeutischen Anweisungen zur Technik des rechten Studierens vorausgeht.¹²⁰ Das *Didascalicon* folgt damit nicht zuletzt jenem Erkenntnis pessimismus, der in Augustins *De trinitate libri XV* vorgeprägt ist, in welchen die Erkenntnis des Geistes (*mens*) aus sich selbst – und im Anschluss: der Dinge und Gottes durch diesen Geist – als unwahrscheinlich dargestellt wird, da der Geist sich seiner selbst so vollständig gegenwärtig sei, dass er sich – und seinen von Gott stammenden Anteil – nicht suche.¹²¹ Diese paradoxe Verfassung, in welcher der Geist einerseits ‚göttlich‘ ist, andererseits jedoch nicht in der Lage, nach sich selbst zu fragen (vgl. *De trinitate* X.4.6), wird bereits hier durch das von außen kommende Gebot, sich selbst zu erkennen, überbrückt:

utquid ergo ei [= menti; F. D. S.] praeceptum est ut se ipsa cognoscat? credo ut se cogitet et secundum naturam suam uiuat, id est ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet

119 Das *Didascalicon* wird hier und im Folgenden unter Beigabe der Übersetzung zitiert nach: Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon de studio legendi*. Studienbuch. Übers. u. eing. von Thilo Offergeld. Freiburg/Basel/Wien et al. 1997 (Fontes Christiani 27). – Übers.: „Unter allem, was erstrebenswert ist, ist das höchste die Weisheit, in der die Form des vollkommenen Guten existiert. Die Weisheit erleuchtet den Menschen, so daß er sich selbst erkennen kann – denn er war den übrigen Geschöpfen gleich, solange er nicht erkannte, daß er als ein ihnen überlegenes Wesen erschaffen wurde. Sein unsterblicher Geist aber, von der Weisheit erleuchtet, betrachtet seinen Ursprung und erkennt, wie unangemessen es für ihn ist, irgend etwas außerhalb seiner selbst zu suchen, wenn doch das, was er selber ist, ihm genug sein könnte. Auf dem Dreifuß des Apollo steht geschrieben: *Gnothi seauton* das heißt, ‚erkenne dich selbst‘. Denn in der Tat, wenn der Mensch seinen Ursprung nicht vergessen hätte, so würde er erkennen, daß alles, was der Veränderung unterworfen ist, ein Nichts ist.“ – Diese ‚sapientia‘ ist aber zugleich immer als die *sapientia Dei*, die Christus ist, zu denken. Vgl. hierzu schon Augustinus: *De magistro*, hier Kap. 11–14.

120 Im Rahmen der bereits angesprochenen Hausbaumetapher (vgl. Kap. V.1.1, S. 468) heißt es: *Debet siquidem prudens lector curare, ut, antequam spatiosa librorum volumina prosequatur, sic de singulis quae magis ad propositum suum et professionem verae fidei pertinent instructus sit, ut, quaecumque postmodum invenerit, tuto supraedificare possit* (Hugo von St. Viktor: *Didascalicon* VI.4, S. 376,9–14; Übers. [Offergeld]): „Der umsichtige Student freilich sollte dafür Sorge tragen, daß er, bevor er umfangreiche Bücher durcharbeitet, über die Einzelheiten, die für sein Vorhaben und für sein Bekenntnis des wahren Glaubens besonders wichtig sind, so gut unterrichtet ist, daß er alles, was er später vorfindet, mit Sicherheit für seinen Aufbau verwerten kann.“). Das Ziel der Studien, das Bekenntnis des wahren Glaubens, ist hier vordefiniert. Die Menge sinnvoller Studieninhalte ist entsprechend begrenzt.

121 Augustinus: *De trinitate* X.4.6: *Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est* (Übers. [Kreuzer]): „Also ist er sich als ganzer gegenwärtig, und es gibt weiter nichts zu suchen.“). Und wenig später: *Quocirca quia nec tota se quaerit mens nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit* (Übers. [Kreuzer]): „Weil daher weder der Geist als ganzer sich sucht noch irgendein Teil von ihm sich sucht, sucht sich der Geist überhaupt nicht.“).

cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.
(Augustinus: De trinitate X.5.7)¹²²

Erst der der Erkenntnis äußerliche Appell zum Erkennen (*menti praeceptum est ut se ipsa cognoscat*) lässt das Innere seiner selbst und seines Ursprungs in Gott gewahr werden und ermöglicht ihm, sich selbst zu denken (*se cogitare*). Nicht zufällig geht im *Didascalicon* die von außen kommende (und in der Inschrift des Tempels von Delphi noch heidnisch-vorchristliche) Anrufung des Subjektes der Seelenlehre voraus, ebenso wie das rechte Studieren durch den Wald der Bücher¹²³ und über den aufsteigenden Weg der sieben *artes* hinweg zu demjenigen Punkt führen soll, an welchem das Studium und die *artes* selbst zurückgelassen werden können, um zur Theologie und zu Gott zu gelangen.¹²⁴ Dies wird im *Didascalicon* in eine Metapher gefasst, auf welche bereits Bumke hingewiesen hat, nämlich als der gerade Weg durch den Wald, von welchem man beim Studium – das Ziel fest vor dem (inneren) Auge – nicht abkommen dürfe.¹²⁵ Das Ziel ist hier niemals der Weg und der Wald selbst, sondern der Wald steht nur als Hindernis zwischen dem Suchenden und Gott:

Qui sine discretione operatur, laborat quidem, sed non proficit, et quasi aerem verberans, vires inventum fundit. Aspice duos pariter silvam transeuntes, et hunc quidem per devia laborantem, illum vero recti itineris compendia legentem, pari motu cursum tendunt, sed non aequae perveniunt. Quid autem scripturam dixerim nisi silvam, cuius sententias quasi fructus quosdam dulcissimos legendo carpinus, tractando ruminamus? Qui ergo in tanta multitudine librorum legendi modum et ordinem non custodit, quasi in condensitate saltus oberrans, tramitem recti itineris perdit, | et, ut dicitur, ‚semper discentes, numquam ad scientiam pervenientes‘. Tantum enim valet discretio, ut sine ipsa et omne otium turpe sit, et labor inutilis.

(Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon* 5.6; S. 334,18–336,5)¹²⁶

122 Übers. (Kreuzer): „Wozu wurde ihm [= dem Geist, *mens*; F. D. S.] dann das Gebot gegeben, daß er sich selbst erkennen soll? Ich glaube, damit er sich selbst denke und seiner Natur gemäß lebe, das heißt, gemäß seiner Natur geordnet zu werden verlange, unter jenem nämlich, dem er sich zu unterwerfen hat, über jenes, über das er gesetzt sein soll, unter jenem, von dem er beherrscht werden muß, über jenes, das er beherrschen soll.“

123 Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon* V.7, S. 344,15: *Infinitus est librorum numerus, tu noli sequi infinita* (Übers. [Offergeld]: „Die Zahl der Bücher ist unbegrenzt; trachte nicht nach Unbegrenztem.“).

124 Zum *gnoti seauton* im *Didascalicon* vgl. auch Schroeter-Reinhard, *Die Ethica*, S. 202–211.

125 Vgl. Bumke, *Blutstropfen*, S. 105.

126 Übers. (Offergeld): „Wer ohne kluge Unterscheidung arbeitet, der arbeitet zwar, aber er macht keine Fortschritte, und er vergeudet sinnlos seine Kräfte, als würde er in die Luft schlagen. Stell dir zwei Leute vor, die beide einen Wald durchqueren; der eine müht sich auf Umwegen ab, der andere wählt die Abkürzungen des geraden Weges: Beide schreiten mit dem gleichen Aufwand an Bewegung fort, aber sie erreichen nicht zu gleicher Zeit das Ziel. Wie soll ich aber die Schrift anders als einen ‚Wald‘ nennen? Im Lesen pflücken wir ihre Inhalte wie die süßesten Früchte, und im Überdenken kauen wir sie gleichsam wieder. Wer also beim Lesen einer solchen Menge von Büchern nicht auf Methode und Ordnung achtet, der verliert sich im Dickicht eines Waldes, und er gehört zu denen, die, wie es heißt, ‚immerzu lernen, aber niemals Wissen erlangen‘ (2 Tim 3,7). Denn die kluge Unterscheidung ist von solcher Bedeutung, daß ohne sie jede Muße verwerflich und jede Arbeit nutzlos ist.“

Parzivals Weg zum Gral indessen ist von Umwegen durch den Wald der *âventiure* geprägt, die so weit ausgreifen, dass er zwischenzeitlich aus der Diegese zu verschwinden scheint. Die einzigen Bücher, die in diesen Wald hineinerzählt werden, sind diejenigen im Besitz Trevrizents, die dieser in einer zweiten Höhle aufbewahrt (vgl. Pz 459,20–22) und mit denen Parzival nur durch das Medium Trevrizent in Berührung kommt.

Die Erkenntnis seiner selbst erlangt die Figur Parzival auf dem Weg durch ihren Wald nur in mehreren, kleinen, umwegreichen Schritten. Anstatt den Anfangspunkt ihres Weges zu bilden, wie ihn der aus dem heidnischen Delphi ins christliche Studium herüberklingende Appell *gnoti seauton* im *Didascalicon* markiert, bildet die Selbsterkenntnis für Parzival – so soll hier argumentiert werden – den Schlusspunkt einer Suche, deren Ende durch die Gralsberufung markiert wird. Dort, wo der Student im *Didascalicon* beginnt, endet Parzival.

Es ist ein Mangel an (christlicher) Unterweisung und Führung, welcher durchgehend im Zentrum des Irrens steht. Dass seine Mutter ihm *daz vinster unt daz lieht gevar* (Pz 119,30) auseinandergesetzt hat, hilft Parzival nicht, die Welt richtig zu deuten. Es scheint – unmittelbar nachdem Parzival die Spur Cundries verloren und so den Gral erneut verfehlt, danach jedoch ein Gralspferd erworben hat – die Karfreitagsbegegnung¹²⁷ zu sein, bei welcher der pilgernde graue Ritter namens Kahanîs Parzival das Wissen um die Jungfrauengeburt und die Erlösungstat Gottes nahebringt:

„meint ir got den diu magt gebar?
 geloubet ir sîner mennescheit,
 waz er als hiut durch uns erleit,
 als man diss tages zît begêt,
 unrehte iu denne dez harnasch stêt.
 ez ist hiute der karfrîtac,
 des al diu werlt sich freun mac
 unt dâ bî mit angest siufzec sîn.
 wâ wart ie hôher triwe schîn,
 dan die got durch uns begienc,
 den man durch uns anz kriuze hienc?
 hêrre, pflegt ir toufes,
 sô jâmer iuch des koufes:
 er hât sîn werdeclîchez leben
 mit tût für unser schult gegeben,
 durch daz der mensche was verlorn,
 durch schulde hin zer helle erkorn.
 ob ir niht ein heiden sît,

127 Zur Karfreitagsbegegnung hat in jüngerer Zeit bspw. Susanne Knaeble: Auf dem Weg zur Erlösung – systemtheoretische Überlegungen zur Interpretation der ‚Karfreitagsbegegnung‘ in Wolframs *Parzival*. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 58,4 (2011), S. 373–386, gearbeitet. Knaeble hat sich zudem grundsätzlich mit Dimensionen des Religiösen im *Parzival* beschäftigt in: dies.: Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs ‚Parzival‘. Berlin/New York 2011 (Trends in Medieval Philology 23).

sô denket, hêrre, an dise zît.
 rîtet fûrbaz ûf unser spor.
 iu ensitzet niht verr vor
 ein heilec man: der gît iu rât,
 wandel für iwer missetât.
 welt ir im riwe kûnden,
 er scheidet iuch von sünden.⁴
 (Pz 448,2–26)

Es ist der Ruf dieser im Pilger personifizierten *auctoritas*, welcher Parzival basale Glaubensinhalte (Jungfrauengeburt, Menschwerdung, Kreuzestod) mitteilt,¹²⁸ ihn zu Reue und Umkehr¹²⁹ und zum praktischen Glauben (*sich freun, mit angst siufzec sîn, jâmern, denken*) aufruft und zudem an weiterführendem *rât*, nämlich Trevrizent, verweist. Die Töchter des Pilgers bieten zudem den Anlass zu einer Kontrafaktur der Blutstropfenepisode, insofern sie – trotz signalhaft eingeführter winterlicher Kälte und Schnees (Pz 446, 6–8!) – heiße, dicke, rote Lippen haben, welche dem hohen Feiertag unangemessen sind (Pz 449,27–30). Gleichwohl der Erzähler eigens den misogynen Topos einführt, dass Frauen Frauen bleiben und Männer im Handumdrehen bezwingen – *werliches mannes lîp / hânt si schier betwungen* (Pz 450,6 f.) –, bleibt Parzival von ihrer Schönheit unbeeinflusst. Nellmann nennt es, etwas altväterlich, einen „unpassenden Scherz des minnehungrigen Erzählers“,¹³⁰ dass dieser einen Kuß dieser Lippen *durch suone* (Pz 450,3) für sich selbst fordert; durch diese Reaktion des Erzählers wird kontrastiv deutlich, wie die Figur Parzival eben *nicht* reagiert. Stattdessen kommt es nun – ausgelöst durch Reue, zu der Parzival aufgerufen worden ist – zu jener Reflexion über den Schöpfer, die beim Anblick der Blutstropfen ausgeblieben ist, an der ihn nun jedoch die heißen Lippen der jungen Frauen nicht mehr hindern und die den Wortlaut – *Credo in Deum, / Patrem omnipotentem, / Creatorem caeli et terrae* – des ersten Teils des Apostolischen (?) Glaubensbekenntnisses, des *symbolum*, reflektieren:¹³¹

128 Dass Herzeloide ihrem Sohn keinen Begriff von der Trinität, als dem zentralen christlichen Glaubensinhalt, vermittelt, hat bereits Walter Johannes Schröder: Die Soltane-Erzählung in Wolframs Parzival. Studien zur Darstellung und Bedeutung der Lebensstufen Parzivals. Heidelberg 1963, S. 30, Anlass gegeben, die mütterliche Lehre als „vorchristlich“ und „heidnisch“ zu bezeichnen.

129 Zur *conversio* vgl. grundlegend und materialreich Wolfgang Haubrichs: Bekennen und Bekehren (*confessio* und *conversio*). Probleme einer historischen Begriffs- und Verhaltensesemantik im zwölften Jahrhundert, in: Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998. Hrsg. von Wolfgang Haubrichs, Eckart C. Lutz, Gisela Vollmann-Profe (Wolfram-Studien 16 [2000]), S. 121–156; zu Parzival hier bes. S. 143–146, der eine „kursorische[] Skizze einer möglichen Geschichte der Etablierung des mentalen Schemas der Bekehrung“ zu leisten sucht (ebd., S. 154) und *conversio* als eine Art von unversialisiertem und habitualisiertem „Muster“ auffasst, nach dem Wirklichkeit begriffen und gestaltet werde (vgl. ebd., S. 121–123).

130 Nellmann, Kommentar, S. 662 (zu Pz 450,1–8).

131 Haubrichs, Bekennen und Bekehren, S. 124, zieht volkssprachliche (altsächsische, altwestfälische, altfränkische) Taufordines und Taufgelöbnisse heran, in denen „das rezitierte Glaubensbekenntnis, das *Symbolum apostolicum* zum Instrument wird, mit dem das vom Teufel verlassene Haus der Seele [nach

alrêrst er dô gedâhte,
 wer al die werlt¹³² volbrâhte,
 an sînen schepfære,
 wie gewaltec der wære.
 (Pz 451,9–12)

Es kommt zur Selbstaufgabe in den Willen und die Fügung Gottes: Parzival legt seinem Pferd die Zügel hinter die Ohren (Pz 452,10–12).¹³³ Er folgt nun einer neuen Spur – *der rît nu ûf die niwen slâ, | die gein im kom der rîter grâ* (Pz 455, 23 f.) –, die ihn zu Trevrizent führt. Diesem stellt Parzival sich mit wenigen Worten vor, die als erster Teil seiner durch *auctoritas* ausgelösten und nach weiterer *auctoritas* suchenden Selbsterkenntnis gelten dürfen, die zunächst die Form eines Bekenntnisses annehmen: *„hêr, nu gebt mir rât: | ich bin ein man der sünde hât.“* (Pz 456, 29 f.)¹³⁴

dem Exorzismus; F. D. S.] gereinigt und Gott als Wohnung zubereitet wird“. Der Wortlaut des *symbolum apostolicum* darf mithin also – auch in der Volkssprache – als niedrigschwellige und leicht dechiffrierbare Textreferenz gelten, insofern dieses in der Pastoral zu den basalsten und weitverbreitetsten Texten zählt. Haubrichs, der zwar, ebd., S. 143–146, die *conversio* Parzivals einigermaßen ausführlich behandelt, diskutiert die *symbolum*-Referenz der in Rede stehenden Verse (Pz 451,9–12) nicht. Zur Verbreitung von Credo und Paternoster vgl. auch Wolfgang Haubrichs: Die Anfänge. Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). Tübingen 1995 (Joachim Heinze [Hrsg.]: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der frühen Neuzeit. Bd. I,1), S. 235–241. – Nellmann, Kommentar, S. 663, vermerkt den Zusammenhang der *Parzival*-Verse zum *Symbolum* nicht. – Das Glaubensbekenntnis hat seinen Namen im Wortlaut des griechischen σύμβολον von der Wortbedeutung „Erkennungszeichen“; vgl. Petar Vrankić: Art. Symbolum. In: LMA 8, Sp. 358–360. Hier und – wie im Folgenden zu zeigen sein wird auch bei Thomasin von Zerklare – wird es in diesem Sinne zugleich zu einem Superzeichen, an welchem sich jeder Erkenntnisprozess ausrichtet. – Zur historischen Varianz des Wortlautes des *symbolum apostolorum* vgl. Frederick Ercole Vokes, Hans-Martin Barth, Henning Schröer: Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis. In: TRE 3, S. 528–571, hier bes. S. 538–544, sowie Günter Lanczkowski, Erhard S. Gerstenberger, Asher Finkel, Klaus Wengst, Adolf Martin Ritter, Raymonde Foreville, Hans Schwarz, Henning Schröer: Art. Glaubensbekenntnis(se). In: TRE 13, S. 384–446. – Im *Conte du Graal* kennt der junge Perceval sein Credo bereits, als er den Rittern begegnet, die er für Engel hält: *Maintenant vers terre se lance | Et dist trestoute sa creance* (V. 155f.; Übers. [Olef-Krafft]: „Sogleich wirft er sich zu Boden und sagt sein ganzes Credo [...] herunter.“).

132 Die Formel *al die werlt* erscheint dabei wie eine Blankoform für die beiden wesentlichen, unterschiedlichen Fassungen des *symbolum*, die im nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis an dieser Stelle (*omnium*) *visibilibus et invisibilibus creatorem/factorem*, im apostolischen Glaubensbekenntnis *factorem caeli et terrae* lautet.

133 Es sei daran erinnert, dass im *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis der von den *artes* gebaute und von den Pferden der fünf Sinne gezogene Wagen auf dem Weg zu Gott schließlich zurückbleiben muss und Prudentia nur auf einem der Pferde, dem Pferd *auditus*, in den Himmel vorzudringen in der Lage ist; vgl. hierzu Kap. IV.2.2.2, S. 368.

134 Es ist an dieser Stelle Walter Haug: Die mittelalterliche Literatur im kulturhistorischen Rationalisierungsprozeß. Einige grundsätzliche Erwägungen. In: ders.: Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften. Hrsg. von Ulrich Barton. Tübingen 2008, S. 14–30, zu widersprechen, der schreibt, „daß es gerade darum geht, daß er [= Parzival, F. D. S.] nicht verstehen kann, denn er ist auf etwas gestoßen, was nicht lehr- und lernbar ist: die unschuldige Schuld als Kennzeichen der *Conditio humana*. Trevri-

Was immer die Figur des Laien Trevrizent im Folgenden auch an widersprüchlichem, unorthodoxem theologischem Wissen vermittelt: Am Ende der Trevrizent-Episode des IX. Buches steht wiederum der Aufruf, der Stimme der *auctoritas* zuzuhören. Diesmal jedoch wird die *auctoritas* direkt an die heilsvermittelnde Transzendenz und ihre Mediatoren gebunden und gegen die übrigen sichtbaren Dinge der Welt sowie gegen die Erkenntnisfähigkeit visueller *aisthesis* ausgespielt. Trevrizent formuliert zuletzt ein Lob der Priester:

„[...] sô reicht übr pfaffen gotes segên.
 der sol dîn dienst mit triwen pflegen,
 dar umbe, ob wirt dîn ende guot:
 du muost zen pfaffen haben muot.
 swaz dîn ouge ûf erden siht,
 daz gelîchet sich dem priester niht.
 sîn munt die marter sprichet,
 diu unser flust zebrichet:
 ouch grîfet sîn gewihtiu hant
 an das hœheste pfant
 daz ie für schult gesetzet wart:
 swelch priester sich hât sô bewart
 daz er dem kiusche kann gegeben,
 wie môht der heileclîcher leben?“
 (Pz 502,9–22)

Der Priester, so heißt es hier, unterscheidet sich dadurch von Allem, was an Dinglich-Kreatürlichem in der Welt zu sehen ist (*swaz dîn ouge ûf erden siht, | daz gelîchet sich dem priester niht*), dass er den Kreuzestod und die hieran gebundene Heilslehre mit dem Mund verkündet (*sîn munt die marter sprichet, | diu unser flust zebrichet*).¹³⁵ Nichts in der Welt, außer der *auctoritas* der Priester, hat die Eigenschaft, die Heilslehre zu verkünden. Diese Wendung bestätigt die ästhetische Kluft zwischen Schöpfung und Schöpfer und überbrückt sie zugleich durch die priesterliche *auctoritas* und die Realpräsenz Gottes in der Hostie (*daz hœheste pfant*). Sie erinnert zugleich an die bei Hugo

zent versucht es ihm zwar zu erklären, und Parzival sieht ein, daß er sündig ist, aber er ändert sich nicht“ (ebd., S. 23). Angesichts des Umstandes, dass es – entgegen Haugs Darstellung – Parzival selbst ist, der sich Trevrizent als *man der sünde hât* vorstellt, erscheint es mir nicht haltbar davon auszugehen, dass Parzival in Hinblick auf die Sündenverfasstheit der menschlichen Existenz nicht lernfähig sei. Sie ist – das soll hier argumentiert werden – im Gegenteil Kern und Bedingung jeder Selbsterkenntnis. Vgl. zu dem in Rede stehenden *Parzival*-Vers mit Bezug zur Bußlehre Augustins bereits Wapnewski, Wolframs Parzival, S. 90 f.

135 Vgl. hierzu bereits Paulus Bernardus Wessels: Wolfram zwischen Dogma und Legende. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 232–260 (zuerst in: PBB 77 [1955], S. 112–135), S. 235 f., der den Vers mit Bezug auf die Beichtproblematik des *Parzival* als Anspielung auf das priesterliche Beichtgebet „Passio Domini nostri Jesu Christi sit semper in cordibus nostris“ und damit auf die sog. ‚Schlüsselgewalt‘ des Priesters versteht. Im Beichtgebet des Priesters fällt Absolution und Verkündigung der Heilsgeschichte in eins, insofern die Passion Christi vergegenwärtigt wird.

von St. Viktor markierte Differenz, in welcher die Kreatur den Kreator zwar zu zeigen, nicht jedoch zu verkünden in der Lage ist.¹³⁶ Zudem charakterisiert die Figur Trevrizent Parzivals Versagen angesichts des Grals explizit als Versagen der fünf Sinne: *dô dir got fünf sinne lêch, / die hânt ir rât dir vor bespart* (Pz 488,26 f.).

V.2.1 Die Grenzen ästhetischer (Selbst-)Erkenntnis im *Welschen Gast* Thomasîns von Zerklære

Es lohnt sich, dasselbe Problem zunächst – kontrastiv – aus der Perspektive eines anderen Textes zu beleuchten, um zu zeigen, dass die Gegenstände, die im *Parzival* verhandelt werden, im Rahmen der volkssprachlichen, säkularen Literatur keineswegs ungewöhnlich sind, wenngleich vielleicht auch der Modus ihrer Diskursivierung außergewöhnlich sein mag: Im siebten Teil des *Welschen Gastes* des Thomasîns von Zerklære findet sich eine konzentrierte Darstellung der *septem artes*, welche im Rahmen einer Seelenlehre entfaltet und zudem an eine Lehre von den Sinnen und den Verstandeskraften sowie das Thema der Selbsterkenntnis – an eine christliche ‚Hermeneutik des Subjekts‘ (Foucault) – gebunden wird.¹³⁷ Wie ich im Folgenden zeigen möchte, kommt den literaten *pfaffen* im Zuge dessen eine autoritative Vermittlungsfunktion in der *aisthesis* der Laien zu, welche an Körperlichkeit gebunden ist; diese Körperlichkeit wird wiederum über Schönheit markiert.

Auch im *Welschen Gast* (WG) – wie beispielsweise bei Augustinus, Hugo von St. Viktor oder Alanus ab Insulis – sind die sieben freien Künste als transitorisch gekennzeichnet. Eingeleitet wird ihre Diskussion durch eine Verbindung zweier gnomischer Weisheitsformeln, nämlich des hippokratischen Aphorismus *vita brevis, ars longa*¹³⁸

¹³⁶ Vgl. hierzu oben Kap. V.1.3, S. 485.

¹³⁷ Die Wissenschaftstheorie des *Welschen Gastes* ist aufgearbeitet bei Claudia Brinker-von der Heyde: Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasîns von Zerklære. In: *Artes im Mittelalter*. Hrsg. von Ursula Schaefer. Berlin 1999, S. 33–52. Dass es im Rahmen dieser „Wissenschaftslehre“ auch um die Selbsterkenntnis des christlichen Subjektes geht, übersieht Brinker-von der Heyde indessen. – Mit der Seelenlehre aus dem VII. Buch des *Welschen Gastes* und ihrer Verbindung zu Alchers von Clairvaux Traktat *De spiritu et anima* beschäftigt sich in jüngerer Zeit Philipowski, Gestalt des Unsichtbaren, S. 60–66. – In jüngerer Zeit hat sich mit dem siebten Teil des *Welschen Gastes* Christian Schneider: Textstruktur und Illustrationsprinzipien im ‚Welschen Gast‘ des Thomasîns von Zerklære. In: PBB 139,2 (2017), S. 191–220, beschäftigt. – Vgl. zum siebten Teil des *Welschen Gastes* auch die umfassend angelegte Dissertation von Schanze, Tugendlehre und Wissensvermittlung, hier bes. S. 214–249. – Zur Idee einer Selbsthermeneutik vgl. die Vorlesungsreihe von Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2011, welche zur thematischen Vorbereitung des zweiten und dritten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* (Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, Bd. 3: Die Sorge um sich) gedient hat.

¹³⁸ Überliefert bei Seneca: *De brevitate vitae* I.1 (zitiert nach: Seneca: Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. u. über. von Gerhard Fink. Düsseldorf 2008): *Inde illa maximi medicorum exclamatio est vitam brevem esse, longam artem* (Übers. [Fink]: „Daher stammt jener Ausspruch des unvergleichlichen Arztes: ‚Das Leben ist kurz, weitläufig die Wissenschaft‘“).

und des Sokrates-Diktums „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ (*ipse se nihil scire id unum sciat*):¹³⁹

in dirre werlde niemen ist,
 der leben müge so lange vrist
 daz er eine kunst müge gar
 gelernen alliu sîniu jâr.
 dâ von spricht ein wîser man
 ‚ich weiz daz ich nimêre kann
 wan daz eine daz mir niht
 hie ze wizzen geschiht.‘
 er seit wâr, wan sage mir waz
 man alsô wizz, man mügez baz
 wizzen: man vindet daz niht
 dar an ze wizzen niht gebricht.
 (WG Vv. 8871–8882)

Auch der größte Meister in der jeweiligen *ars* (vgl. WG Vv. 8933–8958) *möht nie vür wâr / jehen er kunde sîn kunst gar* (WG Vv. 8959 f.). Diejenigen, die in den niedrigsten Künsten befangen sind und glauben, alles zu wissen, verfehlen die Weisheit, indem sie ihre Nichtwissen mit Wissen verwechseln. Es wird das – erkenntnistheoretisch gewendete – Höhlengleichnis¹⁴⁰ bemüht:

Ich will si zuo der bûren kint
 zeln, die nie ûz komen sint,
 und zel si ouch zuo dem der
 nie kom ûz einem karkær
 unde dem niemen hât geseit
 der werlde lenge noch ir breit.
 waz wesse der ob iht wære
 anderswâ der werlde mêre?
 alsam ist ouch umbe den man
 der deheine kunst enkan
 wan lantrehten nâch gewonheit,
 der weiz niht des wîstuomes breit,

139 Etwa Marcus Tullius Cicero: Über die Ziele des menschlichen Handelns/*De finibus bonorum et malorum*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg., übers. u. komm. von Olof Gigon, Laila Straume-Zimmermann, München/Zürich 1988: *iubet igitur nos Pythius Apollo noscere nosmet ipsos* (Cicero: *De finibus* V.44; Übers.: „Also befiehlt uns der Pythische Apollon, uns selber zu erkennen.“). – Auf die „Sokratische Erkenntnis“ („Ich weiß, dass ich nichts weiß“, traditionell: *scio quod nescio*) weist bereits Brinker-von der Heyde, *Durch Bildung zur Tugend*, S. 47, hin, nicht jedoch auf den Aphorismus des Hippokrates.

140 Es entspricht bspw. dem bei Gregor von Nyssa zu findenden Gleichnis vom Gefängnis. Vgl. dazu bspw. Wilhelm Blum: Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa. In: *Vigiliae Christianae* 28 (1974), S. 43–49, sowie ders.: *Höhlengleichnisse*. Thema mit Variationen. Bielefeld 2004 (*Aisthesis Essay* 22), zu Gregor von Nyssa hier insb. S. 17 f., 44 f., 81–89.

weder sîn tiefe noch sîn hô
und wænet volkommen sîn alsô.
(WG Vv. 8977–8990)

Das Höhlengleichnis der christlichen Tradition betont die erkenntnistheoretische Trennung der Transzendenz von der Immanenz, welche im *Welschen Gast* mit den niederen, innerweltlichen und den höheren, auf die Transzendenz gerichteten Wissenschaften überblendet wird. Wer die diesseitige Welt sieht, kann nicht auf die jenseitige schließen. Analog: wer in den – immanenten – ‚Wissenschaften‘ verhaftet bleibt, vermag nicht die vollständige Weisheit zu erlangen. Der *Welsche Gast* bietet zwei unterschiedliche Lösungen.

(1) Zum einen gibt es eine ethische Lösung, welche – auch ohne rationale Erkenntnis – Weisheit durch richtiges Handeln substituiert:

Der erkennt des sinns hoẽ tiefe breit
der sich in dirre werlde beleit
sô daz im niht enslift der vuoz
und daz er hœ̃e stîgen muoz.
(WG 8991–8994)¹⁴¹

Wer sich alle Zeit so verhält, dass sein ‚Fuß nicht ausgleitet‘, der hat die Höhe, Tiefe und Breite *des sinns* bereits erlangt, der hat die *artes* vollgültig durch rechtgläubiges Handeln ersetzt. Die Position, dass die Wissenschaft mit Wohlverhalten gleichsetzbar, ja substituierbar ist, ist freilich theologisch gut abgesichert.

So bietet etwa Augustins reich rezipierte Schrift *De trinitate* als implizites Gegenstück zum eigenen Erkenntnisinteresse – und dem eigenen Erkenntnispessimismus entsprechend – geradezu die Blaupause für eine ‚Wissenschaft‘ ohne Wissenschaft, welche in einfältigem Glauben besteht. Dies kann direkt auf die Autorität der Heiligen Schrift (Iob 28,28) zurückgeführt werden, wie sie in *De trinitate* zitiert wird, in der Frömmigkeit (*pietas*) als ‚Weisheit‘ (*sapientia*) und Sündenvermeidung (*abstinere a malis*) als ‚Wissenschaft‘ (*scientia*) gewertet werden.¹⁴² Ganz wie der *Welsche Gast* über-

141 Den Fuß sicher zu setzen, sodass man nicht ausrutsche, sondern hochsteige, ist ein Rückbezug auf das Bild von der Himmelsleiter bzw. Tugendstiege, welches im vierten Buch des *Welschen Gastes* entwickelt wird; vgl. hierzu ausführlich Christoph Schanze: Himmelsleitern. Von Jakobs Traum zum ‚Welschen Gast‘. In: Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Henrike Lähnemann, Sandra Linden. Berlin/New York 2009, S. 205–222.

142 So ist Iob 28,28 in Augustinus: *De trinitate* XII.14.22, wiedergegeben als: *Ecce pietas est sapientia; abstinere autem a malis est scientia* (Übers. [Schmaus]: „Siehe, Frömmigkeit ist Weisheit, sich aber vom Bösen enthalten, ist Wissenschaft.“). In der Vulgata lautet der Vers freilich anders: *ecce timor Domini ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia* (Übers. [Frank Oborski]: „Siehe, die Furcht vor dem Herrn, eben das ist Weisheit, und sich zurückhalten vom Bösen ist Einsicht.“). – Andersorts heißt es in *De trinitate*: *Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est* (XIII.19.24; Übers. [Schmaus]: „Unsere Wissenschaft ist Christus, unsere Weisheit ist ebenfalls der gleiche Christus.“)

führt auch *De trinitate* die im Buch Hiob vorfindliche *scientia* der Sündenvermeidung in die Notwendigkeit eines Weltwissens, welches Sündenvermeidung überhaupt erst ermöglicht und das über exemplarisches, historisches Handlungswissen, über Nachahmung positiver Vorbilder und vermittelt Belehrung durch negative Beispiele zu erwerben ist:

Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et iuste agimus ad eam pertinet scientiam siue disciplinam, qua in euitandis malis bonisque appetendis actio nostra uersatur, et quidquid propter exempla uel cauenda uel imitanda et propter quarumque rerum quae nostris adcommodata sunt usibus necessaria documenta historica cognitione colligimus.

(Augustinus: *De trinitate* XII.14.22)¹⁴³

Damit formuliert *De trinitate* implizit geradezu den Ermöglichungsspielraum jener anderen, praktischen, auf Tugend und exemplarische Lehre gerichteten ‚Wissenschaft‘, die auf Erkenntnis falschen und Nachahmung richtigen Handelns ausgerichtet ist, wie sie der *Welsche Gast* zu seinem Programm macht, nicht jedoch auf die Erkenntnis der höchsten Prinzipien, wie sie die christliche Philosophie anstrebt. Genau jenes historische, aus exemplarischen Fällen generierte Handlungswissen versammelt der *Welsche Gast* im Anschluss in langen Exempelreihen als Substitut jener explizit abgewiesenen *septem artes*, die gleichwohl einführt und so als Folie der Subjektivierungsform des vom Text angerufenen Subjektes präsent gehalten werden.¹⁴⁴

(2) Neben dem einfachen, aber erkenntnislosen, die Erkenntnis nur substituierenden Wohlverhalten gibt es jedoch andererseits auch im *Welschen Gast* den Fortschritt über die *septem artes* hinaus: An deren Studium schließt das Studium der eigentlichen Wissenschaften, von Naturlehre (*Physicâ*) und Theologie (*Divinitas*), an, also die Erkenntnis von allem Immanenten und die Erkenntnis von allem Transzendenten.¹⁴⁵ Auch

143 Übers. (Schmaus): „Daher gehört alles, was wir in Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit tun, zu jener Wissenschaft oder Zucht, welche unsere Tätigkeit bei der Vermeidung des Bösen und bei dem Streben nach dem Guten verweilen läßt; zu ihr gehört auch alles, was wir an Beispielen, sei es zur Abschreckung, sei es zur Nachahmung, und an entsprechenden notwendigen Vorbildern für unseren Handel und Wandel in geschichtlicher Erkenntnis sammeln.“

144 Zu den Exempelreihen des *Welschen Gastes* und der Technik des *bilde nemen* bei Thomas vgl. auch Michael Schwarzbach-Dobson: Exemplarisches Erzählen im Kontext. Mittelalterliche Fabeln, Gleichnisse und historische Exempel in narrativer Argumentation. Berlin/Boston 2018 (LTG 13), S. 123 f. – Zu Subjektivierungsformen im Rahmen von Technologien des Selbst im Anschluss an Michel Foucault vgl. überblicksartig etwa den Abschnitt zu „Technologien des Selbst/Selbsttechnologien“ in: Ruoff, Foucault-Lexikon, S. 224–246, zum Christentum hier bes. S. 244 f. – Zum Zusammenhang von Christentum und Subjektivierung vgl. weiterhin den erst jüngst erschienenen Band: Foucault, Sexualität und Wahrheit 4.

145 Brinker-von der Heyde, Durch Bildung zur Tugend, S. 44: „Denn wenn auch Schulbildung auf artistischer Grundlage mehr war als nur Elementarkenntnis, so war sie doch keine Wissenschaft und galt spätestens seit dem 12. Jahrhundert in erster Linie als notwendige Grundausbildung für weiterführende Studien“.

diese wird jedoch programmatisch sofort als Ethik auf das Subjekt zurückgerichtet, nämlich wiederum auf Leib (\triangleq *homo exterior*) und Seele (\triangleq *homo interior*):

Diu Physicâ lêrt uns harte wol
wie man sînen lîp behüeten sol.
(WG Vv. 9077 f.)

Divîntas lêrt harte wol
wie man die sêle behüeten sol,
daz man niht valle in die sunde
mit böesen werken zaller stunde,¹⁴⁶
und ob man drin gevallen sî,
daz man biht vür erzenî
neme zehant: daz ist guot;
sus ist diu sêle wol behuot.
(WG 9085–9092)

Von dem weiten Feld der *Divîntas* interessieren im Rahmen der im *Welschen Gast* entwickelten Ethik nicht etwa spekulative Theologumena, sondern es interessiert nur dasjenige, was das handelnde christliche Subjekt – das heißt: seine Seele – direkt selbst betrifft. Auch hierbei dient ‚Schönheit‘ der Markierung von Körperlichkeit, wenn die beiden als Königinnen über die sieben *artes* personifizierten¹⁴⁷ Wissenschaften (*Physicâ* und *Divîntas*) in ihrer Ganzheit ausdifferenziert werden und nicht mehr in Hinblick auf die zwei Teile (Leib und Seele) des Menschen betrachtet werden:

Nu merket, swaz ûf dem himel ist,
dâ gît uns an kunst und list
diu ie der künste vrouwe was,
diu vil edel Divîntas.
und swaz niderre ist dan der mân
dâ gît uns kunst und list an
diu schoene Physicâ, wen von ir
erkennt man diu elemente vier.
(WG 9123–9128)

Physicâ, welche einerseits den menschlichen Körper, aber andererseits überhaupt alle Kreatur ‚unterhalb des Mondes‘ erfasst, ist *schoene*, während die auf die Erkenntnis der Transzendenz gerichtete *Divîntas* als *edel* markiert wird.¹⁴⁸ Allerdings sind auch die

¹⁴⁶ Im Rahmen des vierten Teils des *Welschen Gastes*, im Kontext der Tugendstiege, wird bereits im Hinblick auf das Leben ‚in dieser Welt‘ – als *saecularis*? – formuliert: *ez enmac niemen geleben / in dirre werlt sô gar ân sunde, / ern sünde zetelicher stunde* (Vv. 4876–4878). – In diesem Zusammenhang ist m. E. auch an Parzivals Sündenbekenntnis zu denken, mit der die Figur sich dem Eremiten Trevrizent vorstellt (Pz 456,29 f.): *dô sprach er ,hêr. nu gebt mir rât: / ich bin ein man der sünde hât.*

¹⁴⁷ Vgl. WG Vv. 9063–9070.

¹⁴⁸ Es sei daran erinnert, dass sich auch im *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis zeigen lässt, dass mit dem stufenweisen Aufstieg der *artes*, d. h. mit ihrer zunehmenden Annäherung an die – jenseits

Ausführungen zu den beiden hohen Künsten im *Welschen Gast* begrenzt, weil sie das Maß dessen nicht überschreiten sollen, *daz der leie gereichen mac* (WG V. 9193). Der Umstand, dass es Begrenzungen der Erkenntnisfähigkeit des weltlichen Christen gibt, bedeutet umgekehrt, dass es eine begrenzte, dem Laien angemessene Menge von Wissen gibt. Zwar sei – wie historische Exempla (*Alexander, Ptolomêus, Salomôn, künec Dâvît, Caspâr, Melchjôr, Balthasâr, Juñius*) zeigten (WG Vv. 9209–9238) – früher die Bildung allgemeiner verbreitet gewesen (*Bî den alten zîten was | daz ein ieglich kint las*; WG Vv. 9197 f.), jedoch bedeute andererseits Literalität nicht Weisheit:

wænstu, swer wol lesen kann,
daz er sî ein gelêrter man?
ja ist der pfaffen harte vil,
vûr wâr ich iu daz sagen will,
diu lesent daz si mugen sehen,
und mugen doch des niht gejeihen
daz si iht verstên die schrift.
(WG Vv. 9315–9321)

Wenn Buchstaben-Sehen mit dem wahren Lesen verwechselt wird, welches doch eigentlich ein Verstehen sein muss,¹⁴⁹ dann ist die leere Buchbildung unverständiger *clerici* nur eine andere Form von Höhle oder Gefängnis, aus der heraus die jenseitige Welt

der *artes*-Reihe erst wartende – Theologie eine Entkörperlichung in der Darstellung verbunden war. Dort jedoch ist Körperlichkeit über Gliedmaßen-*enumeratio* markiert; die *puella poli* ist zugleich die schönste und unkörperlichste der weiblichen Personifikationen im *Anticlaudianus*; vgl. hierzu oben, Kap. IV.2.2.2, S. 480–482.

149 In Hugos von St. Viktor *Eruditionis didascalicae libri VII* (Migne PL 176, Sp. 814 B) heißt es in einer analogen Wendung: *Quaemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea quæ Dei sunt (1 Cor. 11), in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est, et omnia dijudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris*. Diese Stelle hat gewisse Bekanntheit dadurch erlangt, dass sie sich bei Blumenberg, *Lesbarkeit der Welt*, S. 52 f., hier auch Anm. 40, zitiert findet, wo die nicht ganz akkurate Paraphrase lautet: „Wenn ein des Lesens Unkundiger das Buch vor sich liegen habe, erblicke er zwar die Zeichen, erkenne diese aber nicht als Buchstaben. So töricht sei der ungeistige Mensch, der in den sichtbaren Geschöpfen nicht den Anteil Gottes wahrnimmt, weil er zwar die Gestalt von außen sieht, ihren inneren Sinn jedoch nicht erkennt. Der geistige Mensch hingegen, der über alles urteilen kann, erblicke in der äußeren Schönheit des Werkes die innere bewunderungswürdige Weisheit seines Schöpfers.“ Blumenbergs übersetzende Paraphrase ist hinsichtlich der kreatürlichen Schönheit allerdings tendenziös, indem sie das Adverb *foris* adjektivisch übersetzt („äußere Schönheit“). Tatsächlich nämlich ist hier die Rede von der ‚äußerlich betrachteten Schönheit‘. Diese wiederum kann auch allgemein die durch Anschauung erschlossene Wohleinrichtung der Kreatur meinen, welche bei Augustinus in das ‚Lob des Wurmes‘ (*laus vermiculi*) gefasst ist (vgl. hier: Kap. IV.3, S. 426), und muss nicht (kann aber), wie es sich bei Blumenberg liest, das oberflächliche Schönsein der Kreatur bedeuten. – Das *Didascalicon* Hugos von St. Viktor (6,4; S. 380,13–17) zitiert entsprechend die Heilige Schrift: *Rursum alibi dicitur: ‚Littera occidit, Spiritus autem vivificat‘, quia nimirum oportet divinum lectorem spiritualis intelligentiae veritate esse solidatum, et eum literarum apices, quæ et perversæ nonnumquam intelligi possunt, ad*

nicht verstanden werden kann. Dieses *verstên*, das über das reine Sehen hinausgeht, wird im *Welschen Gast* zu dem zentralen Begriff der Erkenntnis und ist zugleich begrenzt: *daz verstên ist niht gemeine* (WG V. 9328). Selbst derjenige, *der wol die schrift verstên kan*, wird von seiner *leckerheit* (\triangle *voluptas*) in *müe unde leit* gebracht (WG Vv. 9340–9342). Wozu ist dann Gelehrtsein gut?

der wol gelêrt ist: tuot er sunde,
er gedenket zeiner andern stunde
daz er tuot wider got
und kumt wider ze sîme gebot
dâ mit daz er bihte gert:
daz tuot selten der ungelêrt.
(WG Vv. 9351–9356)

Gelehrtsein dient hier wiederum vor allem der Erkenntnis der Sünde und, im Anschluss, der Ermöglichung der Umkehr. Der ungelehrte Laie hingegen, der weiß, dass er kein Buchwissen hat, und daraus die Legitimation seiner Ignoranz gegenüber den Geboten Gottes ableiten zu können glaubt, indem er denkt, dass keine Sünde sei, wo das göttliche Gesetz unbekannt ist, irrt. Alles (immanente) Wissen, das man *in* der Welt habe, sei sinnlich erworben:

Jâ hât ieglich man und wîp
vûmf tür in sînem lîp.
ein ist gesiht, diu ander gehœrde,
diu dritte wâz, diu vierde gerüerde,
die vûmfen ich gesmac heiz.
swaz man in der werlde weiz,
daz muoz in uns immer vûr
ze etlicher der vûmf tür.
(WG Vv. 9449–9456)

Wo die *aisthesis* der Laien mangels Bildung versagt – nämlich beim Lesen, das Voraussetzung für Verstehen und Erkenntnis der Sünden ist –, da überbrückt das Wort der Pfaffen dasjenige, was die Augen der Laien nicht leisten können:

gêt ez dem pfaffn zen ougen in,
sô gêt doch der selbe sin

quaelibet diverticula non inclinet (Übers. [Offergeld]: „An anderer Stelle heiß es: ‚Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig‘ (2 Kor 3,6), denn es ist sicherlich vonnöten, daß der Leser der Heiligen Schrift fest in der Wahrheit der geistigen Deutung begründet ist und daß ihn die Züge der Buchstaben, die ebenfalls mitunter verkehrt gedeutet werden können, nicht auf irgendwelche Seitenwege ablenken.“) – Die Unfähigkeit, hinter den Buchstaben den Sinn der Buchstaben zu erfassen und jenseits der literalen Sinnebene zu lesen, ist letztlich eine schrifthermeneutisch gewendete Ausweitung des topischen Argumentes, dass sehend blind sei, wer in den Geschöpfen den Schöpfer nicht erkenne. Vgl. hierzu Scheuer, Hermeneutik.

den leien durch diu ôren[.]
(WG Vv. 9445–9447)

dâ von sprich ich, waz zeiner tür
niene gêt dem leien vür,
daz gêt im doch zer andern in,
will er haben guoten sin.
(WG Vv. 9461–9464)

der leie sol durch der ôren tür
lâzen die guoten lêre vür:
sperret er der ôren tür vast,
dar in kumt niht der lêre gast.¹⁵⁰
(WG Vv. 9469–9472)

Während Christoph Schanze die Auffassung vertritt, dass Thomasîn hier „im Prinzip gleichwertige Sinnes-, Kanäle“¹⁵¹ annehme, ist doch die prinzipielle Konkurrenz der Sinne festzuhalten, die auch in Trevrizents Lob des Priesters (Pz 502,9–22) ganz ähnlich modelliert ist,¹⁵² in welchem das Sichtbare in der Welt mit der Verkündigungsfunktion des priesterlichen Mundes kontrastiert wird. Während im *Welschen Gast* selbstständiges Schriftverstehen durch das Auge gegen homiletisches Geführtwerden durch das Ohr gestellt wird, kontrastiert der *Parzival* das Schweigen der Kreatur mit dem Sprechen mütterlicher (Herzeloide), ritterlicher (Gurnemanz), laienbrüderlicher (Trevrizent) und zuletzt – in der Taufszene des Feirefiz – priesterlicher *auctoritas*. Hier wie dort bildet die Konkurrenz von ungeführtem Sehsinn (*visus*) und geführtem Hörsinn (*auditus*) die Grundlage.¹⁵³

150 Dass die an dieser Stelle in Rede stehende Lehre hier ebenso wie das Buch, das von ihr handelt, als Fremder – mhd. *gast* – bezeichnet wird, indiziert eine Konvergenz des Textes mit der Lehre, der man die Tür der Ohren nicht verschließen soll.

151 Schanze, Tugendlehre und Wissensvermittlung, S. 217.

152 Es sei zudem noch einmal an Pz 488,26 f. erinnert: *dô dir got fünf sinne lêch, / die hânt ir rât dir vor bespart*.

153 Auch im bereits besprochenen *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis ist es von den fünf Pferden, welche die Sinne sind, alleine das Pferd *auditus*, auf welchem die Prudentia in das Reich des Himmels vorzudringen vermag. Vgl. hierzu Kap. IV.2.2.2, S. 468 f. – Wie langlebig in der höfischen Laienbildung die Diskussion der Wertigkeit der verschiedenen Sinne (in Verbindung mit der Kammernlehre der Kognition) ist, zeigt sich bspw. bei Georg Philipp Harsdörffer: *Frauenzimmer Gesprächspiele*. Acht Bände. Hrsg. von Irmgard Böttcher. Tübingen 1968 (Deutsche Neudrucke. Reihe Barock 14), hier: Bd. 2, Nr. 72, S. 204–209. Auch hier wird die Sinneswahrnehmung besonders in Hinblick auf die Möglichkeit, Gott zu erkennen, diskutiert und auch hier erhält der Gehörsinn den Vorrang, insofern *die Erkäntrus Gottes durch das gehörte Wort erhalten und behalten wird*. Dem Geruchsinn wird die Funktion zugeschrieben, den Sehsinn in Frage zu stellen, *dadurch Gott sonderlich zu verstehen geben/ daß wir Menschen nicht allein an das Sichtbare unsere Gedancken binden; sondern vielmehr deß Unsichtbaren (massen wir den Geruch prüfen/ und nicht sehen/ noch betasten können) uns vergewiesern sollen*. Im siebten Teil der *Frauenzimmer Gesprächspiele* wird – ganz ähnlich wie schon bei Augustinus (vgl. oben, Kap. V.1.3) – die

Die von den Dingen der Welt betäubten (WG V. 9613: *entslâfen*) und mit irdischen Gütern verstopften (WG Vv. 9545–9550) Sinne führen – laut *Welschem Gast* – dazu,

daz bêde Imaginâtio
und ouch Râtiô sint verirret,
daz ist daz der hûsvrouwen wirret.
Ich mein die sêl, die kûneginne,
des lîbs[.]
(WG Vv. 9548–9553)

Bereits im Zuge der Erörterung der zwei Arten von Arzneien, nämlich der körperlichen und der seelischen, welche *Physicâ* und *Divînitâs* bereitstellen, war der Zusammenhang zwischen ästhetischer (hier: visueller) und seelischer Affizierung des Subjektes hergestellt worden:

Swem in das ouge vellet iht
sî lange ân erzenîe niht,
wan sûmt er sich, er mac vil drât
verliesen ez ouge daz er hât.
niemen sol sîner sêle wunden
heln dem priester, wan von sunden
kumt dicke diu geschîht
daz man nimt bîhte niht.
(WG Vv. 9101–9108)

Es ist der menschliche Körper, dem auch die Sinne angehören, welcher eine Inklination zum Sündenfall hat: *Ez ist wâr daz ich schrîbe, / des wîbes unde mannes lîbe / sint zem valle bereitet gar* (WG Vv. 9671–9573).¹⁵⁴ Über diesen Leib müssen die Seele, als Königin des Körpers, und die vier Verstandeskräfte, als ihre *râtgebinne*, *meisterschaft* ausüben (WG Vv. 9579–9581). Die Seele folgt jedoch dem schlechten Rat des Körpers und der fünf Sinne, welche sie zu ihrem Schaden hinziehen (WG Vv. 9582–44). Dass der Körper zur Sünde bereit ist, liegt darin begründet, dass die Seele es ihm nicht verwehrt hat (WG Vv. 9620–9622). Das Thema der Psychomachie, des *bellum intestinum*, der Kampf zwischen der Seele, ihren Tugendkräften und dem Körper, wird angedeutet.

Der *Welsche Gast* rechnet indessen – wie es oben bereits angeklungen ist – mit einem begrenzt erkenntnisfähigen Subjekt, das die tiefgründige Lehre von Seele, Verstandeskräften, Körper und Sinnen und den elf *artes* (es wird eine synthetische Reihe

trägerische Eigenschaft der Sinne an einem optischen Phänomen diskutiert und gegen die Erkenntnis-kraft apriorischen Denkens, wie es die Mathematik ermöglicht, gesetzt; vgl. ebd., Bd. 7, S. 191 ff.

¹⁵⁴ Es sei daran erinnert, dass in den Genesisauslegungen traditionell die Unterscheidung der Geschlechter in zwei – auserzählte, aber eben allegorische – Leiber traditionell als Abbild des ‚Menschen‘ in seiner Ganzheit, bestehend aus Leib (*homo exterior*/Eva) und Seele (*homo interior*/Adam), verstanden wird. Der Fall beider Geschlechter, die von der *Genesis* als körperliche Menschen erzählt werden, bedeutet dann, dass Leib und Seele *beide* Ursache am Sündenfall haben. Vgl. hierzu Kap. III.3.1.1, S. 165, Anm. 224, u. S. 182 f., sowie Kap. IV.1.1, S. 302–310.

hergestellt aus: Trivium, Quadrivium, *Divîntas* und *Physicâ*, *Decrête* und *Lêges*¹⁵⁵) weder völlig verstehen kann noch will.¹⁵⁶ An dieses begrenzt erkenntnisfähige Subjekt richtet sich nun ein Rat, welcher derjenigen Reflexion auffallend ähnelt, die Parzival – *er küene, træclîche wîs* (Parzival 4,18)¹⁵⁷ – nach der Begegnung mit den Karfreitagspil-

155 *Decrête* und *Lêges* bezeichnen die beiden Rechte, das weltliche und das geistliche, vgl. WG Vv. 9151–9180.

156 WG Vv. 9663–9671: *Lîht daz ein man sprechen mac / ,du hâst mir hiute disen tac / geseit von vil tiefen dingen, / von vier kreften, von vûmf sinnen, / von einlef kûnsten: wie môht ich gar / wizzen die?*

157 Da ‚Weisheit‘ in Bezug auf die Figur Parzival eine aus verständlichen Gründen vieldiskutierte Kategorie ist, hat auch das Adverbium *træclîche* in diesem Zusammenhang einige Aufmerksamkeit erfahren. Nellmann, Parzival, S. 453, kommentiert Pz 4,18, indem er eine Sinnübersetzung gibt: „Er: tapfer, aber nur langsam klug werdend“. Die Formulierung bezeichnet sehr prägnant zwei Eigenschaften des Helden, von denen der Roman auf weite Strecken lebt.“ Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 148, formuliert mit Blick auf die Forschungsgeschichte des Verses: „Das ist fast immer so verstanden worden, daß der Erzähler sagen wollte, Parzival sei von Anfang an *küene* gewesen und erst ‚allmählich‘ (*træclîche*) *wîse*. Daraus wurde geschlossen, daß der Weg von der *tumpheit* zur *wîsheit* das eigentliche Programm der Parzival-Darstellung ausmache, daß es in Wolframs Dichtung um die ‚Entwicklung‘ des Helden von der Torheit seiner Jugend-Verfehlungen zur Weisheit des Gralkönigs gehe. Der Text bietet allerdings wenig Anhaltspunkte für eine solche Deutung. Parzivals ‚innere Umkehr‘ bei Trevrizent – ein Hauptpunkt der Entwicklungs-These – ist eine unsichere Größe [...]. Gegen Ende der Dichtung verhält der Erzähler sich sehr wortkarg in Bezug auf den inneren Zustand seines Helden. Was er von ihm erzählt, taugt schwerlich als Beleg für einen innerlich Gewandelten, der das Ziel der *wîsheit* erreicht habe.“ Hierauf schließt bei Bumke eine Aufarbeitung der an das IX. Buch anschließenden Fehler Parzivals an, welche auf *tumpheit* zurückzuführen seien, und schließt den Bogen mit dem Kampf Parzivals gegen seinen Halbbruder Feirefiz, welchen er als „größte *tumpheit*“ (ebd.) auffasst, um seine eigene Interpretation des Verses 4,18 zu folgern, dass Parzival keine Entwicklung durchmache (ebd.): „Offenbar ist es nicht der *wîse*, sondern der *tumbe* Held, der von Gott zum Gral berufen wird. Das Prolog-Wort *træclîche wîs* wäre dann zu übersetzen: ‚gar nicht weise‘.“ – Demgegenüber möchte ich vorschlagen, das adverbial modifizierte Adjektiv *træclîche wîs* als konstante Eigenschaft Parzivals aufzufassen, welche allerdings nicht, wie Bumke es auffasst, *tumpheit*, sondern ‚eingeschränkte Fähigkeit zur Weisheit‘, ‚träge in Bezug auf Weisheit‘, also im engeren Sinne ‚torenhafte Weisheit‘ meint. Während *træclîche* ‚langsam‘ (als Entsprechung des neuhochdeutschen, physikalisch konnotierten Trägheitsbegriffs) stets nur insofern meint, als es über den Begriff der *acedia* an die ethische Verfehlung der *trâcheit* zurückgebunden ist, hat dieser Begriff im Mittelhochdeutschen zugleich eine seltenere Nebenbedeutung, welche jedoch im siebten Teil des *Welschen Gastes* – und nur in diesem Teil – vorkommt, nämlich diejenige der geistigen Trägheit. So wird *trâcheit* im Sinne der Sünde *acedia* hier ausdrücklich mit dem Toren in Verbindung gebracht, welcher sein eigenes Unwissen als Ausrede für seine moralischen Verfehlungen vor Gott, bemüht, indem er behauptet, es nicht besser gewusst zu haben: *von got ist unerkannt der man / der durch sîn trâkeit niht enkan* (WG Vv. 9365 f.). In diesem Sinne verzeichnet auch das Wörterbuch von Benecke/Müller/Zamcke (BMZ) einen (allerdings späten) Beleg für *trêclîchen*, nämlich aus einem Text Hermanns von Fritslar zum Laurentius-Tag, in welcher das Adverb mit mangelnder Eloquenz (= mhd. *diu wolgespræche*) in Verbindung gebracht wird: *Und da antwertete her trêclîchen, wan her was nit wol gespræche* (zitiert nach Franz Pfeiffer: Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Erster Band. Hermann von Fritslar. Nicolaus von Strassburg. David von Augsburg. Leipzig 1845, S. 175, Z. 18). – Zum Auftreten des Epithetons ‚wîs‘ im *Parzival* vgl. bspw. Walter K. Francke: The Function of ‚wîs‘ in the Characterization of Gahmuret, Gawain and Parzival. In: Modern Language Notes (MLN) 87,3 (1972), S. 409–418.

gern über Gott anstellt. Wer zu große geistige *trâkheit* hat, um die langen Mühen solcher Lehren auf sich zu nehmen (WG Vv. 9673 f.), für den gibt es im *Welschen Gast* eine ‚Abbreviatur‘ der Weisheit, welche eine dezidiert anti-asthetische, *auctoritas*-geprägte ‚*descensus*-Erkenntnis‘ – an Stelle der *anagogé* – darstellt, die wiederum auf den Wortlaut des *symbolum*, des Glaubensbekenntnisses, referiert:

wil du wîse sîn kurzlîche,
 sô habe geloubn und werc gelîche
 wol mit stæte nâch ir reht,
 sô ist dir der wec sleht
 der dich bringet hin zem sinne
 und zaller hande vreude gewinne.
 du maht den *glouben* lîhte hân,
 will du wol *gedenken* an
 got und an *sîne kraft*
 und wie *grôze meisterschaft*
 er hât *erzeiget* in *dirre werlde*,
 beidiu *oben und ûf der erde*.
 (WG Vv. 9675–9686)¹⁵⁸

Für die Erlangung des Glaubens wird hier also eine Minimalbedingung formuliert: Das *gedenken* an Gott und seine *kraft* sowie *grôze meisterschaft* (*omnipotentia*) bilden das Zentrum, von welchem aus die Welt *beidiu oben und ûf der erde* (*caelum et terra*), die einem begegnet, als Zeichen verstanden werden kann, das seine Allmacht *erzeiget*.¹⁵⁹

Bereits in Augustins fünfzehn Büchern *De trinitate* findet sich die einfältig-gläubige Annahme des einfach fasslichen Credo als – hier allerdings vorläufige – Alternative des irdisch-fleischlichen Menschen (*animalis homo*) zur Spekulation der *sapientes* einge-

¹⁵⁸ Kursivierung von mir; F. D. S. – Der Text scheint mit *beidiu oben und ûf der erde* näher am apostolischen (*factorem caeli et terrae*) als am frühen nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (*visibilibus et invisibilibus creatorem/factorem*) zu sein.

¹⁵⁹ Weitere Elemente des Glaubensbekenntnisses finden sich im *Welschen Gast* im Rahmen der Beichtlehre des 6. Buches, wenn dort die *driu dinc* namens *vorht*, *gedinge unde minne* (WG V. 8279) auf dasselbe zurückgeführt werden, denn: *der gute geloube gît | uns diu driu dinc zaller zît* (WG Vv. 8283 f.). Drei Elemente des Glaubensbekenntnisses (*der gute geloube*) werden im Folgenden berührt. Zu glauben hat man nämlich *die grôzen nôt | und daz er durch uns leit den tôt* (WG Vv. 8285 f.), *daz er zebrach die helle und erstuont dar nâch* (WG Vv. 8289 f.) und *daz er zem geriht sol komen* (WG V. 8294), womit – inhaltlich, nicht ganz wörtlich – die Artikel 4–8 des apostolischen Glaubensbekenntnisses umfasst sind: *passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus, descendit ad inferos: tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad caelos; sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est iudicare vivos et mortuos*. Die erkennbare Entsprechung *descendit ad inferos* – *er zebrach die helle* zeigt, dass der *Welsche Gast* sich am *symbolum apostolicum* orientiert. Im nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis ist die ‚Höllenfahrt‘ Christi noch nicht enthalten. – Zu verschiedenen Fassungen des Glaubensbekenntnisses vgl. etwa den Anhang zu: Sancti Avrelîi Avgvstini de trinitate libri XV. Bd. 2. Hrsg. von W. J. Mountain. Turnholt 1968, S. 558–563.

führt.¹⁶⁰ Nach langen und schwierigen Ausführungen zur Problematik von Substanz und Akzidenz in Hinblick auf die Trinität, heißt es am Ende des siebten Buches relativierend:

[...] *tres simul illae substantiae siue personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis: quod animalis homo non percipit* [= 1 Cor 2,14]. Non enim potest cogitare nisi moles et spatia uel minuta uel grandia uolitantibus in animo eius phantasmatis tamquam imaginibus corporum.

12. Ex qua immunditia donec purgetur credat *in patrem et filium et spiritum sanctum, unum Deum* [= Symb. Rom.-Mediol. I,1.2.9.1.], *solum, magnum, omnipotentem* [edb.], *bonum, iustum, misericordem, omnium visibilium et inuisibilium conditorem* [= Symb. Nicaen., 3], et quidquid de illo pro humana facultate digne uereque dici potest. (Augustinus: De trinitate VII.6.11–12)¹⁶¹

Wenn hier der sichere, unzweifelbare, über jede Spekulation erhabene Glaubensinhalt, der offenbar in Anlehnung an das Glaubensbekenntnis selbst formuliert ist, zu einem Hilfsmittel der noch Schwachen, aber zu Stärkenden, der noch Unreinen, aber zu Reinigenden, wird, so ist demgegenüber das kategorische Abweisen der spekulativen Theologie (*Divinitas*) als für Laien ungeeigneter Gegenstand im *Welschen Gast* umgekehrt zugleich die Anerkenntnis einer Säkularexistenz, welche im Zustand des einfältigen Glaubens verbleiben darf, ohne sich weiter zu ‚verbessern‘. Die Annahme und reflektierende Internalisierung des *symbolum* erschließen vollgültig die Symbolstruktur der Welt.

160 Es sei noch einmal an den einfachen Glauben als Voraussetzung für Erkenntnis erinnert, wie er sich in *De trinitate* bspw. schon in Buch VI.10.12, findet: *Qui uidet hoc uel ex parte uel per speculum in aenigmate* [1 Cor 13,12] *gaudeat cognoscens deum et sicut deum honoret et gratias agat; qui autem non uidet tendat per pietatem ad uidendum, non per caecitatem ad calumniandum* (Übers. [Schmaus]: „Wer dies stückweise durch einen Spiegel und in Rätseln sieht, freue sich, daß er Gott erkennt, ehre ihn als Gott und sage Dank! Wer es nicht zu sehen vermag, der strebe durch Frömmigkeit zum Sehen, nicht jage er in Verblendung nörgelnden Einwendungen nach!“). Der schrittweisen, ‚ent-deckenden‘ Erkenntnis auf der einen Seite wird also die Frömmigkeit derjenigen, die nicht erkennen können, entgegengestellt.

161 Unter Beigabe der Stellennachweise der zitierten Ausgabe. – Übers. [Schmaus]: „[...] vielmehr sind jene Substanzen oder Personen, wenn man so sagen darf, zusammen jeder einzelnen gleich – das versteht freilich der irdisch gesinnte Mensch nicht; denn er kann nur in Körpern und Räumen, sei es großen, sei es kleinen, denken, indem die Vorstellungen wie Bilder von Körpern in seiner Seele herumflattern. || 12. Bis er von dieser Unreinheit gereinigt wird, soll er glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, den einen, alleinigen, großen, allmächtigen, guten gerechten, barmherzigen Gott, den Begründer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und was sonst von ihm gemäß der menschlichen Schwachheit würdig und richtig gesagt werden kann.“ Das siebte Buch endet unter Beiziehung eines Schriftwortes in diesem Sinne: *Quod si intellectu capi non potest, fide teneatur donec inlucescat in cordibus ille qui ait per prophetam: Nisi credideritis non intelligetis* [Is 7,9] (*De trinitate* VII.6.12; Übers. [Schmaus]: „Wenn man das mit der Vernunft nicht fassen kann, so soll man es im Glauben festhalten, bis jener in den Herzen sein Licht leuchten läßt, der durch den Propheten sagt: Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr nicht einsehen.“). Es sei an dieser Stelle noch einmal daran erinnert, dass Hugo von St. Viktor im Prolog zu seinen *Expositiones* über die ‚Himmelschen Hierarchien‘ des Ps.-Dionysius konstatiert, dass die Kreatur den Kreator zwar zeigen, nicht jedoch das Auge erleuchten könne; vgl. Kap. V.1.4, S. 484.

Dieses *gedenken*, welches vom Gott des Glaubensbekenntnisses seinen Anfang nimmt, ist auch für Parzival zentral¹⁶² und – zumindest im *Welschen Gast* – mit dem Glauben (im Sinne der Glaubensformel: *credo*, „ich glaube“) noch nicht identisch. ‚Asthetische‘ Gotteserkenntnis ist so gesehen immer Folge, nicht aber Ursache des Glaubens; sie ist die Vertiefung dessen, was zuvor bereits – im Modus des Bekenntnisses und Sakraments – angenommen worden sein muss.¹⁶³

Auf ganz ähnliche – und doch auch ganz andere – Art wird auch die ästhetische Erkenntnis Jôsaphâts im bereits angesprochenen *Barlâm*-Roman Rudolfs von Ems¹⁶⁴ über das *symbolum* strukturiert. Denn hier bildet das Credo die Scharnierstelle zwischen den Fragen, die Jôsaphât stellt, ohne von der Immanenz oder seinen heidnischen Lehrern eine Antwort zu erhalten, und der Lehre Barlâams, die ihm die christliche Heils- und Weltlehre eröffnet. Barlâm kündigt Jôsaphât an, vom höchsten Kaiser zu sprechen, *den eine in einer drîvalt / diu menscheit anbeten sol* (Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, Vv. 50,26 f.), und verdammt die Götzen der Heiden (Vv. 50,29–37). Er eröffnet seine Zusammenfassung der Heiligen Schrift und der Heilslehre *expressis verbis* mit einer Credo-Paraphrase, die zugleich an die Fragen anknüpft, die Jôsaphât an die Immanenz gerichtet hat und deswegen in eine Nacherzählung der Schöpfung und der an sie anschließenden *historia* umschwenkt:

Einen got vil lobesamen
geloube ich, einen in drin namen,
 den vater eine, eine das kint,
 den heiligen geist. die drîe sint
 ein got, eine ân endes tac,
 der âne aneenge ie phlac
 alles, des dû maht gesehen,
 und des ouch niemen kan verjehen:
 unsihtic, unverkêret,
 guot, reht, eine, gêret;
 sîn kraft unzalhaft unvürbrâht,
 sîn hôhiu witze unüberdâht;

162 Zum Vergleich seien noch einmal die die auf Gott bezogenen Verse aus Parzivals Gedankenbericht angeführt: *alrêst er dô gedâhte, / wer al die werlt volbrâhte, / an sînen schepfære, / wie gewaltec der wære* (Pz 451,9–12 [Hervorhebung von mir; F. D. S.]), welche gleichfalls auf das Glaubensbekenntnis (vgl. das apostolische *symbolum*: *Credo in Deum, / Patrem omnipotentem, / Creatorem caeli et terrae*) referieren. Vgl. Kap. V.1.5, S. 488 f.

163 In der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquino heißt es etwa, die *meditatio* über die Werke Gottes sei zur Verstärkung des Glaubens nützlich: *Huiusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est* (Thomas von Aquino: *Summa contra gentiles* II,2; Übers. [Albert, Engelhardt]: „Das Nachdenken über die Werke Gottes ist nun notwendig, um den Glauben des Menschen in bezug auf Gott weiter zu vertiefen.“).

164 Vgl. Kap. V.1.5.

der alliu dinc von nihte
geschuof und gar berihte.

(Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat 51,1–14; Kursivierung von mir, F. D. S.)

An dieses – bereits ausgeweitete – Credo kann umstandslos der Einsatz des Schöpfungsberichtes anschließen, an den wiederum der in der Heiligen Schrift abgelegte Lauf der Geschichte bis zur Erlösungstat Christi anschließen kann.¹⁶⁵ Erst vom *symbolum* ausgehend können die Fragen Jôsaphâts, die ohnehin bereits auf den Gehalt des Glaubenssatzes abzielten, im Folgenden richtig auf Gott hin perspektiviert werden. Anschließend an das Credo, das auch hier den Schlüssel liefert, kann die Immanenz, die dem Unwissenden nur Anlass zu Fragen bietet, dem Wissenden nun Anlass zum Lob des allmächtigen Schöpfers werden.

Die Erkenntnis der großen *meisterschaft* Gottes in *dirre werlde* (Welscher Gast) ist also an die Bedingung des rechten Glaubens gebunden. In einem rekursiven Prozess versetzt der im Credo angenommene (autoritative) Rechtglauben in die Lage, durch *gedenken* und Anschauung zu einem aus Einsicht gewonnenen Glauben zu gelangen, den man jedoch – mit dem *Welschen Gast* – *lîhte hân* kann und der den ‚geraden Weg‘ darstellt.¹⁶⁶

Diese Erkenntnis der Welt wird in Thomasîns *Welschem Gast* nicht – wie in Rudolfs *Barlaam und Josaphat* – auf die Einrichtung des Makrokosmos, sondern auf den Mikrokosmos Mensch und die Physiologie des menschlichen Körpers bezogen. Anstelle der Sinne, von denen – so heißt es – noch viel gesagt werden könnte, wird der Fokus auf die organische Wohleingerichtetheit des Leibes und auf die wundersame Bindung der Seele an das Fleisch gelegt, was auch in den Mikrokosmos- und Genesis-Texten ein gewichtiges Argument für die Herrlichkeit Gottes darstellt.¹⁶⁷

nû lâze wir sîn sinne belîben
von den ich möhte vil geschrîben,
und merke waz man unde wîp
wunders hânt an ir lîp
von âdern unde von gebeine.
du solt wîzen daz niender eine
âder ist überec; der lîp ist

165 Im Wortlaut heißt es weiterhin: *zem êrsten geschuof sîn meisterschaft / himel und aller himele kraft / und ungeborner engel geist / ze sînes amptes volleist* (Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, Vv. 51, 15–18). Auch hier werden – wie oben in Kap. II.3.1.2 angesprochen – in patristischer Tradition der Sturz der Engel in den Beginn der Schöpfungserzählung integriert, wie er bei Augustinus der Trennung von Licht und Finsternis entspricht.

166 Die Metapher des geraden Weges, welche der ‚einfältige‘ Glaube dem christlichen Subjekt vorgibt, ist oben (vgl. den Beginn von Kap. V.2, S. 496) bereits im Zusammenhang mit Hugos von Sankt Viktor *Didascalicon* und Parzivals Irren durch den Wald der *âventiure* begegnet.

167 Vgl. hierzu mit Bezug auf die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris und weitere Texte Kap. IV.3.

harte wol geworht mit list.
 daz diu sêl dar inne bestât
 und doch ander natûre hât,
 daz ist ein grôziu meisterschaft
 die dar geleit hât gotes kraft.
 (WG Vv. 9693–9704)

Der – funktionale, nicht etwa ‚schöne‘! – Körper wird nun den *saeculares* zur Betrachtung anempfohlen, da man an ihm die höchsten Wunder sehen kann:

Sît er an uns daz hat getân,
 sone sol dehein werltlich man
 des wunder hân, ob er an sich
 behalten hât vil wunderlîch
 wunder unde vil seltsân.
 (WG Vv. 9705–9709)

Diese Wunder, die der *werltlich man*, der Laie, an sich selbst bemerken kann, die ihn aber nicht verwundern sollen, werden abgegrenzt von der hohen theologischen Spekulation über das Wesen Gottes (*swaz man seit von sîner gotheit*; WG V. 9711) und seiner Menschwerdung (*und ouch von der menscheit*; WG V. 9712).¹⁶⁸ Wenn hierfür die Erkenntnisfähigkeit, das *verstên*, nicht ausreicht, so soll man – und hier findet der Rückbezug auf den Glauben statt, den man *lîhte hân* kann (V. 9681) – in *einvalt* (= *simplicitas*) an die Wunder Gottes glauben, welche man am eigenen Körper beständig vor Augen hat:

swer aver niht verstên kann
 daz man seit von sîner gotheit,
 und ouch von der menscheit,
 der geloube mit einvalt
 diu gotes wunder manicvalt
 unde kumt gewislichen
 zallen sinnen volleclichen.
 (WG Vv. 9710–9716)

Der *Welsche Gast* bietet so für eine bestimmte Klasse von Menschen, nämlich die *saeculares*, die nicht *verstên* können und – mit den Worten des *Parzival*-Prologs – *træclîche wîs* sind, eine alternative Form der ‚Erkenntnis‘ an. Diese führt über die Schritte der autoritativen Annahme des Glaubens, seiner ‚einfältigen‘ Reflexion, der Beherrschung der verführbaren Sinne durch die Seele und den so gewonnenen Zugang zur

¹⁶⁸ Auf Theologisches referiert auch der *Parzival* in einer Figurenrede Trevrizents erkennbar, in welcher es heißt: *got heizt und ist diu wârheit* (Pz 462,25). Wenig später spricht Trevrizent von Gott als dem *wâren minnære* (Pz 466,1) und als *durchliuhtec licht* (Pz 466,3). Dass Gott Wahrheit „heißt“, Liebe oder Licht ist Teil der negativen Theologie, die mit der Ps.-Dionysius Areopagita-Schrift *De divinis nominibus* („Von den göttlichen Namen“) ihren einflussreichen Hauptvertreter hat. Insofern die Trevrizent-Figur auf diese Konzepte stets nur am Rande referiert, ohne sie zu entfalten, markieren sie die Grenze desjenigen, was für Laien vermittelbar ist.

Kreatur zu einem vollgültigen Erkenntnis-Äquivalent, mit dem man *kumt gewislichen / zallen sinnen*¹⁶⁹ *volleclichen*. Die autoritativ – nämlich durch eine eng begrenzte Lehre von Gott – angeregte Erkenntnis ist dabei mustergültig als Zusammenfall von Selbst- und Gotteserkenntnis modelliert, insofern nicht *irgendein* Körper der immanenten Welt, sondern der *eigene* Körper zum Angelpunkt des Erkenntnisprozesses wird und die gelenkte *aisthesis* des körperlichen Selbst zur Anerkenntnis der Macht Gottes führt.¹⁷⁰ In einem weiteren Schritt wird das *verstên* auf eine ethisch ausgerichtete Selbsterkenntnis zurückgelenkt; hiermit beschäftigt sich das anschließende Teilkapitel.

V.2.2 *ob er sich erkennen wolde: Die Wendung des *cognosce te ipsum* ins Exemplarische bei Thomasîn*

Im *Welschen Gast* nun fällt die Erläuterung dieses Erkenntnisvorgangs mit dem appellativen Aufruf der *auctoritas* zusammen. Die *guoten lêre*, die der Laie *durch der ôren tür* einlassen soll und die ihm zugleich – wie oben bereits zitiert – ‚Fremde‘ sind (*der lêre gast*; vgl. WG Vv. 9469–9472), koinzidieren mit dem Fremden (dem *Welschen Gast*), als welcher der Text sich selbst inszeniert.¹⁷¹ Die Theorie der *auctoritas* ist – in einem selbst-reflexiven Moment – immer zugleich auch selbst bereits autoritativer Appell.

¹⁶⁹ Mhd. *sin* hat – wie im Nhd. – die Doppelbedeutung von körperlichen Sinnen (*aisthesis*) einerseits und Bedeutung/Sinn/Verstand andererseits. Die letztere Bedeutung ist hier zu veranschlagen, obgleich es zuvor um ‚die Sinne‘ ging.

¹⁷⁰ Diesen Aspekt teilt der *Welsche Gast* übrigens mit dem *cognosce te ipsum* des *Didascalicon* Hugos von Sankt Viktor, insofern auch hier auf die Selbstbeschränkung des Menschen als erkennendes Subjekt gepocht wird: *Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quam sit indecorum agnoscit, ut extra se quidquam quaerat, cui quod ipse est, satis esse poterat* (*Didascalicon* 1.1; S. 110,4–7; Übers. [Offergeld]: „Sein unsterblicher Geist aber, von der Weisheit erleuchtet, betrachtet seinen Ursprung und erkennt, wie unangemessen es für ihn ist, irgend etwas außerhalb seiner selbst zu suchen, wenn doch das, was er selber ist, ihm genug sein könnte.“).

¹⁷¹ Es sei daran erinnert, dass der *Welsche Gast* den Erfolg der durch das Ohr vermittelten Lehre im Epilog an eine Gnadenlehre bindet, insofern der *bæse man* sie nicht zu fassen vermag: *swaz man im seit, / daz vert vür die wârheit / zeim ôren ûz, zem andern in* (WG Vv. 14717–14719). Der Hörer ist ein löchriger Sack, der nichts in sich halten kann, weil er *mit bæsem gedanc, mit valschem rât, / mit übelen werken und mit unde* (WG Vv. 14730 f.) zerstoßen ist und nur Gott diese Löcher stopfen kann: *ez enwelle unser herre got / verschieben mit sînem gebot / diu löcher dâ ez ûz gât: / sîn mac niht anders werden rât* (WG Vv. 14735–14738). Es stellt sich die Frage, ob man so weit gehen könnte, das ‚gebot des Herrn‘ nicht allein als gnadenhafte Intervention Gottes im einzelnen Subjekt aufzufassen, sondern als ‚christliches Gesetz‘ allgemein. Dann wäre es nicht unbedingt der direkte Eingriff Gottes, welcher befiehlt, die Löcher zu stopfen, sondern Gott, der durch die Potenz der christlichen Lehre im Allgemeinen wirkt, welche so zum Ausgangspunkt jeder Erkenntnis würde. – Die sprichwörtliche Rede, etwas gehe zum einen Ohr hinein und zum anderen hinaus, begegnet prominent auch in Wolframs von Eschenbach *Parzival* (Pz 241,25) im Rahmen des sog. Bogengleichnisses.

Auch in Augustins *De trinitate* wird die Erkenntnis des Selbst über die Anrufung des Subjektes *als* Selbst erzielt, auch hier fällt der Appell mit dem Text, welcher ihn erörtert, in eins. Wenn in Buch X *De trinitate* das *cognosce te ipsam* ausführlich diskutiert wird, heißt es über die Funktionsweise des *praeceptum*:

Sed cum dicitur menti: *Cognosce te ipsam*, eo ictu quo intellegit quod dictum est *te ipsam* cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est. Si autem quod dictum est non intellegit, non utique facit. Hoc igitur ei praecipitur ut faciat quod cum praeceptum ipsum intellegit facit.

(Augustinus: *De trinitate* X.9.12)¹⁷²

So wie hier das Erfüllen und das Verstehen des Gebotes in eins fallen, so fällt auch die Erörterung des *praeceptum* mit dem Appell in eins; der Text selbst wird so zum Medium einer Selbsterkenntnis. Auf ganz ähnliche Art inszeniert sich auch der *Welsche Gast* als die von außen kommende Stimme, die immer wieder Modi des *sîn selbes verstên* induziert.

Aus dem delphischen Aufruf *cognosce te ipsum*, wie er im *Didascalicon* Hugos von Sankt Viktor oder in Augustins *De trinitate* begegnet, ist im *Welschen Gast* die Aufforderung an das laikale, nur begrenzt literate und zudem nur begrenzt erkenntnisfähige Subjekt geworden: „Erkenne die Größe Gottes an deinem fleischlichen Körper, welcher der sinnlichen Sünde zugeneigt ist.“ Diese Hermeneutik des Subjektes wird sofort mit fünf äußeren und fünf inneren Eigenschaften des Körpers in Verbindung gebracht, die selbst *Adiaphora* sind und die zu *untugent* führen können, sofern das Subjekt sich ihrer falsch bedient und sie nicht mithilfe der Seele zu kontrollieren weiß.¹⁷³ Unter diesen ist auch die *schœne* des Leibes, welche zu *übermuot* führen kann:

diu tûbe ein schœner vogel ist
und ist doch senfte zaller vrist.
hât ein man ode ein wîp
vlætigen und schœnen lîp,

172 Übers. (Kreuzer): „Wenn man aber dem Geiste sagt: Erkenne dich selbst!, so erkennt er sich eben in dem Augenblick, in dem er das Wort ‚dich selbst‘ versteht; er erkennt sich aus keinem anderen Grunde als deshalb, weil er sich gegenwärtig ist. Wenn er aber dieses Wort nicht versteht, dann wird er auch nicht nach diesem Gebot handeln. Das also zu tun wird ihm geboten, was er eben tut, wenn er das Gebot selbst versteht.“

173 WG Vv. 9731–9742: *beidiu man unde wîp | hânt vûmf dinc in ir lîp | und vûmfîu ûzem lîp; vûr wâr, | diu muoz diu sêle rihten gar, | ode si bringent gôze untugent | beidiu an alter und an jugent. | diu vûmf man imme lîbe treit: | sterk, snelle, glust, schœne, behendekeit. | ûzem lîbe hânt vûmf kraft: | adel, mâht, rîchtuom, name, hêrschaft. | swer diu zehen niht rihten kann | mit sinne, der sol niht heizen man.* – Die Reihe der *bona corporis* und *bona fortunae* führt Schneider, Textstruktur, S. 200, auf eine entsprechende Einteilung bei Boethius (*De consolatio philosophiae*) zurück. – Vgl. hierzu auch Brinker-von der Heyde, Durch Bildung zur Tugend, S. 36 f. – Vgl. dazu Bumke, Höfische Kultur, S. 420, der die „römische Moralphilosophie“, näherhin Cicero in Anschlag bringt, wenn er die entsprechende Thomasin-Stelle (WG Vv. 9731–42) diskutiert.

die valleng zehant in übermuot,
des ein vihe niht entuot.
(WG Vv. 9781–9786)

Insofern wird die Erkenntnisfähigkeit des eigenen Körpers gegen die Gefährdung dieser Erkenntnisfähigkeit durch die Schönheit dieses Körpers deutlich markiert abgesetzt. Schönheit wird als Eigenschaft des aisthetischen Körpers begriffen, die einer ethischen Sorge und einer Formung durch Tugend bedarf:

dâ von hân ich iu geseit,
swer niht mit bescheidenheit
diu zehen dinc berihten kan,
ist baz ein vihe dan ein man[.]
(WG Vv. 9787–9790)

Der törichte Mann, *der sich niht verstên kan* (WG V. 9767 f.; vgl. V. 9775 f.), wird zum Ziel der Sorge des Textes, die Regierung seines Körpers zum Gegenstand seiner eigenen Sorge.¹⁷⁴ An diesen Törichten richten sich auch die Exempel-Reihen in anderen Teilen des *Welschen Gastes*, von welchen man *bilde nemen* soll und die den Appell des *cognosce te ipsum* als Negativexempel solcher Herrscher ausformen, die wohl daran getan hätten, sich selbst besser zu erkennen.¹⁷⁵ Über König Nabuchodonosor wird beispielsweise gesagt:

er wart ze vihe und az daz gras
durch übermuot, daz er nien *enwolde*
sich erkennen, als er solde.
swer niht behaltet herren reht,
der sol billichen sîn kneht;
swer niht enkan man wesen,
der sol als ein vihe genesen.

174 Von ‚Sorge um sich Selbst‘ spreche ich hier in dem von Michel Foucault entwickelten Sinne, vgl. etwa ders., *Sexualität und Wahrheit* 3, u. ders., *Hermeneutik des Subjekts*. Vgl. zusammenfassend Ruoff, *Foucault-Lexikon*, S. 130–132, Kap. „Ethik des Selbst“.

175 Es gibt im *Welschen Gast* mehrere weitere Stellen, die das „Erkenne dich selbst“ explizit aufrufen: So heißt es im Kontext einer Diskussion der ‚Macht‘: *wirt mehtic ein bæse man, | der sich niht erkennen kan, | der wil danne rechen gar | daz man im tet vor mangem jâr* (WG Vv. 4429–4432; Hervorhebung von mir, F. D. S.). Im Kontext biblischer Exempel (Moses, Joseph, David) wird im sechsten Teil des *Welschen Gastes* (Kapitel 1 und 2) eine Diskussion von Weisheit und Unweisheit, von Tugend und Untugend entfaltet, welche darin zusammenläuft, dass nur der Tugendhafte Tugend und nur der Weise Weisheit erkennen kann, wobei Selbsterkenntnis und Erkenntnis von Tugend gegen Verblendung durch weltliche Güter ausgespielt wird: *wie solde erkennen ein man | daz er selbe nie gewan? | er kann sîn guot und sînen gwin | ahten, daz ist sîn bester sîn. | ja erkennet er sich selben niht, | der ie was ein bæsewîht. | der wænt ein biderbe man sîn, | swenner spricht ‚deist alles mîn.‘ | seht alsô hât im sîn guot | gemacht blint sînen muot | daz er niht erkennen kann | waz mache ein tugenthafter man* (WG 7001–7012; Hervorhebung von mir, F. D. S.). Über denjenigen, der über das Maß der Tugend hinaus lacht, heißt es: *ich mac des wol vür wâr gejeihen | daz er lachet des er weinen solde, | ob er sich erkennen wolde* (Vv. 10408–10410; Sperrung von mir, F. D. S.).

von rehte wart zu vihe der
 der sich geschendet het sô sêr
daz er sich selben nicht erkande:
 er wânde got sîn in sînem lande.
 (WG Vv. 10772–10781; Kursivierung von mir, F. D. S.).

Nicht nur ist es die Selbsterkenntnis, welche den Menschen von den übrigen Tieren unterscheiden soll (im Sinne eines ethischen Imperativs!),¹⁷⁶ sondern es ist zugleich Gott selbst, an dem sich der Mensch, der sich nicht recht erkennt, vergeht, insofern er sich selbst vergöttert. Die (Negativ-)Exempla des *Welschen Gastes* bieten also nicht einfach zu vermeidende Handlungsmuster, sondern sie verlängern zudem implizit den Appell, dem Gebot der Selbsterkenntnis zu folgen. In deren Zentrum steht – als Minimalforderung für denjenigen, dem die höchste, spekulative, jedoch durch ethisches Wohlverhalten substituierbare Wissenschaft nicht gegeben ist – die Anerkenntnis Gottes und der eigenen Sündhaftigkeit.¹⁷⁷

Es bleibt festzuhalten, dass der *Welsche Gast* mit seiner Entfaltung des *gnothi seautón* dessen traditionellen Skopus in geradezu mustergültiger Weise ausschreitet.¹⁷⁸ So

176 Auch dies teilt der *Welsche Gast* mit dem *Didascalicon* Hugos von Sankt Viktor, zu dessen Beginn es – wie oben zitiert – heißt: *Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat, qui ceteris similis fuit cum se prae ceteris factum esse non intellexit* (*Didascalicon* 1.1; S. 110,2–4; Übers. [Offergeld]: „Die Weisheit erleuchtet den Menschen, so daß er sich selbst erkennen kann – denn er war den übrigen Geschöpfen gleich, solange er nicht erkannte, daß er als ein ihnen überlegenes Wesen geschaffen wurde.“). – Auch bei Augustinus: *De trinitate* X.9.13, wird die durch das *cognosce te ipsam* induzierte Selbsterkenntnis explizit gegen den Leichnam (*cadaver*) und das Vieh (*pecus*) abgehoben und so die dem Menschen eigene, ihn vom Fleisch und den Tieren unterscheidende *ratio* verwiesen. – Das ‚Vieh‘-Sein ist ein Standardvorwurf gegen die fleischlich-heidnisch Gesinnten, wie er sich entsprechend etwa auch in den weiterhin diskutierten Mohammeds-Viten findet; vgl. Kap. V.3.2.1.

177 Zum Verfahren des *bilde nemen* im Kontext einer Theorie des Exemplarischen vgl. in jüngerer Zeit Schwarzbach-Dobson, *Exemplarisches Erzählen im Kontext*, S. 123 f.: „Relevanz für die funktionale Einbindung der Erzählungen in Thomasins didaktischer Argumentation scheint dem Begriff des *bilde nemen* zuzukommen, den Thomasin in zahlreichen Kontexten anführt. *Bilde* kann ebenso am Verhalten leibhafter Vorbilder wie an den *âventiuren* der arthurischen Literatur oder an den Taten biblisch-historischer Herrscher genommen werden. [...] Der Blick in die Geschichte ermöglicht eine Selbsterkenntnis, die auf *imitatio* (bei positiven Vorbildern) oder Abgrenzung (bei negativen Vorbildern) zielt.“ – Ich möchte hingegen noch stärker betonen, dass in der rekurrenten Formel „*sich erkennen*“ ein Selbsterkenntnisprozess *vermittels* Exempla impliziert ist, welcher in der Tradition des *scito te ipsum* steht und so – über Inversion – in schriftvermittelte Welterfahrung hinein verlängert wird.

178 Alois M. Haas hat in zwei wichtigen und materialreichen Überblicksbeiträgen zur Wirkungsgeschichte des *gnothi seautón* von der Antike bis in die christliche Theologie gearbeitet, ohne auf den *Welschen Gast* Thomasins Bezug zu nehmen, nämlich einmal: Alois Haas: *Et descendit de caelo* γνῶθι σεαυτὸν (Juvenal, Satir. XI, 27). Dauer und Wandel eines mystologischen Motivs. In: *ZfdA* 108,2 (1979), S. 71–95, und erneut: ders.: Christliche Aspekte des ‚gnothi seauton‘. Selbsterkenntnis und Mystik. In: *ZfdA* 110,2 (1981), S. 71–96. Beide Artikel ergänzend und ausbeutend, nicht jedoch substantiell überschreitend zudem Hermann Tränkle: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs. In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. N.F. 11 (1985), S. 19–31.

wohl die Herleitung aus dem sokratischen *scio quod nescio*¹⁷⁹ als auch die Verbindung, die zwischen der Mikrokosmos-Idee, der negativen Kontrastierung der *artes* mit der Selbsterkenntnis als höchster *ars* und einer dezidierten ‚Anti-Aisthesis‘, gestiftet wird¹⁸⁰ sowie nicht zuletzt der dezidierte Bezug zur „Sündenverfasstheit des menschlichen Ich“¹⁸¹ sind – in der Gesamtschau der Tradition dieses Topos – keineswegs außergewöhnlich. Außergewöhnlich indessen ist einzig die spezifische, umfassende und dichte Rekombination der Elemente und der Umstand, dass dieser – ausnehmend frühe, groß-

179 Haas, *Christliche Aspekte*, S. 71 f., leitet – mit Platon – den Appell zur Selbsterkenntnis aus dem Wissen des Nichtwissens her: „Die [...] Relation zwischen wissendem Gott und dem einzig sein Nicht-Wissen wissenden Menschen gibt für die christliche Philosophie und Mystik ein Spannungsgefälle ab, in das sich die Formel des delphischen Gottes – ‚Gnothi seauton‘, ‚Erkenne dich selbst‘ – auf schöpferische Weise integrieren läßt. Denn die sokratische Eröffnung über das Wissen des Nichtwissens stellt kein für allemal erworbenes Fazit dar [...], sondern ist fruchtbare Initiation in die ‚Suche nach dem Wissen‘, die so oder so den Suchenden – als Subjekt und Objekt – zentral miteinbeziehen muß, soll sie nicht in neutralem – und daher unidentifizierbarem – Wissen versanden. Von daher drängt sich das delphische ‚Erkenne dich selbst‘ gebieterisch als Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Suche nach dem Wissen auf.“

180 Haas, *Et descendit* (1979), S. 72 f., führt diesen Zusammenhang konzise aus. Anhand einer Stelle aus Handschrift C der *Theologia Deutsch* (14. Jhd.) zeigt er den Zusammenhang zwischen einer Ablehnung der *artes*, einem ‚Antiphysizismus‘ und der Mikrokosmos-Idee: „Aus [der] über Heil oder Unheil entscheidenden Rückwendung der Seele in sich selbst resultiert eine bemerkenswerte Frontstellung gegen die Artes (‚Künste‘), insbesondere gegen die Naturwissenschaften mit ihrer Wendung in die äußere Welt. Selbsterkenntnis und die damit verbundene Demut sind schon bei Tauler als *ein kunst do alle künste inne beslossen sint* [zitiert nach: Die Predigten Taulers. Hrsg. von F. Vetter (DTM 11). Berlin 1910 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1968), S. 75, 28 f.; F. D. S.] konzipiert worden; hier wird diese Aussage, verbunden mit einem spezifischen ‚Antiphysizismus‘, wie er für den christlichen Sokratismus typisch ist, wiederholt. [...] So stark der Vorbehalt gegen die Erkenntnis der Natur von diesen Voraussetzungen her sich mit dem mittelalterlichen *Nosce teipsum* auch verbunden hat, so ergab sich doch in der Folge – über die Vermittlung der Vorstellung des Menschen als eines Mikrokosmos – ein erneutes Ausgreifen in die ‚Welt‘ unter dem Diktat des *Nosce teipsum* durch die Insinuation, daß der Mensch als Mikrokosmos den Makrokosmos widerspiegele“ (ebd., S. 72 f.).

181 Haas, *Et descendit*, S. 77 f., weist bspw. auf das Vorkommen des *gnothi seauton* in einer Predigt Bernhards von Clairvaux (‚De diversis‘) hin: „Er möchte über die ‚Wege des Lebens‘ handeln, die er in *confessio* und *oboedientia*, spezifische Begebenheiten und Verhalten des monastischen Lebens, erblickt. Tatsächlich handelt er in dieser Predigt im Wesentlichen aber nur über die *confessio*, deren Wegcharakter er in sieben Stufen ausfaltet: *cognitio sui* [Selbsterkenntnis; F. D. S.], *poenitentia* [Reue; F. D. S.], *dolor* [Schmerz; F. D. S.], *confessio oris* [Ohrenbeichte; F. D. S.], *maceratio carnis* [Abtötung des Fleisches; F. D. S.], *correctio operis* [Besserung des Handelns; F. D. S.], *perseverantia* [Ausdauer; F. D. S.].“ – An anderer Stelle leitet Haas, *Christliche Aspekte*, S. 73–80, die christliche Tradition des *nosce teipsum* aus der Nachwirkung Augustins her (hier besonders: *De vera religione* XXXIX.72.202), welche er in den „über die Selbsterkenntnis vermittelte[n] Einblick in die Sündenverfasstheit des menschlichen Ich“ (ebd., S. 79 f.) zusammenlaufen sieht. Haas konstatiert: „Kein Zweifel, daß alle die genannten Motive der augustinischen Selbsterkenntnis durchs ganze Mittelalter über bis in die werdende Neuzeit bestimmend geblieben sind“ (ebd., S. 80) und führt diese Tradition bis zur Ethik des Petrus Abaelardus (vgl. ebd., S. 80).

angelegte und konsistente – volkssprachliche Beitrag zu einer Hermeneutik des (säkularen) Subjekts in der Forschung bislang keine gewichtigere Rolle gespielt hat,¹⁸² was mit einer anhaltenden Geringschätzung seines Autors Thomasin zu tun haben mag.

Alois M. Haas führt – mit weitem, diachronem Blick – die beiden traditionellen Verständnishorizonte des *gnothi seautón* wie folgt aus:

Schon in der Antike [...] lassen sich zwei Intentionen des *Nosce teipsum* klar auseinanderhalten: die eine zielt auf die sterbliche, kontingente Verfaßtheit des Menschen und macht ihm seine Hinfälligkeit klar; Resultat solcher Einsichtnahme ist die σωφροσύνη.¹⁸³ Die andere – insbesondere in der neuplatonischen Umdeutung (Plotin, Proklos) – nimmt das ‚Gnothi seauton‘ zum Anlaß einer umfassenden Askese, in deren Absicht die Hinführung der Vernunft zur Erkenntnis ihrer eigenen Göttlichkeit steht, da die Seele ‚in ihrem innersten Kerne eben Gott ist‘. Die erste Fassung der Selbsterkenntnis wird christlich verschärft zur schmerzlichen Erkenntnis der Sündenverfaßtheit des menschlichen Ich, die zweite Auffassung wird notwendigerweise geschwächt zur Konzeption eines ‚Gott-ähnlich Werdens der Seele‘, der *capacitas Dei*.¹⁸⁴

Demgegenüber bietet der *Welsche Gast* – wie in so vielem¹⁸⁵ – eine synthetische dritte Position an. Weder findet sich hier die radikale, von Haas „mystologische“ genannte Dimension, in der „der Mensch [...] in seiner Selbsterkenntnis nichts anderes als die ihm innerliche, ‚himmlische‘ Imprägnierung [ratifiziert]“,¹⁸⁶ noch gibt es eine radikal asketisch-stoizistische Wendung. Stattdessen wird eine praxeologisch anmutende Ethik modelliert, die auf ein säkulares, begrenzt erkenntnisfähiges Subjekt ausgerichtet ist, welches sich als Effekt von externer Menschenführung und interner Gewissenserforschung konstituiert, hierbei jedoch nicht der göttlichen *sapientia* in sich selbst nachspürt, sondern – im Angesicht seines unausweichlichen Sündigseins in der Welt – gut handeln und sich selbst gut regieren soll.

Damit steht der *Welsche Gast* einerseits frühen Reflexen der Rezeption des *gnothi seautón* nahe, welches zu Beginn durchaus noch die pragmatisch-ethische Di-

182 Auch neuere Beiträge übersehen m. E. den Zusammenhang zur Tradition der Selbsterkenntnis. Vgl. z. B. jüngst Schanze, Tugendlehre und Wissenslehre, bes. S. 213–244.

183 ‚Sophrosyne‘ bedeutet ‚Mäßigung‘, ‚Beherrschung‘ bzw. ‚Besonnenheit‘.

184 Haas, Christliche Aspekte, S. 81.

185 Schneider, Textstruktur, S. 200, stellt bspw. fest, dass der *Welsche Gast* traditionelle Einteilungen und Systematiken immer wieder (re-)kombiniert und mischt. Vgl. dazu auch Schanze, Tugendlehre und Wissenslehre, S. 97–105. Bereits Christoph Cormeau: Art. Thomasin von Zerklare. In: ²VL 9 (1995), Sp. 896–902, dort Sp. 900, schreibt über Thomasin: „Er greift Gedanken und Begriffssysteme der zeitgenössischen Wissenschaft auf, aber er schreibt eine didaktische Summe für Laien; sein Interesse ist vortheoretisch, auf Beeinflussung der Praxis, nicht auf Vollständigkeit systematischer Unterscheidungen ausgerichtet. So sind traditionelle Begriffsreihen (Kardinaltugenden, Glücksgüter usw.) erkennbar [...], ihre Systematik ist aber der praktischen Lehre untergeordnet. Übersetzung und Umschreibung der lat. Fachbegriffe zielen nicht auf terminologische Schärfe [...]; so entstehen Bedeutungsverschiebungen zwischen verschiedenen Begriffsreihen.“

186 Haas, Et descendit, S. 72.

mension richtigen Alltagsverhaltens avisiert hatte,¹⁸⁷ bevor in der Verarbeitung durch Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* eine neuplatonische Reinterpretation Einzug gehalten hat, „nach der die höchste Seligkeit der Seele darin besteht, sich ihres Ursprungs und ihrer Herkunft zu vergewissern“.¹⁸⁸ Zwar ist auch die Aufnahme dieser platonisierenden Selbsterkenntnis der Seele durch Augustinus, welchem Haas „schlechterdings grundlegende[n] Rang“¹⁸⁹ zuspricht, in den bereits diskutierten Traktat *De vera religione* als „Vorgang der Verinnerlichung“ auf „Transzendierung“ angelegt und die Selbsterkenntnis des Menschen „unverbrüchlich kombiniert mit der Gotteserkenntnis“,¹⁹⁰ jedoch entwickelt der Traktat hier andererseits ein skaliertes Modell der Erkenntnis und – daran geknüpft – ein skaliertes Modell des Christseins. Haas weist auf „[d]ie bekannte Stelle aus ‚De vera religione‘“¹⁹¹ hin: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum* (Augustinus: *De vera religione* XXXIX.72.202; Übers. [Thimme]: „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich selbst hinaus!“). Haas konstatiert, dass diese Selbsterkenntnis „nicht denkbar ohne Einschränkung des Forschungsdrangs, soweit er sich auf die Welt im physikalisch-geographischen Sinne erstreckt“.¹⁹² Diese „erkenntniskritische Haltung“ benennt er als „Antiphysizismus“,¹⁹³ mit welchem die Einkehr in sich selbst erkaufte sei. Wenn es dann heißt: „Selbsterkenntnis ist nicht denkbar ohne Gotteserkenntnis“,¹⁹⁴ dann ist Bumkes Umsetzung dieser Formulierung in seiner Blutstropfen-Monographie bereits herauszuhören.¹⁹⁵ Als historisches Urteil hält Haas fest:

Der Prestigegewinn der menschlichen Person ist ungeheuerlich: Ihr und ihrer Selbsterkenntnis wird die ganze Schwere der Transzendenz überbunden: Das menschliche Ich richtig zu erkennen, heißt nichts anderes als den Ursprung dieses Ichs als dessen bleibenden und lebenspendenden

187 Ebd., S. 75: „Hier [in einer Satire Juvenals; F. D. S.] heißt das *Nosce teipsum* nichts anderes als ‚Miß deine Fähigkeiten (im finanziellen, ökonomischen Sinn)!‘“. – Ruedi Imbach: Selbsterkenntnis und Dialog: Aspekte des philosophischen Denkens im 12. Jahrhundert. In: *Aspekte des 12. Jahrhunderts*. Freisinger Kolloquium 1998. Hrsg. von Wolfgang Haubrichs, Eckart C. Lutz, Gisela Vollmann-Profe. (Wolfram-Studien 16 [2000]), S. 11–28, zeigt materialreich die vielgestaltigen Interpretierbarkeit des *gnōthi seautón* und weist unter anderem auf die Aufnahme bei Bernhard von Clairvaux (Predigt 36) hin, in welcher sich offenbar gleichfalls eine Wendung in praktische Ethik findet, insofern Bernhard „für ein Erkennen, das dem Handeln dient“, plädiere (ebd., S. 21). Die Apostel, heißt es in dieser Predigt, hätten ihn nicht gelehrt, Platon oder Aristoteles zu lesen, sondern gut zu leben (vgl. ebd.). Inwiefern hier eine weitergehende (diskursive) Nähe zum *Welschen Gast* besteht, bliebe zu prüfen.

188 Haas, *Et descendit*, S. 76.

189 Haas, *Christliche Aspekte*, S. 73.

190 Ebd., S. 74.

191 Ebd., S. 73.

192 Ebd., S. 74.

193 Ebd.

194 Ebd., S. 76.

195 Vgl. hierzu die Einleitung zu Kap. V.2, S. 494–497.

Grund, d. h. als Gott, erkennen. Dieses unvordenkliche Einbefaßtsein des Sich-selber-Denkenden in die sein Erkennen, Sein und Wollen begründend tragende Transzendenz Gottes nenne ich eine mystische Konzeption des *Nosce te ipsum*.¹⁹⁶

Wenn Haas weiterhin konstatiert, „daß alle die genannten Motive der augustinischen Selbsterkenntnis durchs ganze Mittelalter über bis in die werdende Neuzeit bestimmend bleiben werden“,¹⁹⁷ dann ist dem angesichts des allenthalben greifbaren Einflusses Augustins zwar einerseits sicherlich zuzustimmen, andererseits – mit Blick auf den *Welschen Gast* – gleichfalls zu konstatieren, dass die Vorstellung von der erkennenden, von Gott herstammenden, dem Menschen innewohnenden *sapientia* (und die implizite Selbstvergöttlichung) in der volkssprachlichen Ethik höchstens am Rande eine Rolle spielt. Ist die – im Wortlaut vorfindliche – Aufforderung zur Selbsterkenntnis im *Welschen Gast* zwar identifizierbar, so fehlt ihr die „mystische Konzeption“ (Haas), die für ihre christliche Rezeption im Rahmen erkenntnistheoretischer Erwägungen der Theologie so entscheidend sind. Es ist diese ‚mystische‘ Dimension der Selbsterkenntnis, welche in Augustins *De vera religione* die *scientes* – als absolute Zielvorstellung einer idealen christlichen Existenz, die durch Einsicht erreicht wird – von den *credentes*, den bloß durch *auctoritas* glaubenden Christen, trennt. Auf diese letzteren aber zielen der *Welsche Gast* und, wie im Folgenden argumentiert werden soll, auch der *Parzival* ab.

V.2.3 Fazit und Ausblick: *ich bin ein man der sünde hât* (Pz 456,30) – Selbsterkenntnis als Fleischesmensch

Wie zu zeigen versucht worden ist, lenkt der *Welsche Gast* sinnliche Wahrnehmung und Erkenntnis auf eine Selbsterkenntnis des Subjektes *als* Geschöpf und *als* gnadenbedürftig um. Die Erkenntnis der Transzendenz wird dabei zurückgestellt und durch das Bekenntnis sowie eine praxeologisch ausgerichtete Ethik substituiert. Schon bei Augustinus ist implizit die Existenzform der *credentes* angelegt, wenn beispielsweise in den *De trinitate XV libri* der Vorzug einer Minimalerkenntnis des Selbst *als* ein Beschränktes artikuliert ist, das sich vor der Verirrung in all jenen weitschweifenden Wissenschaften hütet, die zwar die Dinge durchgründen, nicht aber zu Gott führen, sofern sie von ihm nicht seinen Ausgangspunkt nehmen. In *De trinitate* geschieht dies – wie auch im *Welschen Gast* – im Rekurs auf die spezifische Kombination des „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ einerseits mit dem *gnothi seautón* andererseits, wodurch Selbsterkenntnis auf eine Selbstbeschränkung und in den Vorgang des Gottsuchens umgelenkt wird:

Scientiam terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum. In quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt *nosse semetipsos*, laudabiliorque est *animus*

¹⁹⁶ Haas, *Christliche Aspekte*, S. 76.

¹⁹⁷ Ebd., S. 80.

cui nota est uel infirmitas sua quam qui ea non respecta uias siderum scrutatur etiam cogniturus aut qui iam cognitas tenet ignorans ipse qua ingreditur ad salutem ac firmitatem suam.

(Augustinus: De trinitate IV.1.1)¹⁹⁸

Es ist dieser Ansatz, welcher sinngemäß im *Welschen Gast* realisiert wird, der jedoch eine dezidiert andere Konsequenz zieht als Augustins *De trinitate*. Wenn der *Welsche Gast* die Reihe der *artes* und eine weitläufige Kognitionstheorie erst entfaltet, um sie dann als unwissbar und auch von den Weisen nicht restlos durchdrungen zurückzuweisen, so tut er nichts anderes, als mit ostentativ begrenzten Wissensbeständen eine Folie zu produzieren, auf der sowohl Wissen erworben werden als auch Nichtwissen einsichtig gemacht werden kann. Das Subjekt des *Welschen Gastes*, das sich über den Text einerseits Rudimente höherer Bildung aneignen kann, wird andererseits auf das Wissen um sein Nichtwissen zurückverwiesen, von dem aus es sich dem sicher glaubbaren, dem dreifaltigen, allmächtigen Schöpfer zuwenden kann.

Doch während der *Welsche Gast* eine praxeologische Ethik anschließt, gründet *De trinitate* auf die Anerkenntnis der eigenen Erkenntnisschwäche wiederum die Möglichkeit einer geführten, stufenweise weitergeleiteten, gnadenhaften Erkenntnis, sodass es schließlich über das in seiner geistigen Krankheit und Schwäche vom Heiligen Geist erweckte Subjekt heißen kann: *hunc ita egentem ac dolentem scientia non inflat quia caritas aedificat* [= I Cor 8,1] (De trinitate IV.1.1; Übers. [Schmaus]: „Wer so handelt und bereut, den bläht das Wissen nicht auf, weil ihn die Liebe erbaut.“). Dies tritt als Möglichkeit im *Welschen Gast* aber nicht in den Blick und auch Parzivals ‚Selbsterkenntnis‘ ist nicht – wie Bumke es suggeriert hat – auf diese höhere Gotteserkenntnis ausgerichtet, sondern allein auf eine Gottesanerkennung und eine Selbsterkenntnis als sündhafte Kreatur.¹⁹⁹

Das christliche Subjekt darf nicht in jene Falle gehen, die etwa der Prolog des *Aneenge* entwirft, wenn er das belehrende Ich dieses Textes auf die Gefahr hinweisen lässt, welche zu hohe Spekulation, zu tiefe Versenkung in die Geheimnisse Gottes (*diu gotes tougen*) oder der Trinität (*sich versenchen dar in, / wie die drî namen sîn*) für die *tumben* Laien bereithält und die Lehrenden in Haft für deren Seelenheil nimmt:

198 Kursivierung im lat. Text und in der Übers. von mir; F. D. S. – Übers. (Schmaus): „Vor dem Wissen um die irdischen und himmlischen Dinge pflegen die Menschen eine große Achtung zu haben. Dabei sind wahrlich diejenigen besser, die diesem Wissen das Wissen um sich selbst vorziehen, und preiswürdiger ist ein Geist, dem die eigene Unkraft bekannt ist, als einer, der, von ihr nichts wissend, die Bahnen der Gestirne durchschreitet, um sie kennenzulernen oder um das schon erworbene Wissen zu sichern, und dabei die Wege nicht kennt, die er beschreiten muß, um zu Heil und Kraft zu kommen.“

199 Zu diesem Schluss ist auf anderem Wege – nämlich über eine Theorie zur Bedeutung des Grals bei Wolfram von Eschenbach aus dem Hintergrund der Alexander-Tradition – auch schon Friedrich Ranke: Zur Symbolik des Grals bei Wolfram von Eschenbach. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 38–48 (zuerst veröffentlicht in: Trivium 4 [1946], S. 20–30), hier S. 42–47, gekommen, der „Erkenntnis der Sündhaftigkeit“ (ebd., S. 47) als Umschlagspunkt für Parzival annimmt.

swer einen brunnen wolde graben,
 daz er ze gelten muose haben,
 swaz dar inne ertrunche.
 alle die nû dunche,
 daz ich ze tiefe welle graben,
 die wil ich gerne von dem schaden
 leiten hin dannen baz;
 ich râte ouch den tumben daz,
 daz sie sich des gelouben
 und in diu gotes tougen
 sô tiefe niht gedenchen,
 daz sie sich selben iht ertrenchen.
 ich will des geltes ledich sîn
 an allen den, die dar in
 ir gedanche gevellen(),
 die daz ervorschen wellen(),
 wâ got vor des genas,
 dô der entwederz was
 himel noch erde noch das lieht:²⁰⁰
 solche gedanche sint enwieht!
 und die sich versenchen() dar in,
 wie die drî namen sîn
 [...],
 swer nach solchem sinne,
 tiefe wil gedenchen,
 der mac sich selben wol ertrenchen!
 (Das Anegenge, Vv. 45–88)²⁰¹

Der Effekt eines oberflächlichen Verständnisses von subtilen theologischen Problemen, wie sie der Engelssturz und die Entstehung von Gut und Böse darstellen, die in Herzeloyses Unterweisung alludiert sind (*sîn muoter underschiet im gar / daz vinster unt daz lieht gevar*; Pz 119,29 f.), wird entsprechend an der Parzival-Figur durchgeführt.²⁰² Deren Verständnis subtiler Gotteslehren von *liehtem sîn* („Gott ist Schönheit“,

200 Mit der Frage nach dem Zustand vor dem Einsetzen einer Immanenz und der hieran gebundenen Körper- und Zeitlichkeit sowie der prinzipiellen Undenkbarkeit dieser, dem fleischlich verhafteten Denken fremden Seinsform beschäftigen sich die Theologen immer wieder, so etwa in *De civitate Dei* Augustinus oder Johannes Scotus Eriugena in seinem *Periphyseon* (vgl. hierzu Kap. IV.1.3).

201 Zitiert nach: Das Anegenge. Hrsg. von Dietrich Neuschäfer. München 1969 (Altdeutsche Texte in kritischen Ausgaben 1).

202 Die beiden Verse deuten in dem als Reimwort exponierten *gar* m. E. auf eine umfassende Auslegung der Scheidung von ‚Licht und Finsternis‘ hin, wie sie hier beispielhaft in Kap. III.3.1.2, S. 176, erarbeitet worden ist. Die theologische Tradition hierzu ist eine, die sich stark vom Literalsinn der Entstehung von Licht und Finsternis löst und dabei zugleich Subtilitäten produziert, die dem sinnlich geprägten Denken zuwiderlaufen, an welches sich die Genesis-Erzählung in ihrer simplen raumzeitlichen Symbolisierung von Dingen, die jenseits von Raum und Zeit geschehen sind, richtet.

„Gott ist Licht“) ist gänzlich von der Immanenz überformt und führt zu entsprechenden Fehlleistungen.²⁰³

Während das *cognosce te ipsum* bei Augustinus und Hugo ins Innere gerichtet ist und gleichsam den Geist (die *mens*) aktivieren soll, um ihn in die Lage zu versetzen, sich von allem Körperlichen freizumachen, richten sich der Appell des *Welschen Gastes* und der Erkenntnisweg Parzivals, der lernt, dass er auf seinem Weg *sin selbes* begegnet ist, an das Äußere, an den Körper selbst, welcher zu allererst eingeeht werden muss. Wo die eine Ausrichtung (Augustin, Hugo von St. Viktor) einen ‚ungeheuren Prestigegewinn der menschlichen Person‘²⁰⁴ erzeugt, welche über ihre *mens* implizit geradezu deifiziert wird, produziert die andere (Thomasin, Wolfram, Rudolf von Ems) einen Ansatz, in welchem das Leben im Fleisch (*secundum corpus uiuere*; Augustinus: De trinitate XIV.12.16) und in der Welt (etwa im Falle Parzivals) sowie die Erkenntnis dieses Fleisches und dieser Weltlichkeit selbst zum Modus eines gelungenen Lebensmodells werden dürfen.

Wenn im Folgenden der nicht ungefährliche Versuch unternommen werden soll, Parzivals Bekenntnis seiner Sünden und seines Gottesglaubens ähnlich aufzufassen wie die christliche Minimalerkenntnis, die der *Welsche Gast* entwirft und die bei Augustinus im Gegensatz von *scientes* und *credentes* vorgeprägt ist, so ergeben sich – über die wenigen offenbaren Bezugspunkte, wie sie oben angedeutet worden sind, hinaus – Fragen an den *Parzival*:

Während es – wie oben gesehen – schon vom Wortlaut des *Welschen Gastes* her problemlos möglich ist, ihn an die Tradition des christlichen *cognosce te ipsum* anzu binden, stellt sich für den *Parzival* die Frage, ob sich – über eine Verbindung zu einer allgemeinen ‚Erkenntnis‘-Thematik hinaus – der Appell ‚Erkenne dich selbst‘ oder ‚Erkenne dein Selbst‘²⁰⁵ und seine Implikationen in ihm finden lassen. Joachim Bumke hat den Parzival mit dem Beginn des *Didascalicon* Hugos von Sankt Viktor in Verbindung gebracht und ich habe diese Perspektive in den *Welschen Gast* hinein verlängert, um zu zeigen, dass die (mangelhafte) Erkenntnisfähigkeit der *aisthesis* und die Bedeu-

203 Das Verkennen der Ritter im Wald wird explizit an diese Lehre Herzeloys zurückgebunden: *der knappe wände, swaz er sprach, / ez wære got, als im verjach / frou Herzeloide diu künegin, / do sin underschiet den liechten sin* (Pz 122,21–24).

204 Vgl. Haas, Christliche Aspekte, S. 76.

205 Mit Ivan Illich: Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. 2. Aufl. München 2014 (original als: L'Ere du livre. Paris/Cuernavaca 1990), S. 27, welcher den Beginn von Hugos von Sankt Viktor *Didascalicon* diskutiert, ist zu fragen, welche semantische Dimension das *gnothi seautón* im Kontext des *Welschen Gastes* und des *Parzival* jeweils annimmt: „Die Tatsache allein, daß ein autoritativer Schlüsselsatz ein Jahrtausend oder länger immer wieder in unveränderter Form zitiert wird, ist jedoch keineswegs eine Garantie dafür, daß auch seine Bedeutung unverändert geblieben ist. Deshalb bin ich versucht, Hugos *seipsum* mit ‚dein Selbst‘ und nicht mit ‚dich selbst‘ zu übersetzen. | Das, was wir heute meinen, wenn wir in einem normalen Gespräch von ‚Selbst‘ oder von ‚Individuum‘ reden, ist eine der großen Entdeckungen des 12. Jahrhunderts.“ – Für den Hinweis auf diesen perspektivenreichen Text danke ich sehr Michael Schwarzbach-Dobson.

tung der *auctoritas* für eine Minimalerkenntnis in beiden Texten – bei allem Abstand derselben zueinander – ganz ähnlich modelliert sind. Diese *auctoritas*-basierte Minimalerkenntnis besetzt bereits in *De vera religione* eine – wenn auch randständige – Systemstelle. Es bleibt zu prüfen, ob der *Parzival* weitergehende Anhaltspunkte bietet, die ihn mit dem Diskurs von der Selbsterkenntnis verbinden.

Schon in Hinblick auf die Karfreitagserkenntnis – *ich bin ein man, der sünde hât* (Pz 456,30)²⁰⁶ – zeigen sich Unähnlichkeiten zur ‚ästhetischen‘ Selbsterkenntnis, wie sie im *Welschen Gast* durchgeführt ist. Wenn Selbsterkenntnis auch mit der Erkenntnis des eigenen Fleisches zu tun hat, dann wäre zu fragen, warum Parzivals Körper, der doch so insistent als der schönste des Textes inszeniert wird, keine Rolle in dieser Selbsterkenntnis spielt, die zunächst ja doch eher ein Gottesbekenntnis und ein Schuldanerkenntnis ist; nicht zuletzt waren die Wahrnehmung körperlicher Schönheit und die ‚ästhetische‘ Erkenntnisfähigkeit des schönen Körpers ja der Ausgangspunkt der vorliegenden Betrachtungen. Insofern an den Aufruf des *gnothi seautón* eine Technik der Selbstprüfung und Gewissensführung geknüpft ist, bleibt zu eruieren, inwiefern diese Thematik sich auch in der Parzival-Figur reflektiert findet; dass sie von dem sich selbst als Sünder bezichtigenden, bekehrten Gotteshasser nicht zu trennen ist, ist dabei bereits zu erkennen. Zudem muss gefragt werden, warum – wenn der Karfreitagsmoment Parzivals Selbsterkenntnis sein soll – es noch fünf Jahre dauert, bis Cundrîe ihn findet und das Los des Grals auf ihn gefallen ist. Es ist zu diskutieren, wie der weitere Weg Parzivals bis zur Gralsberufung verstanden werden kann.

Im Folgenden soll vorgeschlagen werden, dass die Selbsterkenntnis Parzivals als Erkenntnis des Anderen an sich selbst modelliert ist, wobei das Andere in ein Homologieverhältnis mit dem Fleischlichen, dem Weiblichen, dem Schönen und dem Heidnischen tritt. Die Figur, in der diese Selbsterkenntnis ein letztes Mal an Parzival herantritt, bevor Cundrîe auftaucht und Parzival zum Gral ruft, ist dabei das verkörperte heidnische Andere, das in Gestalt seines elsternfarbenen *alter ego* Feirefiz zu ihm sagt:

mit dir selben hâstu hie gestritn.²⁰⁷
gein mir selbn ich kom ûf strît geritn,
mich selben het ich gern erslagn:

206 Die Sünde wäre dann weniger im Sinne der in der Forschung vielfach diskutierten spezifischen Sünde Parzivals zu verstehen, als vielmehr in der allgemeinen Sündhaftigkeit des christlichen Subjektes, die etwa der *Welsche Gast* formuliert: WG Vv. 4876–4878: *ez enmac niemen geleben / in dirre werlt sô gar ân sunde, / ern sünde zetelicher stunde*. – Vgl. analog etwa auch Augustinus: *Confessiones* I.7.12, wo die allgemeine Sündhaftigkeit eines jeden Kindes im Mutterschoß thematisiert ist.

207 Bumke, *Blutstropfen*, S. 97 f., weist auf diese Stelle unter dem Gesichtspunkt der „Identitätsproblematik“ hin.

done kundestu des niht verzagn,
dune wertest mir mîn selbes lîp.
(Pz 752,15–19)

Hiermit – so die These – schließt sich der Bogen, der mit dem Appell des grauen Ritters eröffnet worden ist, welcher den an Karfreitag voll gerüstet Einherreitenden ermahnt: *ob ir niht ein heiden sît, / sô denket, hêrre, an dise zît* (Pz 448,19 f.). Das (‚sarazenische‘) Heidentum Feirefiz‘ und das potentielle Heidentum des gottfernen Parzival erscheinen damit als zwei Seiten derselben Medaille.

Die Forschung hat das Einssein, das in der Figurenrede des Feirefiz eingespielt wird, vielfach aufgegriffen und auf weitere Stellen des *Parzival*, in denen ‚Einssein‘ thematisch wird, bezogen. Dabei hat in der Regel der Aspekt der Verwandtschaft im Zentrum des Interesses gestanden.²⁰⁸ Beate Kellner hat es im Sinne einer „universalen Genealogie“ gedeutet, in der „jeder Heide mit jedem Christen verwandt ist.“²⁰⁹ Diese führt sie mit den Lehren Trevrizents auf den Brudermord zwischen Kain und Abel zurück (Pz 464,16–22)²¹⁰, welchen sie zum einen auf den vollzogenen Verwandtenmord an Ither, die Verwandtenkämpfe gegen Vergulaht und Gawan und schließlich gegen Feirefiz bezieht.²¹¹ Bei Kellner geht dies mit der These einher, dass es auf diese Art im Text „Verschränkungen zwischen Christlichem, Heidnischem und Höfischem“ gebe, die als „Hybride“ bezeichnet werden müssten,²¹² insofern es „zu Überblendungen

208 So in jüngerer Zeit bspw. Bent Gebert: Poetik der Tugend. Zur Semantik und Anthropologie des Habitus in höfischer Epik. In: Text und Normativität im deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German Colloquium. Hrsg. von Elke Brüggem, Franz-Josef Holznagel et al. Berlin et al. 2012, S. 143–168, hier S. 159: „Insbesondere Freundschafts- und Verwandtenkämpfe wie [...] Parzivals Kampf mit Feirefiz zielen nicht auf die Überwindung oder gar Ausschaltung von Gegnern, sondern werden auf den Erweis von Vorbildlichkeit im Kontext von Freundschaft und Genealogie hin erzählt.“ – Schon Nellmann, Kommentar, S. 685, versteht Trevrizents Aussage, Parzival habe in Ither sein *eigen verch* (Pz 475,21) erschlagen, dahingehend, dass „Blutsverwandtschaft [...] bei Wolfram gern als Identität ausgedrückt [wird]. Die Verwandtschaft mit Ither ist allerdings recht weitläufig [...]. Bedenkenswert ist Mohrs Ansicht, die Verwandtschaft – die Wolfram gegen Chrétien neu eingeführt hat – sei hier in erster Linie symbolisch zu verstehen: als ‚Sinnbild der Brüderlichkeit der Menschen untereinander. (...). An dieser Brüderlichkeit ist Parzival schuldig geworden. Er hat, ohne es zu wollen, die Schuld begangen, die Kains Brudermord in die Welt gebracht hat‘ (Mohr 1951/52, S. 25*)“. Der Verweis bezieht sich auf: Wolfgang Mohr: Parzivals ritterliche Schuld. In: Wirkendes Wort 2 (1951/52), S. 148–160, bei Nellmann zitiert nach dem Wiederabdruck in: Wolfgang Mohr: *Wolfram von Eschenbach*. Aufsätze von Wolfgang Mohr. Göttingen 1979 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 275), S. 14–36.

209 Beate Kellner: Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘. In: Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Helden, Barbaren, Juden). Hrsg. von Ludger Grenzmann. Göttingen 2009, S. 23–50, hier S. 40.

210 Vgl. ebd., S. 38 f.

211 Vgl. ebd., S. 40.

212 Ebd., S. 27.

des Christlichen und Heidnischen [komme], die nicht mehr in einer Dichotomie von ‚christlich‘ und ‚heidnisch‘ oder in einer Semantik von ‚gut‘ und ‚böse‘ auflösbar sind.“²¹³

Hier soll das Gegenteil erprobt werden: Zwar gibt es im *Parzival* und in anderen Texten fraglos eine wechselseitige Annäherung der Kategorien, welche zu einer Art von ‚Hybridisierung‘ führt, diese Überblendungen sind jedoch keineswegs als Überwindung der Kategorien zu verstehen, die in das hoch problematische Schlagwort der Wolfram’schen ‚Toleranz‘²¹⁴ gefasst worden ist, sondern sie sind tatsächlich

213 Ebd. – Dieser Satz Kellners hat es auch in ein geschichtswissenschaftliches Überblickswerk geschafft, nämlich bei Hans-Werner Goetz: *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert)*. Bd. 1. Berlin 2013, S. 202.

214 Man hat diese Toleranz stets an der Rede der Gyburc im *Willehalm* begründet. Rüdiger Schnell: *Die Christen und die ‚Anderen‘. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven*. In: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*. Hrsg. von Odilo Engels, Peter Schreiner. Sigmaringen 1993, S. 185–202, hier S. 192, hat das „Etikett ‚Gyburgs Toleranzrede‘“ zurecht als „irreführend“ bezeichnet. Über „Parallelen aus Kanonistik, Historiographie, Traktaten und Briefliteratur“ (ebd., S. 202) zeigt Schnell, dass „Gyburgs Vorstellungen von der gemeinsamen Gottesgeschöpflichkeit von Heiden und Christen und das daraus folgende Schonungsgebot tatsächlich so singulär in der mittelalterlichen Literatur nicht sind“ (ebd., S. 200). Gleichwohl kommt er zu dem Schluss, dass – hier selbstverständlich mit Bezug auf den Wolfram’schen *Willehalm* – das Besondere der Darstellung durch Wolfram darin liege, „eine theologische Position in ein bewegendes Drama menschlichen Leids“ umzusetzen, „das an sich schon das Gefühl des Erbarmens provoziert. Gerade durch das Entwerfen von Schmerz und Trauer einer Frau zwischen Orient und Okzident vermag der Dichter einen Prozeß des Nachdenkens in Gang zu setzen. [...] Wolframs eindringliche Gestaltung eines gigantischen Ringens zwischen Christen und Nichtchristen auf dem Schlachtfeld macht nachdenklich, und damit wäre in einer Welt der Gedankenlosigkeit schon viel für das Verständnis zwischen Christen und Nichtchristen gewonnen“ (ebd.). Dieses ‚Nachdenken‘ bleibt bei Schnell so letztlich ein Nachdenken über die ‚Nichtchristen‘, ein Reflexionsprozess, der auf die Erkenntnis des Anderen zielt. – Ganz besondere Blüten schlägt die (implizite) Toleranz-Idee bei Fritz Peter Knapp: *leien munt nie baz gesprach*. Zur angeblichen Buchgelehrsamkeit und zum Islambild Wolframs von Eschenbach. In: *ZfdA* 138 (2009), S. 173–184, der die Frage nach der ‚Buchgelehrsamkeit‘ des Verfassers Wolfram mit einem bedenklichen Bildungsoptimismus vom Tisch zu wischen bereit ist, da diese „sich zu allererst im Islambild Wolframs erkennen lassen [müsste]. Der Dichter hat offenbar in seinem ganzen Schaffen mit der Frage der Konfrontation der beiden Religionen, des Christentums und des Islams, gerungen. Die Erkenntnis der tatsächlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen hätte sein ganzes Weltbild verändern müssen.“ Demgegenüber vgl. etwa den Appell zur Besonnenheit von Joachim Heinze: *Die Heiden als Kinder Gottes*. Notiz zum ‚Willehalm‘. In: *ZfdA* 123,3 (1994), S. 301–308. – Noch Barbara Sabel: *Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur*. Wiesbaden 2003 (*Imagines Medii Aevi* 14), stellt Wolfram von Eschenbach direkt neben John Locke und Voltaire, weil er „dem intoleranten Schwarz-Weiß-Denken der Zeitgenossen ein tolerantes Modell gegenüber“ stelle (vgl. ebd., „Zusammenfassung und Schlußwort“, S. 323); und Kreft, *Perspektivenwechsel*, S. 131, spricht ganz selbstverständlich für Wolfram von der „menschlichen Gleichwertigkeit von Heiden und Christen jenseits der Glaubensdifferenz“. – Es soll hier also im Folgenden nicht um Wolframs ‚Toleranz‘ gehen, sondern vielmehr um die Frage, wie die Illusion von Toleranz entsteht.

vielmehr eine systemimmanente Funktion, welche bis in patristische Konstrukte des christlichen Glaubens zurückverfolgt werden kann. Die Interferenzen des Eigenen und des Anderen im christlichen Subjekt und im christlichen Kollektiv selbst sind Gegenstand des nachfolgenden, systematisierenden Exkurses (Kap. V.3), bevor in Kap. V.4 die Parzival-Figur als Trägerin verschiedener Formen des ‚Anderen‘ und der Kampf zwischen Parzival und Feirefiz als Parzivals Erkenntnis des heidnischen Selbstanteils analysiert werden und bevor anschließend – in Kap. VI – der Bereich der Schrift, der *ars* und der Dichtung selbst im Kontext von Fleischlichkeit und ‚Heidentum‘ betrachtet werden soll.

V.3 Exkurs: Das heidnische Fleisch und die fleischliche Häresie: Superpositionen des Eigenen und des Anderen als Subjektivierungs- und Kollektivierungsform

... *autrui me regarde et, comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je suis ...*

(Sartre: *L'être et le néant*, S. 403)

Weil der christliche Diskurs von der Weltexistenz, vom sogenannten ‚fleischlichen‘ oder ‚körperlichen‘ Leben, massiv mit einem Diskurs vom ‚Heidnischen‘ umstellt ist,²¹⁵ sollen hier in Form eines ausführlichen Exkurses zunächst Funktionen des polymorphen Begriffs des ‚Heidnischen‘ aufgearbeitet werden. Hierdurch sollen die vielfältigen diskursiven Vernetzungen gezeigt werden, die zwischen dem christlichen Subjekt und dem ‚heidnischen‘ Anderen entstehen, in welchem das ‚Schöne‘, das ‚Fleischliche‘ und das ‚Heidnische‘ in ein Homologieverhältnis treten. Unter den Begriffen der *gentiles*, der *pagani* und der *heiden* versammelt sich ein vielgestaltiges Sprechen vom ‚Anderen‘, das zunächst disparat und heterogen erscheinen mag. Es soll hier im Folgenden jedoch demonstriert werden, dass die verschiedenen Ebenen, die zunächst voneinander unabhängig und unverbunden erscheinen, konstant überblendet werden. Gerade die fehlende systematische Trennschärfe der Bezeichnungen *heide*, *paganus* oder *gentilis*, in denen ethische („Sünder“) und ethnische („*saracenus*“) Dimensionen überblendbar werden, macht ihre besondere diskursive Produktivität aus und trägt zu ihrer Leistung im Rahmen christlicher Subjektivierung und Kollektivierung bei.

Bevor im abschließenden Teilkapitel V.4 gezeigt werden soll, wie im *Parzival* Wolframs von Eschenbach die verschiedensten Ebenen ‚des‘ Diskurses vom Heidnischen überblendet werden und mit der Schönheit des Körpers zu interferieren beginnen, sollen diese verschiedenen Ebenen hier zunächst anhand exemplarischer Analysen entwickelt werden. Dabei wird argumentiert, dass der Begriff des ‚Heidnischen‘ zunächst eine auf

²¹⁵ Diese Verschränkung ist etwa durch den bereits mehrfach thematisierten Römerbrief-Vers Rm 1,25 autoritativ vorgeprägt, wo es heißt, dass die Heiden das Geschöpf vor dem Schöpfer verehren. Vgl. hierzu bereits ausführlich im Kontext von Augustins *De vera religione* Kap. V.1.3.

das christliche Subjekt und weiterhin auf das christliche Kollektiv gerichtete Implikation hat, mithin also sowohl als Subjektivierungs- wie auch als Kollektivierungsform dient. Die Narrationen, die diesem Subjektivierungs- und Kollektivierungsmodus angehören, formen entsprechend Superpositionen des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ aus, die sowohl körperlich wie räumlich, sowohl ethisch (subjektbezogen) wie ethnisch (kollektivbezogen) organisiert sein können. Die Verbindung des ‚Eigenen‘ mit dem ‚Anderen‘ wird dabei als ko-emergent entwickelt. Das Andere, das das Eigene bedroht, entsteht zugleich aus diesem, droht es konstant zu usurpieren und ist zudem im Eigenen ständig ko-präsent, ja wird, weil es die Form der Lust annimmt, sogar beständig aktiv in den Bereich des Eigenen eingeholt.

Diejenigen Texte, die in der Forschung besonders auch in Hinblick darauf gelesen worden sind, wie sie Kulturkontakt und Fremderfahrung behandeln, und aus denen man die Sicht der Christen auf die Nichtchristen, besonders auch auf den Islam, herauszulesen versucht hat,²¹⁶ sollen hier probeweise einmal gelesen werden, als sei die Imagination des ‚Anderen‘ – die eine interkulturell operierende, an Postkolonialismus und Orientalismuskritik geschulte moderne Literaturwissenschaft an ihnen zu rekonstruieren versucht hat – niemals ihr Ziel gewesen.²¹⁷ Insofern folge ich Niklas Luhmanns

216 Programmatisch formuliert etwa Michael Stolz: Kulturelle Varianten. Religiöse Konfrontationen im Spiegel der Parzival-Überlieferung. In: Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005. ‚Germanistik im Konflikt der Kulturen‘. Bd. 5: Kulturwissenschaft vs. Philologie? Hrsg. von Jean-Marie Valentin. Bern et al. 2008 (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Kongressberichte 81), S. 153–158, hier S. 153, dass die „kulturwissenschaftliche Öffnung der Germanistik“ ein „neues Interesse an der Erforschung von Fremderfahrungen“ gebracht habe.

217 Auch der prominente Begründer der Orientalismus-Kritik, Edward W. Said: *Orientalismus*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2017 (original: *Orientalism*. New York 1978), richtet seine Perspektive eher auf das europäische „Wissen über den Orientalen“ (so der Titel eines Kapitels; ebd., S. 43–64) und die Einrichtung einer „imaginären Geographie“, welche er unter das Schlagwort der „Orientalisierung des Orients“ fasst (S. 65–90), als auf die Frage, wie der Orient als Grenzdiskurs den Okzident überhaupt erst konstituiert, gleichwohl Said diesen Aspekt mitdenkt (vgl. ebd., S. 16 u. 380). Dabei ist doch der von Said analysierte westliche Herrschaftsdiskurs über den Orient, welcher eine Macht- und Gewaltausübung begründet, untrennbar mit einer bestimmten Form der Selbststilisierung verbunden, welche die Herrschaftsausübung in der Fremde legitimiert. Es wäre – zumindest für das Hochmittelalter – einmal zu fragen, ob die Gewalt- und Herrschaftsausübung, welche mit den Kreuzzügen ins sogenannte Heilige Land getragen wird, nicht vielleicht als sekundärer Effekt, als Externalisierung einer internalisierten Subjektivierungsform verstehbar sind. Während Said nämlich bspw. davon ausgeht, dass „sich das Denken plötzlich mit einer völlig neuen Lebensform befassen muss – wie der Islam den Europäern im frühen Mittelalter erschien“ – und die zeitgenössischen Verstehensversuche als Abwehrreflexe begreift, die „zum Beispiel den Islam als einen schalen Aufguss von etwas viel Älterem, indem diesem Falle dem Christentum“ begreift, so darf nicht übersehen werden, dass die Abwehr eines ‚Heidentums‘ etwas ist, das dem Christentum nicht als Neues erscheinen kann, weil diese Abwehr bereits konstitutiver Bestandteil seiner selbst ist und dies auch im Rahmen einer älteren jüdischen „Religion der Wahrheit“ war (vgl. Jan Assmann: *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. 3. Aufl. Wien 2018, S. 58–76). Ebenso wird sie Teil einer islamischen Wahrheitskonstruktion, denn: Das islamische Allerheiligste, die Ka’ba, ist auf den Fundamenten eines vorislamischen Hubal-Heiligtums errich-

Entwurf von Religion als selbstbezeichnendem System, der das ‚Andere‘ als Funktion des ‚Eigenen‘ auffasst, denn: Wenn „Religion zu jenen Sachverhalten [gehört], die sich selbst bezeichnen“, ²¹⁸ dann heißt dies auch,

daß die Religion sich selber definiert und alles, was damit inkompatibel ist, ausschließt. Aber wie das, wenn es zum Beispiel um andere Religionen, um Heiden, um die *civitas terrena*, um das Böse geht? Selbstthematisierung ist nur mit Einschließen des Ausschließens, nur mithilfe des negativen Korrelats möglich. Das System ist autonom nur, wenn es mitkontrolliert, was es nicht ist. Angesichts eines solchen Sachverhalts kann Religion extern nur im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung, nur als Beobachtung ihrer Selbstbeobachtung definiert werden – und nicht durch ein Wesensdiktat von außen. ²¹⁹

Als Beobachtung zweiter Ordnung verstehen sich entsprechend auch die vorliegenden Analysen, wenn sie den Zusammenhang zwischen dem Schönheitsdiskurs und dem Diskurs vom Heidentum untersuchen, welchen ich für einen zentralen Modus dieser Selbstbeobachtung halte.

Die Frage, welches Bild diejenigen Texte, welche Erzählungen über ‚Heiden‘ enthalten, von denselben entwerfen und wie sie sie wahrnehmen, ist dann aber vielleicht grundlegend inadäquat gestellt, denn die Texte – und dies betrifft auch die Wolfram’schen ‚Hybridisierungen‘ – dienen unter Umständen nicht so sehr der Reflexion und Erkenntnis des ‚Anderen‘, als die sie durchaus lesbar sind und analysiert wurden, ²²⁰

tet und der Gebetsaufruf *Allahu akbar* bedeutet wörtlich nicht „Gott ist groß“, sondern „Gott ist größer“ und setzt sich – ähnlich dem Aufruf des JHWH im Dekalog: „Du sollst neben mir keine Götter haben“ – von vorislamischem Polytheismus ab (vgl. Ekkehart u. Gernot Rotter: *Venus – Maria – Fatima. Wie die Lust zum Teufel ging*. Zürich/Düsseldorf 1996, S. 181 f.). Es ist durchaus ernst zu nehmen, wenn ‚der Islam‘ zunächst eben nicht als neu wahrgenommen wird, sondern – im Gegenteil – als etwas identifiziert, worum man immer schon gewusst hat, nämlich als Konkretisierung einer viel allgemeineren Gefährdung des Rechtsglaubens, die als Häresie bzw. Heidentum begriffen wird. Aber während Said die Perspektive seines historischen Abrisses darauf zurichtet, dass (auch in literarischen Entwürfen) „die europäischen Vorstellungen von den Muslimen, Osmanen oder Arabern immer dazu [dienen], den zweifelhaften Orient zu kontrollieren“ (ebd., S. 76), so kann demgegenüber gleichfalls plausibilisiert werden, dass die Entwürfe des ‚Heidnischen‘ im 12./13. Jahrhundert zugleich – und vielleicht primär – im Rahmen eines Machtdispositivs gelesen werden können, welches dazu dient, das christliche Subjekt zu konstituieren und zu kontrollieren und über diese Konstitution des Selbst eine (sekundäre) nach außen gerichtete hegemoniale Dynamik erhält.

218 Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. von André Kieserling. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2018, S. 15.

219 Ebd.

220 Vgl. etwa Florian Schmitz: *Der Orient in den Diskursen des Mittelalters und im „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach*. Berlin 2018 (Beiträge zur Mittelalterforschung 32), der in einem diskurstheoretisch inspirierten Ansatz allerdings auch nach der „Vielstimmigkeit“ des *Willehalm* in Bezug auf die Kategorie ‚Orient‘ fragt (vgl. ebd., S. 15–20 u. S. 371–387. Auch Schmitz zielt mit dieser „Vielstimmigkeit“ darauf ab, dass hier – im Rahmen einer komplexen Dichtung – auch dem Anderen eine Stimme gegeben werden könne (ebd., S. 386): „Der ‚Willehalm‘ nutzt das verfügbare Weltwissen seiner Zeit, eine der Scholastik nahestehende Dialektik, die immer mehrere, zum Teil sich widersprechende Stim-

sondern zielen vielleicht vielmehr auf die Formierung des ‚Selbst‘.²²¹ Das – im Kontrast zwischen der ‚negativen‘ Heidendarstellung bspw. im *Rolandslied* und der vermeintlich ‚positiven‘ (weil ‚höfisierenden‘) Heidendarstellung nach Wolfram – aufgeworfene Problem, wie zwei scheinbar so diametral einander entgegengesetzte Darstellungsmodi koexistieren können,²²² löst sich vielleicht, wenn man annimmt, dass die verschiede-

men zu Wort kommen lässt, die Präsentation komplexer Diskurse, um allen Dingen einen eigenen Wert und ein eigenes Recht zuzuweisen.“

221 Die Forschung – auch die historische – hat im Wesentlichen nach der Wahrnehmung der Anderen/Muslime/Heiden/Juden etc. *durch* die Christen gefragt. Dies ist auch die Perspektive von Uta Goerlitz, Wolfgang Haubrichs: Einleitung. In: *Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter*. Hrsg. von Uta Goerlitz, Wolfgang Haubrichs. LiLi 156 (2009), S. 5–11. So geht beispielsweise auch Beate Kellner in ihrem bereits zitierten Beitrag vor (vgl. Kellner, *Wahrnehmung und Deutung*). – Auch der Historiker Goetz (Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen*), verfährt ähnlich. Obgleich der mehrbändige Ergebnisband, der im Rahmen eines Drittmittelprojektes verbunden mit mehreren Dissertationen und begleitenden Aufsatzpublikationen der Projekt-Beteiligten realisiert worden ist, im Titel das „christlich-abendländische Selbstverständnis“ kontrastiv zur „Wahrnehmung anderer Religionen“ setzt, bietet die dichte Materialfülle hauptsächlich Auskünfte über die Wahrnehmung anderer Religionen durch die Christen. Auch das Resümee (Kapitel 6: Vergleichende Schlußbetrachtungen: Wahrnehmung anderer Religionen und christliches Selbstverständnis, ebd., Bd. 2, S. 773–832) arbeitet hauptsächlich die Wahrnehmung durch die Christen auf. Es wird allerdings auch hier deutlich, dass eine Nähe zwischen den gänzlich ‚anderen‘ Muslimen, Juden und Heiden besteht, insofern zum einen die gewählten Terminologien häufig wenig trennscharf sind – Muslime können als Heiden bezeichnet werden – und insofern zum anderen die Abgrenzung zwischen Heidentum und Häretikern häufig nicht trennscharf ist. Das christliche Selbstverständnis wird hier nur insofern tangiert, als wiederum nach der Wahrnehmung der ‚Häretiker‘ oder der ‚schlechten Christen‘ durch *die* – man müsste wohl einsetzen: ‚guten‘ – Christen gefragt wird (vgl. ebd. S. 818). Festgehalten werden muss aber auch, dass Goetz aus seinen Quellen herausarbeitet, dass die Häresie – also der Abfall vom rechten, bereits besessenen Glauben – als schlimmer erachtet wird denn die vollständige Unkenntnis des wahren Glaubens (vgl. ebd., S. 800). Die christliche Subjektivierungsform indessen, die hier im Folgenden im Fokus stehen wird, spielt in dem von Goetz behandelten Rahmen keine Rolle. – Demgegenüber konstatiert Ralf Schlechtweg-Jahn: *Die heiden als Machtdispositiv in mittelalterlichen Texten. Überlegungen zu Petrus Venerabilis, Wilhelm von Tyrus und Wolfram von Eschenbach*. In: *Gott und die heiden. Mittelalterliche Funktionen und Semantiken der Heiden*. Hrsg. von Susanne Knaeble, Silvan Wagner. Berlin 2015 (bayreuther forum TRANSIT 13), S. 101–130, hier S. 130, in seinem Versuch, die Kategorie ‚heiden‘ (in einer mit Jürgen Link, Ursula Link-Heer: *Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse*. In: LiLi 77 [1990], S. 88–99, erweiterten diskurstheoretischen Verortung nach Foucault) als Dispositiv aufzufassen: „In diesem Sinne findet in den mittelalterlichen Diskursen von den *heiden* streng genommen gar keine Begegnung mit dem Islam statt, sondern vielmehr eine Ausdifferenzierung der je eigenen Diskurse und damit auch der Diskurse vom Eigenen mit der Hilfe eines spezifischen *heiden*-Dispositivs vom Anderen.“

222 Beispielhaft bei Sonja Kerth: ‚Den armen Iudas er gebildet‘ – Feindbilder im ‚*Rolandslied*‘ des Pfaffen Konrad und im ‚*Willehalm*‘ Wolframs von Eschenbach. In: *Mitteilungen des Internationalen Germanistenverbandes* 42 (1995), S. 32–37. Basale Reflexe jenes Narratives, in welchem eine Entwicklung von einseitig negativer Heidendarstellung hin zu größerer „Differenzierung“ konstatiert wird, dringt bis in die Geschichtswissenschaft, wenn Goetz, *Wahrnehmung*, Bd. 1, S. 363 f., der in der altgermanistischen Forschung traditionellen Auffassung folgt, dass das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad ‚noch‘ „einseitig

nen Entwürfe des ‚Heidnischen‘ – etwa im *Rolandslied* und bei Wolfram – *beide* als Negativfolie des christlichen Selbst entworfen sind. Als Hohlform und Sammelkategorie des ‚Anderen‘ wird die Klasse des ‚Heidnischen‘ um denselben Kernbestand – nämlich: das christliche Subjekt – herum errichtet, den sie konstituieren muss, ist aber flexibel realisierbar.

Schon von ihrer Konstruktionslogik her muss unter der als Alterität entworfenen Klassenbezeichnung – ‚Heiden‘ – ein diffuses, vielgestaltiges Konglomerat des potentiell ‚Anderen‘ zusammenfallen,²²³ um dem christlichen ‚Eigenen‘ Kontur zu geben. Das Heidenbild des *Parzival* und das des *Rolandsliedes* unterscheidet sich dabei nur graduell, nicht jedoch kategorial. Dass Heiden in einem Fall als *monstra*, im anderen Fall als ‚höfische‘ (Minne-)Ritter realisiert werden können, erklärt sich aus der – allerdings wiederum variablen – Bezugsgröße des christlichen Ritters, von der aus sie modelliert wer-

und traditionell verfährt“ (ebd., S. 363) und die „spätere Epik Wolframs von Eschenbach“ (ebd.) hier von abhebt (vgl. Literaturhinweise ebd., Anm. 489). Obgleich hier in Hinblick auf Wolfram nicht von ‚Toleranz‘ die Rede ist, so baut die vorgängige Forschungsdebatte mit ihrer programmatischen, auf eine ‚fortschreitende‘ Entwicklungslinie zielenden Kontrastierung von *Rolandslied* und Wolfram’scher Epik doch wiederum auf der Toleranzthese auf. – Auch Goerlitz/Haubrichs, *Integration*, S. 6 f., konstatieren: „Erst der Kontakt mit den Moslems und die Auseinandersetzung mit dem Islam in Spanien und während der Kreuzzüge zunahm, entwickelte sich eine differenziertere Sichtweise auf das Heidentum, deren Vertreter nun [...] in je unterschiedlichem Ausmaß als mehr oder weniger gleichwertige Partner betrachtet werden konnten“, und gehen dabei von einer – mehr oder weniger teleologischen – Entwicklung hin zu einer durch Kulturkontakt vermittelten „Aufwertung der Heiden“ (ebd., S. 7) aus, wenn sie die verschiedenen Darstellungsformen des Heidnischen als „ältere und jüngere Konzepte des ‚Heiden‘“ (ebd.) fassen. Besonders für Wolframs *Willehalm* wird hier betont: „Als ‚Held‘ oder ‚Herrscher‘ gewinnt der ‚Fremde‘ vertraute Züge, und derartige, konzeptuell auf Gegenseitigkeit beruhende Zuschreibungen lenken den Blick vom religiösen Gegensatz weg auf andere Daseinsaspekte. Prinzipiell paritätisch verwendbare Begriffe wie diese ermöglichen Annäherung und signalisieren eine zumindest partielle, von der Religionszugehörigkeit absehbende Integration der Heiden“ (ebd., S. 7 f.). – Auch noch in einem älteren Forschungsbericht sieht Ursula Peters: *Postkoloniale Mediävistik? Überlegungen zu einer kulturwissenschaftlichen Spielart der Mittelalter-Philologie*. In: *Scientia Poetica* 14 (2010), S. 205–237, hier S. 216 f., zwei differente, prototypische Modi der Heidendarstellung „in Kreuzzugsepen“ einerseits und „der verwandtschaftlichen Einbindung eines Feirefiz in die christliche Gralsfamilie“ andererseits.

223 Zum diffus-vieldeutigen mhd. Lexem ‚heide‘ und zur entsprechend vielgestaltigen Reaktion der Forschung hierauf vgl. etwa Susanne Knaeble, Silvan Wagner: *Gott und die heiden – Einleitung*. In: *Gott und die heiden. Mittelalterliche Funktionen und Semantiken der Heiden*. Hrsg. von Susanne Knaeble, Silvan Wagner. Berlin 2015 (bayreuther forum TRANSIT 13), S. 9–26, deren methodischen Folgerungen hieraus (vgl. ebd., S. 17 f.) ich jedoch nur bedingt folgen möchte. Die Feststellung, dass das ‚Eigene‘ bzw. ‚das Christliche‘ realhistorisch im Mittelalter keineswegs ein monolithischer Block, keine weltkirchliche Einheitskultur, sondern dass „Religiosität vielmehr von Pluralität gekennzeichnet“ gewesen sei (ebd., S. 17), widerspricht m. E. keineswegs der systematischen Beobachtung, dass monotheistische Diskurse – sowohl im Judentum als auch im Christentum oder Islam – konstitutiv über die Diskursposition des als Einheit *imaginierten* ‚Eigenen‘ charakterisiert sind. So „vieltimmig“ (vgl. ebd., S. 18) ‚der‘ christliche Diskurs auch gewesen sein mag, so gilt doch diese Fiktion wohl für jede der vielen ‚realhistorischen‘ Einzelstimmen.

den. In beiden Fällen geht es nicht um die Erkenntnis dieses Anderen, sondern um die kontrastive Erkenntnis des sich als Christ subjektivierenden (ritterlichen) Individuums, das in das selbstreflexive Spannungsfeld unterschiedlich ausgerichteter, auf unterschiedliche Subjektparameter gerichteter Kontrastfolien versetzt wird: Während die monströsen und zu überwindenden Heiden den Anlass zu heldenhaftem Kampf und zur Heiligwerdung bieten, erscheinen die höfischen, den christlichen Rittern verähnlichten Kämpfer als Gradmesser der Nähe der Christen zum Heidentum, jedoch nicht – zumindest nicht allein – als Ausdruck einer positiven Nähe des Heidentums zum Christentum, wie die Forschung es oftmals verstanden hat.²²⁴ Insofern sind beide Formen der Darstellung des ‚Heidentums‘ komplementäre Modi derselben, notwendig polymorphen Kategorie des Anderen, welches – als dem unimorphen christlichen Eigenen Entgegengesetztes – notwendig ein vielfältiges Spektrum umfassen muss und entsprechend vielgestaltig ausgeformt werden kann.²²⁵ Mit Luhmann kann erklärt werden, warum ‚Toleranz‘ als Systemfunktion nicht anzunehmen ist, denn er konstatiert mit Blick auf einen modernen, auch komparatistischen Begriff von Religion: „Der Begriff der Religion scheint [...] ein Kulturbegriff zu sein, der Toleranz impliziert“,²²⁶ insofern in diesem Begriff verschiedene (Welt-)Religionen als prinzipiell gleichwertig analysiert werden. Dies widerspricht aber durchaus der Selbstwahrnehmung monotheistischer Religionen. Mit Jan Assmann kann flankierend argumentiert werden, dass die christliche „Religion der Wahrheit“²²⁷ ‚Religion‘ eben nur im Singular dulden kann und alle anderen Religionen als Irrtum, als Häresie oder Heidentum, ablehnen muss. Häresie oder Heidentum aber – die in diesem exklusiven System gleichsam eine feste Systemstelle erhalten – kann sie, so soll hier argumentiert werden, nur als transitorisches Subjektstadium dulden (‚tolerare‘).

224 Ricarda Bauschke: Der Umgang mit dem Islam als Verfahren christlicher Sinnstiftung in *Chanson de Roland* / *Rolandslid* und *Aliscans* / *Willehalm*. In: Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext. Hrsg. von Susanne Friede, Dorothea Kullmann. Heidelberg 2012, S. 191–215, perspektiviert die Heidendarstellung im *Willehalm* kritischer und verhaltener, insofern sich in der Zusammenschau der im Titel genannten Texte zeige, „dass Wolfram literarische Traditionen und Konventionen des Sprechens über Heiden und Diffamierens von Nicht-Christen aktualisiert. Neuartig ist zum einen Wolframs Wahrnehmung der Christen selbst bzw. die Ausformulierung dieser Position. Neuartig ist zum anderen die Würdigung der Heiden als *minne*-Ritter, doch auch dies impliziert nicht wirklich eine Aufwertung. Die Integration der Andersgläubigen in eine auf die weltliche *minne* bezogene Ritterideologie liefert zwar ein Identifikationsangebot für das christliche Publikum, dem die paganen Kämpfer dadurch den christlichen Streitern partiell ähnlich erscheinen. Indem aber stets die religiöse Dimension des Dienstes ausgespart bleibt, die *minne* mithin rein diesseitig auf Frauendienst ausgerichtet ist, ermöglicht auch diese Vergleichsoption nicht eine Annäherung, sondern eine erneute Entfremdung. Denn in der direkten Gegenüberstellung, die das *minne*-Motiv provoziert, fallen die Heiden umso deutlicher als Nicht-Christen ab.“

225 Ähnliches konstatiert Schlechtweg-Jahn, Die *heiden* als Machtdispositiv, bes. S. 118–130.

226 Luhmann, Religion der Gesellschaft, S. 7.

227 Vgl. Assmann, Totale Religion, S. 58–76.

Insofern ist der ‚höfische Heide‘ vielleicht nicht prinzipiell eine von größerer Toleranz geprägte Darstellungsform des Heidnischen, sondern lediglich eine dem christlichen Eigenen programmatisch verähnlichte. Nichtsdestoweniger jedoch scheint – mit Manuela Schotte – zu gelten, dass der „mit der Verwendung des Begriffs *heide* aufgerufene Dualismus [...] unhintergebar ist“.²²⁸

Die durch fehlende Taufe angezeigte Nichtzugehörigkeit zur christlichen Religionsgemeinschaft stellt in der mittelhochdeutschen Literatur das herausragende Kriterium für die Bezeichnung eines Menschen als *heiden* dar. Infolge dieses Zusammenhangs setzt die bloße Verwendung des Begriffs eine christliche geprägte Sichtweise voraus. Sie hat eine primäre Lenkung der (christlichen) Rezipienten zur Folge, denen eine bestimmte Betrachtungs- und Erkenntnisweise und damit Bewertung des Dargestellten nahe gelegt wird, wohingegen andere Rezeptionsweisen, welche die Heiden als solche in den Blick nehmen und nach ihrer Kultur fragen, zunächst nicht intendiert sind.²²⁹

Wenn das Grundproblem modernen, aufgeklärten, weltbürgerlich orientierten Handelns vielleicht als der Imperativ gefasst werden kann, sich selbst in seinem Gegenüber wiederzufinden,²³⁰ das heißt: Aus einer Haltung der ‚Kompassion‘ heraus die Bedürfnisse

228 Manuela Schotte: Christen, Heiden und der Gral. Die Heidendarstellung als Instrument der Rezeptionslenkung in den mittelhochdeutschen Gralromanen des 13. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. et al. 2009 (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte 49; zugl. Univ.-Diss. Münster 2005), S. 45. – Schotte hat eine der wenigen Arbeiten vorgelegt, die – zumindest von ihrem theoretischen Setting her – dezidiert versucht, die Perspektive auf die Heidendarstellung umzukehren und diese so als ‚Spiegelfiguren‘ für die Darstellung des christlichen Eigenen zu begreifen. Während Schotte diese Perspektive in ihrer Einleitung mit Luhmann und Anderen sehr konsequent entwickelt, bleiben ihre Analysen zum Parzival (ebd., S. 51–101) einerseits doch stark auf die Darstellung der Heiden selbst gerichtet. Andererseits übernimmt sie gleichwohl Forschungsprämissen, die zu überdenken gewesen wären, wenn bspw. das „Minnerittertum“ des Feirefiz (und des Gahmuret) als „positives Stereotyp“ begriffen und so zu einem positiven „Spiegelbild Parzivals“ (ebd., S. 74) gemacht wird. In Hinblick auf den Heiden Isenhardt formuliert Schotte, dass „das literarische Potential des Heidenbegriffs [...] genutzt [werde], indem Heiden vorbildliche Charakterzüge und Handlungsweisen zugeschrieben werden, denen Gahmuret nicht genügt“ (ebd., S. 67); Isenhardt sei „als Spiegelfigur des christlichen Ritters gezeichnet, sodass der Bericht über sein Schicksal einen Anhaltspunkt für die Beurteilung Gahmurets bietet“ (ebd., S. 65). In dieser Perspektive ist es Gahmurets Fehlverhalten als Minnender, welches mit Isenhardts Leidensbereitschaft kontrastiert wird. Im Folgenden sollen Indizien dafür gesammelt werden, dass das sogenannte ‚Minnerittertum‘ Gahmurets und Feirefiz‘ nicht so unproblematisch ‚positiv‘ ist, wie es in der Forschung stereotyp verstanden wird. Es soll an späterer Stelle zudem gezeigt werden, dass die Inkliniation zum *amor carnalis* – ganz im Gegenteil – eine stehende Negativ-Zuschreibung des lateinischen Schrifttums an die (muslimischen) Heiden und an Mohammed selbst ist (vgl. hierzu im Folgenden V.3.2.1). Gleichzeitig lässt sich – in der Zusammenschau der vielfältigen Typen von Minnebeziehungen des *Parzival* – eine Präferenz für einen ‚asketischen‘ Minne-Typus plausibel machen (vgl. hierzu im Folgenden Kap. V.4, S. 568 f.).

229 Ebd., S. 23.

230 Unter dieser Perspektive reformuliert etwa Suzanne Conklin Akbari: *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450*. Ithaca/London 2009, S. 196, die Anagnorisis zwischen Parzival und seinem Halbbruder Feirefiz, paradoxerweise aus der Perspektive des Heiden: „In

des*der Anderen zu antizipieren, ihre*seine Bedürfnisse und Wünsche zu berücksichtigen und anzuerkennen,²³¹ dann ist demgegenüber der Kern des Subjektbildungsvorgangs im Rahmen der paulinisch-patristisch geprägten christlichen Matrix²³² in

recognizing himself in the face of his brother, Feirefiz's Saracen identity begins to become subsumed into the Christian community“.

231 So hat die US-amerikanische Philosophin Judith Butler: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt a. M. 2010 (original: *Frames of War. When Is Life Grievable?* London/New York 2009), versucht, einen Ansatz zu entwickeln, in welchem sie nach „Betrauerbarkeit“ (*grievability*) fragt. Dass Butler in ihrem Buch vor allem die gegenwärtigen Begrenzungen dieser ‚Betrauerbarkeit‘ diskutiert, welche in einer globalisierten Welt zwischen den verschiedenen Kulturen bestehen, zeigt auch, dass das, was ich hier mutwillig als eine ‚aufgeklärte, weltbürgerliche Haltung‘ bezeichne, in der Gegenwart keineswegs Allgemeingültigkeit beanspruchen darf. Entsprechend soll andererseits das, was im Folgenden als „Subjektbildungsvorgang im Rahmen der christlichen Matrix“ gekennzeichnet wird, bewusst nicht als ‚vormodern‘ ausgegeben werden. – Karl Bertau hat in seiner breit angelegten, transhistorisch, transeuropäisch und durchaus interkulturell orientierten Vorlesungsreihe *Schrift – Macht – Heiligkeit* die angemessene und exklusive „Selbstverständlichkeit unseres Abendländer-Geschichtsbilds“ in den Fokus gerückt und dabei die Möglichkeit formuliert, „einmal das Eigene vom fremden Anderen her erfahren“ zu können (Bertau, *Schrift – Macht – Heiligkeit*, S. 10).

232 Es hat verschiedentlich Versuche gegeben, die – wie Beate Kellner schreibt – „monolithische“ Einheitskultur des christlichen Mittelalters in Frage zu stellen (vgl. bspw. Kellner, *Wahrnehmung und Deutung*, S. 27). Dabei ist selbstverständlich zu konzedieren, dass das Christentum nicht als katholische Einheitsreligion imaginiert werden darf, sondern von internen Differenzierungsprozessen (von der einfach theologischen Kontroverse bis hin zum Schisma) geprägt ist, dass ‚das‘ Christentum lange Zeit nicht einmal die einzige Religion des ‚Abendlandes‘ war und dass „in der sogenannten weltlichen Dichtung religiöse Kommunikationsformen und -inhalte zu entdecken [sind], die einigermaßen weit entfernt von einer zeitgleichen Kirchentheologie situiert sind“ (Silvan Wagner: *Postmodernes Mittelalter? Religion zwischen Alterität und Egalität*. In: *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*. Hrsg. von Manuel Braun. Göttingen 2013 [Aventiuren 9], S. 181–201, hier S. 186). Wenn jedoch Silvan Wagner davor warnt, sich „eine kirchentheologische Sichtweise und theologische Unterscheidungskategorien wie selbstverständlich zu eigen [zu machen]“ und damit Gefahr zu laufen, „selbst Theologie (anstatt Literaturwissenschaft) zu betreiben“ (ebd., S. 188), dann ist diese Kritik einerseits berechtigt, verwechselt andererseits vielleicht aber selbst ‚das Christentum‘ – im Sinne einer ideologischen und kulturellen Matrix – mit der Idee einer Einheitskirche: „Die selbstverständliche Dominanz kirchlicher Autorität und Sichtweise im adelig-höfischen Literaturraum erscheint jedoch für eine von Gegenpäpsten, dem Kirchenschisma und dem Investiturstreit geprägte Epoche ahistorisch: Das Kirchenbild einer umfassenden und rigide über die Einhaltung zentral kodifizierter Glaubensmaximen wachenden Institution entspricht eher der Papstkirche der Frühen Neuzeit“ (ebd.). Eine Einheitskirche als Annahme für ‚das christliche Mittelalter‘ abzulehnen, muss nicht bedeuten, die Idee einer christlichen Matrix abzulehnen. Widersprechen möchte ich der Vorstellung, dass die „vom Klerus abweichende Ausbildung der Laien“, wie Wagner schreibt, „nicht in die lateinische Schriftkultur eingebettet“ sei (ebd.). Wie immer umwegig man sich die Laienausbildung auch vorstellen mag: Die Kompetenz der lateinischen Schrift – ganz gleich, ob volkssprachliche Dichtung oder lateinische Theologie in ihr ausgezeichnet wird – geht immer, und sei es über mehrere Vermittlungsstufen, auf einen irgendwie christlich geprägten Schriftbetrieb zurück, dessen ureigenste Kompetenz sie ist. Entsprechend soll hier argumentiert werden, dass alle – selbst schismatische oder häretische Absetzbewegungen – letztlich auf der Folie eines sehr kompakten ideologischen Kerns stattfinden, den ich als christliche Matrix bezeichnen möchte. Dass es keinen „wohlgeordneten Kosmos christlicher Religiosität“ gibt, wie Wag-

diejenige Variante des *nosce teipsum* gegossen, die pointiert hieße: „Erkenne das Andere in dir!“, und die dem christlichen Individuum so die unhintergehbare und unabschließbare Aufgabe stellt, dieses beständig emergierende, ja sogar vorgängige Andere in sich selbst zu identifizieren und unschädlich zu machen (vgl. Kap. V.2.3).

Entsprechend heißt es selbst im Prolog zu der Schrift *Contra sectam saracenorum*, die Petrus Venerabilis im Kontext der von ihm initiierten Koran-Übersetzung den islamischen Lehren widmet:

Si quod forte haec de qua agitur scriptura aut interpretes non habuerit aut translata non profuerit, habebit saltem Christianum armarium etiam adversus hos hostes arma, quibus aut se muniat aut quibus, si forte ad certamen ventum fuerit, inimicos confodiat. Occurret fortasse volumen editum *cogitationibus occultis nostrorum*, quibus scandalizari possunt aliquam apud impios illos esse putantes pietatem et apud mendacii ministros aliquam credentes esse veritatem.

(Petrus Venerabilis: *Contra sectam saracenorum* 20,1–9)²³³

Die Aufforderung, das Andere in sich selbst zu erkennen, ist – schon bei Augustinus – die notwendige Kehrseite zum mystologischen Anteil des Selbsterkenntnis-Imperativs: Wer die göttliche *sapientia*, die *apriori*-Prinzipien der Wahrheit, der Schönheit (*pulchritudo*) und der Mathematik in sich erkennen will, muss lernen, sie von dem zu scheiden, was diese transzendenten Anteile von sich selbst (und letztendlich: Gott) fernhält. Es muss also alles, was am Subjekt immanent ist, nämlich der Körper, seine Lüste und sogar das Denken selbst, sofern es durch sinnliche Wahrnehmung überformt und deswegen ‚körperlich‘ (*corporalis*) beziehungsweise ‚fleischlich‘ (*carnalis*) zu nennen ist,

ner schreibt (ebd.), heißt nicht, dass es nicht einen *ungeordneten* Kosmos christlicher Religiosität gäbe, der gleichwohl als Ganzes – und selbstverständlich nur *ex post* – eben immer noch als ‚christlich‘ zu bezeichnen ist. Die – bei aller Binnendifferenzierung – verbindenden und verbindlichen Gemeinsamkeiten sind es, welche die Matrix bilden, nach der hier gefragt werden soll. Das heißt nicht, dass diese Matrix nicht von Fall zu Fall Diskursäußerungen produziert, die einander objektiv entgegenstehen oder transformierend wirken können; es bedeutet jedoch, dass sie gleichwohl den Ermöglichungsrahmen – den epistemischen Rahmen – für verschiedenste Diskursäußerungen bildet. Wenn hier also im Kontext der vorliegenden Analysen Augustinus neben mittelhochdeutsche Dichtung gestellt wird, dann gilt es nicht, in einem vermeintlich wohlgeordneten christlichen Kosmos die Abhängigkeit etwa einer Idee im *Parzival* von einer Formulierung in *De vera religione* zu postulieren – wie Wagner es nicht zu unrecht kritisiert –, sondern es gilt, die sehr verschiedenen Texte auf einen gemeinsamen epistemischen Hintergrund zu befragen, auf welchen nicht nur die erstaunlichen Ähnlichkeiten, sondern vielleicht sogar auch die nicht minder erstaunlichen Unterschiede dieser Enunziationen desselben Diskurses zurückführbar sind.

233 Hier und im Folgenden zitiert nach Petrus Venerabilis: *Schriften zum Islam*. Hrsg., übers. u. komm. von Reinhold Glei. Altenberge 1985 [CISC Series latina 1], S. 30–225. Übers. (Glei; Kursivierung im lat. Text und in der Übers. von mir, F. D. S.): „Wenn also diese Schrift, um die es geht, zufällig entweder keine Übersetzer fände oder, übersetzt, nichts nützte, so hat doch wenigstens das christliche ‚Waffenarsenal‘ Waffen auch gegen diese Feinde, mit denen man sich verteidigen oder, wenn es einmal zum Kampf kommen sollte, die Feinde vernichten kann. Vielleicht kann dieses Buch auch, ist es erst einmal herausgegeben, *geheimen Gedanken der Unseren* begegnen, durch die sie zum Bösen verführt werden könnten: Indem sie etwa glauben, es gebe auch bei diesen Gottlosen noch eine gewisse Gottesfurcht, bei diesen Dienern der Lüge doch noch ein Fünkchen Wahrheit.“

identifiziert und unterscheidbar gemacht werden, um zu demjenigen Anteil zu gelangen, der *nicht* körperlich, *nicht* fleischlich ist.²³⁴

Die Erkenntnis des Körpers als des – letztlich widerständigen und feindlichen – Anderen ist dabei das Negativ, aus welchem erst durch diejenige Belichtung, welche bei Augustinus einzig die *vera lux* leisten kann – die Erkenntnis der Seele, der *sapientia* – als Positiv hervorgehen kann. Die Erkenntnis der Seele, welche Haas bei Augustin – zurecht – so zentral veranschlagt, impliziert umgekehrt notwendig die Erkenntnis des Körpers.²³⁵ Die Erkenntnis des Körpers und des Körperlichen beziehungsweise des Fleisches und des Fleischlichen – als weite Sammelkategorie, in die alles fällt, was der Kreatur verhaftet sein kann – erscheint nun zugleich als Minimalbedingung jener christlichen Selbsterkenntnis, wie sie die *credentes* kennzeichnet, die (noch) keine *sapientes* sind und Gott nicht durch die eigene *sapientia* begreifen können. Allerdings richtet sich die Erkenntnis des Körpers hier weniger auf die differentielle Erkenntnis der *sapientia*, wie sie Augustinus zum Ziel hat, als vielmehr auf die komplementäre Überführung des Fleisches in die Prozessform der christlichen Pastoral, der Sündenerkenntnis, der Beichte und der Buße sowie der Unterwerfung unter den allmächtigen Schöpfer und die Anerkennung seiner Größe, wie sie im *symbolum* inbegriffen sind. Dieser Fall liegt, wie ich zu zeigen versucht habe, sowohl dem antiphysizistischen beziehungsweise anti-asthetischen und *auctoritas*-basierten Ansatz im *Welschen Gast* zugrunde als auch der mehrfach gestaffelten ‚Minimalkonversion‘ Parzivals (Kap. V.2).

Die Frage nach dem Anderen *im* Selbst, ist in Hinblick auf die Darstellung des Heidnischen in der mittelhochdeutschen Literatur bislang zu selten behandelt worden. Monika Schausten hat dies unter der Perspektive psychoanalytischer Theoriebildungen in Anlehnung an Julia Kristeva anhand von Wolframs *Parzival* und Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* probeweise getan.²³⁶ Die psychoanalytische Perspektive ist – stärker als die orientalismuskritische und postkoloniale – diejenige, welche die Subjektposition des ‚Eigenen‘ ins Zentrum der Reflexion über das ‚Anderere‘ rückt, weshalb sie für eine Analyse, die eher nach Selbstkonstitution denn nach Wahrnehmung des Anderen fragt, als die naheliegende Wahl erscheint.²³⁷ Entsprechend soll die Ana-

234 Auf diese Art ist nämlich bei Augustinus der *homo exterior* gerade nicht auf den Leib an sich beschränkt, sondern auf alles Leibliche am Menschen ausgeweitet, das auch die ‚fleischlichen‘ Anteile des Denkens, des Verstandes und sogar der Seele mit umfasst. Vgl. hierzu etwa die Ausführungen zu *homo interior* und *exterior* im zwölften Buch *De trinitate*, wo es direkt zu Beginn heißt: *Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore recte adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere* (Augustinus: *De trinitate* XII.1.1; Übers. [Schmaus]: „Was immer nämlich wir in unsere Seele mit dem Tiere gemeinsam haben, von dem sagt man mit Recht, daß es zum äußeren Menschen gehört.“). Vgl. auch Augustinus: *De trinitate* XII.12.17–XII.13.21.

235 Haas, *Et descendit*, S. 76.

236 Schausten, *Suche nach Identität*, S. 64–109, stellt das gleichnamige Kapitel ihres Buches gleichwohl auch unter die Perspektive „Sich selbst im ‚Anderen‘ wahrnehmen“.

237 Diese Theoriebildungen sind – trotz eines gewissen „Essentialismus“ (Schausten, *Suche nach Identität*, S. 68), durch welchen sie einen problematischen Universalisierungsanspruch behaupten,

lyse des Problems der Selbst- und daran anschließend der Subjektkonstitution, wie sie in der vorliegenden Arbeit fokussiert wird, leicht verschoben aus jener Richtung hergeleitet werden, die Michel Foucault unter der Perspektive der „Geschichte des Fleisches“ (*Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*) als Genealogie zu fassen gesucht hat.²³⁸

Bevor im Folgenden gezeigt werden soll, wie dicht im *Parzival* die Belege für die Präsenz des Heidnischen im Eigenen sind, wie dieses Heidnische in ein Homologieverhältnis zur – über Schönheit markierten – Körperlichkeit rückt, wie das Heidnische den Modus der Ähnlichkeit zum Eigenen beziehungsweise die Form des Höfischen annimmt (Kap. V.4), soll zunächst die soeben angedeutete, auf mehreren Ebenen beobachtbare ‚Abimisierung‘ des Eigenen und des Anderen im Subjekt verfolgt werden. Erst im Anschluss soll demonstriert werden, warum es ausgerechnet das Andere (Feirefiz, die Welt, die Dichtung) im Selbst sein soll, das hilft, sich selbst als das Andere zu identifizieren und damit seiner eigenen Einhegung, seiner eigenen Neutralisierung Vor-schub leistet.

V.3.1 Das christliche Subjekt und sein heidnisches Fleisch: Christentum als verstetigte Überwindung des Anderen

Im Rahmen jener Subjektkonstruktionen, die rund um die Kontrolle des Fleisches entstehen, werden die Kategorien des Fleischlichen und des Heidnischen beziehungsweise Häretischen – schon etwa in Augustins *De vera religione* – in eine folgenreiche Homologie zusammengebunden:

Haec enim ecclesia catholica per totum orbem valide lateque diffusa omnibus errantibus utitur ad proventus suos et ad eorum correctionem cum evigilare voluerint. *Utitur enim gentilibus ad materiam operationis suae*, hereticis ad probationem doctrinae suae, schismaticis ad documentum stabilitatis suae, Iudaeis ad comparationem pulchritudinis suae.

(Augustinus: *De vera religione* VI.10.30)²³⁹

den Schausten an Kristeva mit Jeffrey Jerome Cohen: On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31,1 (2001), S. 113–146, kritisiert – fraglos von heuristischem Wert (vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, S. 69). Allerdings muss konstatiert werden, dass auch psychoanalytische Klassiker wie Arno Gruen: *Der Fremde in uns*. 13. Aufl. München 2018, keine generalisierbare oder transhistorisch übertragbare Theorie generieren.

238 Foucault, *Sexualität und Wahrheit* 4. – Foucault hat aufgezeigt, wie schon vor dem Christentum die Erkenntnis des Selbst an die Sorge um sich selbst gebunden worden ist (vgl. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*), womit er die Ursache für die Transformationsstufen bis in die christliche Pastoral hinein nachzuzeichnen gesucht hat (Michel Foucault: *Die Regierung der Lebenden*. Vorlesung am Collège de France 1979–1980. Aus dem Frz. von Andrea Hemminger. Frankfurt a. M. 2014).

239 Kursivierung im lat. Text und in der Übers. von mir; F. D. S. – Übers. (Thimme): „Diese katholische Kirche, kraftvoll und weithin über den Erdkreis ausgebreitet, geht mit allen Irrenden in der Weise um,

Die Heiden sind hier für die Gemeinschaft, die sich exklusiv als ‚katholisch‘ begreift,²⁴⁰ das „Feld ihres Wirkens“ (*materia operationis suae*) und die Häretiker die „Prüfung ihrer Lehre“ (*probatio doctrinae suae*). Während die Kategorien hier zunächst noch säuberlich isoliert sind, werden sie im nächsten Schritt sofort ineinandergeschoben und in die Mitte der christlichen Gemeinschaft verlegt, zwischen die Pole der gänzlich Verworfenen und der Heiligen, in die stratifizierte Klasse der zu Bessernden:

31. Alios ergo invitat, alios excludit, alios relinquit, alios antecedit, omnibus tamen gratiae dei participandae dat potestatem, sive illi formandi sint adhuc sive reformandi sive recolligendi sive admittendi. Carnales autem suos, id est viventes aut sentientes carnaliter, tamquam paleas tolerat, quibus in area frumenta tutiora sunt donec talibus tegminibus exuantur. 32. Sed quia in hac area pro voluntate quisque vel palea vel frumentum est, tamdiu sustinetur peccatum aut error cuiuslibet, donec aut accusatorem inveniatur aut pravam opinionem pertinaci animositate defendat. Exclusi autem aut paenitendo redeunt aut in nequitiam male liberi defluunt ad ammonitionem nostrae diligentiae aut schisma faciunt ad exercitationem nostrae patientiae aut heresim aliquam gignunt ad examen sive occasionem nostrae intelligentiae. Hi sunt exitus Christianorum carnalium qui non potuerunt corrigi aut sustineri. (Augustinus: De vera religione VI.10)²⁴¹

Der Traktat *De vera religione* definiert das ‚Andere‘ der *ecclesia catholica* zunächst als distinkte Gruppen, nämlich als Heiden (das Konglomerat der Poly- oder Pantheisten), als Häretiker und Schismatiker (bei Irrlehren dieselben Sakramente feiernd wie die Rechtgläubigen bzw. Irrlehren und andere Sakramente vertretend)²⁴² und als Juden (zwar zum einen allmächtigen Gott betend, jedoch nicht an das ewige Leben glau-

daß sie selber dadurch gewinnt, die Irrenden aber, wenn sie nur aus dem Schlaf erwachen wollen, zu rechtgebracht werden. *Die Heiden dienen ihr als Feld ihres Wirkens*, die Häretiker zur Prüfung ihrer Lehre, die Schismatiker, um ihre Beständigkeit unter Beweis zu stellen, die Juden, um durch den Vergleich ihre Schönheit zu offenbaren.“

240 Zum Begriff der „Katholizität“ und zur semantischen Entwicklung des Epithetons „katholisch“ von einem Universalitätsanspruch hin zu einem Rechtgläubigkeitsanspruch vgl. Peter Steinacker: Art. Katholizität. In: TRE 18, S. 72–80.

241 Übers. (Thimme): „31. So lädt sie [= die katholische Kirche; F. D. S.] die einen ein, schließt die anderen aus, läßt die einen hinter sich, geht den anderen voran. Allen aber erschließt sie die Möglichkeit, an Gottes Gnade Anteil zu bekommen, mögen sie nun bekehrt oder gebessert, wiederhereingeholt oder zugelassen werden. Die Fleischesmenschen dagegen in ihrer eigenen Mitte, das heißt die fleischlich leben oder gesinnt sind, duldet sie wie die Spreu auf der Tenne, die als Hülse zum Schutz des Getreides dient, bis dieses sich davon ablöst. 32. Da nun auf dieser Tenne jeder nach eigenem Willen Spreu oder Getreide ist, läßt man eines jeden Sünde oder Irrtum so lange gewähren, bis sich entweder ein Ankläger findet oder bis er seine verkehrte Gesinnung hartnäckig verteidigt. Die Ausgeschlossenen aber kehren entweder bußfertig zurück, oder aber sie versinken, ihre Freiheit mißbrauchend, in völlige Verderbtheit und mahnen uns dadurch zu erhöhter Sorgfalt. Sie verursachen nämlich entweder eine Spaltung [= *schisma*; F.D.S.] und üben damit unsere Geduld, oder sie bringen eine Ketzerei [= *heresis*; F.D.S.] auf und geben dadurch Anlaß, unsere Einsicht zu prüfen und zu bewähren. Dahin kommt es mit den fleischlichen Christen, die weder gebessert noch geduldet werden konnten.“

242 Die Kategorie der Häretiker ist – ebenso wie diejenige der ‚Heiden‘ – erstaunlich unbestimmt. So notiert bspw. Hans-Werner Goetz: What is Heretic in Christian Heresies? The Perspective of Early Medieval Catholic Authors. In: Millennium-Jahrbuch 10 (2013), S. 373–384, hier S. 374: „Even Augustine,

bend).²⁴³ Die Kategorien der Häretiker und Schismatiker werden im eben zitierten Passus umgehend als Potentialität in diejenigen Christen verlegt, welche „fleischlich leben oder verstehen“ (*Carnales, id est viventes aut sentientes carnaliter*).²⁴⁴ Die Anklage, welche den Irrtum dieses fleischlichen Lebens ans Licht bringt, der Appell dessen also, was an späterer Stelle des Traktates die *auctoritas* sein wird, bedeutet das Ende der ‚Toleranz‘, mit welcher die Gemeinschaft die ‚fleischlich Lebenden oder Denkenden‘ unter sich duldet. Das Fleisch des Christen, welches dem christlichen Subjekt selbst seinen Platz im Raster der sprachlichen Benennung als *Christianus carnalis* zuweist, ist der Prüfstein, auf welchem – in einer zeitlichen Entwicklung – Verstockung in Sünde oder Besserung zu ermitteln ist, wobei erstere notwendig in Häresie oder ins Schisma führt. Das Fleisch selbst ist hier also, sofern der *carnalis* sich nicht von ihm lossagt, als Ursache der Häresie gedacht.

who wrote most of his work opposing (certain) heretics, had to admit that it was often difficult to determine whether a doctrine was heretic.“

243 Vgl. Augustinus: De vera religione V.9.25–28.

244 Was es heißt, ‚nach dem Fleisch zu leben‘, entwickelt auch Augustinus: De civitate Dei XIV.2. In dieser Systematisierung findet eine bedeutende Homologisierung statt, welche einerseits in innere (geistige) und äußerliche (körperliche) fleischliche Sünden differenziert, andererseits aber so unterschiedliche Vergehen wie Wollust und Götzendienst bzw. Ketzerei explizit unter der Kategorie des ‚Fleischlichen‘ zusammenbindet: [*Q*uid sit secundum carnem uiuere (*quod profecto malum est, cum ipsa carnis natura non sit malum*) ut indagare possimus, inspiciamus diligenter illum locum epistulae Pauli apostoli quam scripsit ad Galatas, ubi ait: Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, idolorum seruitus, ueneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, inuidiae, ebrietates, comisationes et his similia; quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. *Iste totus epistulae apostolicae locus, quantum ad rem praesentem satis esse uidebitur, consideratus poterit hanc dissoluere quaestionem, quid sit secundum carnem uiuere. In operibus namque carnis, quae manifesta esse dixit eaque commemorata damnavit, non illa tantum inuenimus, quae ad uoluptatem pertinent carnis, sicut sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, ebrietates, comisationes; uerum etiam illa, quibus animi uitia demonstrantur a uoluptate carnis aliena. Quis enim seruitutem, quae idolis exhibetur, ueneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, inuidias non potius intellegat animi uitia esse quam carnis?* (Augustinus: De civitate Dei XIV.2; Übers. [Thimme]: „Um nun zu ergründen, was es heißt, ‚nach dem Fleische leben‘, womit sicherlich etwas Böses gemeint ist, obwohl die Natur des Fleisches an sich nicht böse ist, wollen wir sorgfältig jene Stelle aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Galater ins Auge fassen, wo er sagt: ‚Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, nämlich Hurerei, Unreinigkeit, Üppigkeit, Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zwietracht, Ketzerei, Neid, Trunksucht, Völlerei und dergleichen, wovon ich euch zuvor gesagt habe und sage noch zuvor, daß, die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben.‘ Dieser eine Spruch des apostolischen Briefes, als Ganzes betrachtet und, soweit hier erforderlich, erwogen, genügt, die Frage zu beantworten, was es bedeutet, nach dem Fleische zu leben. Denn unter den Werken des Fleisches, von denen der Apostel sagt, sie seien offenbar, und die er aufzählt und verurteilt, treffen wir nicht nur solche an, die zur Fleischeshlust gehören, wie Hurerei, Unreinigkeit, Üppigkeit, Trunksucht und Völlerei, sondern auch solche, welche wir als Geistesünden kennen, die mit Fleischeshlust nichts zu schaffen haben. Denn wer sieht nicht ein, daß Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zwietracht, Ketzerei und Neid mehr Geistes- als Fleischessünden sind?“).

Zum ‚Heidentum‘ wird das Fleisch und alles Fleischliche dabei, sofern es in götzenhafter Weise Gott vorgezogen wird. Heidentum und Häresie werden dieserart zu einer Systemstelle, die für die Entwicklung der Theologie des ‚Eigenen‘ konstitutiv wird, indem der christliche Glaube auf mehreren – überblendbaren – Ebenen als Überwindung von Vorgängigem konzipiert wird, nämlich als Neuer Bund gegenüber dem Alten Bund, als Überwindung des Polytheismus, als schrittweiser Aufstieg in die Erkenntnis, welcher zugleich *ex negativo* eine schrittweise Überwindung potentieller Häresien darstellt, als immer wieder stattfindende Umkehr des Subjekts (*conversio* bzw. *via perfectionis*) zwischen alltäglicher Sündenbefangenheit, Beichte und Buße.²⁴⁵

245 Diese in die innere Systemik des Christentums gerichtete Perspektive auf die ‚Heiden‘ – muslimische und andere – findet sich auch anderen Orts in theologischen Texten des Hochmittelalters. Der Kampf gegen ein solches systemisches Heidentum ist, wie die sogenannte *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquino zeigt, auch im 13. Jh. aktuell geblieben. Zwar hat man versucht, die *Summa* in einen Zusammenhang zum Kampf gegen den Islam zu setzen – und es werden in diesem Text, wie sich gleich zeigen wird, auch durchaus punktuell Invektiven gegen die *Saraceni* gefahren –, der inhaltliche Bezug der Ausführungen zu einem konkreten zeitgenössischen Islam ist im Ganzen betrachtet jedoch erstaunlich gering zu veranschlagen. Sie stellen vielmehr eine theologische Summe dar. Umso bezeichnender ist es, dass hier beständig theologische Darlegungen als Antwort auf ‚heidnische‘ oder ‚häretische‘ Gegenpositionen entwickelt werden, welche jedoch ohne erkennbare Herkunft bleiben. Die Einwände nehmen vielmehr die Position eines generellen ‚Heidentums‘ an, als dass sie konkret einer bestimmten Gruppe – wie beispielsweise islamischen Gelehrten – oder tatsächlichen Lehren und Praktiken zugeordnet werden könnten. Vielfach wird die bei Augustinus angestoßene Auseinandersetzung mit den Lehrmeinungen eines spätantiken Heidentums oder zeitgenössischer Häresien, die für diesen eine realpolitische Größe darstellten, perpetuiert. Dies lässt sich besonders gut anhand der letzten Kapitel des vierten Buches der *Summa* zeigen, die über die Auferstandenen und den Auferstehungsleib handeln und insofern eine Parallele zu Augustins *Gottesstaat* bilden. Der Kampf Augustins gegen die Häresien seiner Zeit wird in der *Summa* – mit direktem Bezug auf den *Gottesstaat* – weitergeführt, wenn es heißt: *Per hoc autem excluditur error quorundam antiquorum Gentilium [Pythagoricorum], qui credebant, eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti [...], ut Augustinus introducit in XII de Civ Dei [c. 13]* (Thomas von Aquino: *Summa contra gentiles* IV,82 [S. 494]; – Übers. (ebd.): „Hierdurch wird auch der Irrtum einiger alter Heiden [z. B. einiger Pythagoreer, Stoiker und Epikureer] ausgeschlossen, welche glaubten, daß sich dieselbe Geschichte der Zeiten und zeitlicher Dinge wiederhole. [...]“, wie Augustinus zu Beginn des 12. Buches *Über den Gottesstaat* berichtet.“). Es gibt in der *Summa contra gentiles* unspezifische Gruppenzuweisungen an „die Heiden“, „die Muslime“ und „die Häretiker“, bspw.: *Per hoc autem excluditur error Iudaeorum et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani haeretici sunt secuti* (Thomas von Aquino: *Summa contra gentiles* IV,83 [S. 504]; Übers. (ebd.): „Hiermit ist auch der Irrtum der Juden und der Sarazenen ausgeschlossen, welche behaupten, im Zustande der Auferstehung machten die Menschen von Speisen und Sexualverkehr genauso wie jetzt Gebrauch. | Ihnen sind auch gewisse christliche Häretiker gefolgt.“). Die „gewissen christlichen Häretiker“ sind jedoch keineswegs Zeitgenossen des Thomas, obgleich der Text zunächst suggeriert, sie seien der Meinung der Sarazenen gefolgt, sondern stammen wiederum aus einem unmittelbar anschließenden *Gottesstaat*-Zitat (vgl. ebd., S. 504: *ut Augustinus dicit, XX de Civitate Dei [c. 7]* [Übers. (ebd.): „wie Augustinus im 20. Buch *Über den Gottesstaat* sagt.“]). Es bezieht sich auf die sogenannten „Chilasten“ bzw. „Millenarier“. Der Kampf *contra gentiles* erscheint also auch in der *Summa* des Thomas vielmehr als ein transhistorischer Systemfaktor, insofern der Text

Diese Pose des Neuen, des Überwindens eines Vorausgehenden wird das Christentum im Folgenden – nicht zuletzt in der „zerdehnten Situation“ (J. Assmann)²⁴⁶ der auf Dauer gestellten Patristikrezeption sowie in der durch die Märtyrer-Legendarik perpetuierten Gründungssituation des Urchristentums – im Modus der ‚Gegenreligion‘ (J. Assmann)²⁴⁷ verstetigen. Das heißt freilich nicht, dass sich nicht auch hier ein *argumentum ex auctoritate* entwickeln wird, welches an die Altehrwürdigkeit (nicht zuletzt der Patristik) gebunden ist; parallel jedoch wird der Überwindungscharakter des christlichen Bekenntnisses zum konstitutiven Teil der Theologie, des Sakramentes und des Ritus selbst. Gleichzeitig wird in dieser Überwindungsidee das zu Überwindende selbst konserviert, nämlich in seiner prototypischen Ausformung als vorchristliches, römisches Heidentum des Urchristentums, später wahlweise als äquivalentes muslimisches Heidentum. Es scheint nicht unangemessen, die Stoßrichtung solcher ‚Apologetik‘ – wie etwa in der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquino – viel allgemeiner zu veranschlagen und nicht, aufgrund zeithistorischer Nähe, der Verführung zu erliegen, sie vorschnell in eine direkte Beziehung zu Kreuzzugsbewegung und Heidenmission zu setzen, zu denen vielleicht eher eine indirekte Beziehung besteht. Gleichwohl auch ich die ‚dialogische‘ Struktur der christlichen Theologie sehe, möchte ich doch vorschlagen, diese Dialogizität – etwa im Sinne der scholastischen *Quaestio*²⁴⁸ – als von vorneherein systemimmanent und damit letztlich ‚fingiert‘ zu begreifen. Die ‚interkulturelle Dimension‘ wäre dann vielmehr ein Systemeffekt als ein von außen an das System herantretender Faktor.

Peter Brown hat in seinen Vorlesungen zur Christianisierung des Römischen Reiches mit so viel Pathos wie Hellsichtigkeit ausgeführt, wie die realpolitische Durchsetzung des Neuen Bundes gegen die alte(n) Religion(en) ein Analogon in der Überwindung des *homo vetus* durch den *homo novus* in jedem Christen selbst findet und wie derart der Kampf gegen ein historisches Heidentum im Wiedererzählen der

weniger eine Missionsschrift als vielmehr eine Darlegung von Glaubenssätzen ist, welche sich an einem teils historischen und perpetuierten, teils hypothetisch-imaginären, aber systemkonstitutiven Anderen abarbeitet. Bezeichnend ist die anhaltende Forschungsdebatte, die – erfolglos – versucht hat, die *Summa* als Missionswerk mit einem konkreten historisch fassbaren, zeitgenössischen, heidnischen Adressatenkreis in Verbindung zu bringen; vgl. hierzu die Zusammenfassung der alten Kontroverse bei Rolf Schönberger: Thomas von Aquins ‚*Summa contra gentiles*‘. Darmstadt 2001, S. 7–13.

246 Vgl. Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis, S. 124–147.

247 Vgl. Jan Assmann: Moses der Ägypter. München/Wien 1998, S. 20: „Ich möchte diesen Religionstyp ‚Gegenreligion‘ nennen, weil er alles, was ihm vorausgeht und was außerhalb seiner liegt, als ‚Heidentum‘ ausgrenzt.“ Zu diesem Religionstyp zählen alle drei abrahamitischen Religionen. Vgl. erneut Assmann, Totale Religion.

248 Anders fasst Imbach, Selbsterkenntnis und Dialog, S. 24–28, die „Praxis der Quaestio“ auf, in der er eine genuin „interkulturelle Dimension“ erkennen will, die als Reaktion auf den „Austausch mit der arabischen Welt und die Diskussion mit den Juden“ entstanden sei (ebd., S. 25). Insofern bereichere „die Beunruhigung und die Störung durch den anderen und durch das Fremde das Denken als Dialog der Seele mit sich selbst“ (ebd., S. 28).

Legendarik auf Dauer gestellt und – mit Foucault gedacht: als Appellstruktur und Subjektivierungsform – in die Subjektposition der ChristInnen selbst verlegt wird:

Wir halten es für einleuchtend, daß die Christianisierung ein ermüdender, heroischer Kampf auf Erden gewesen sein muß gegen die unnachgiebigen, sich proteushaft wandelnden Einflüsse einer nicht bekehrten antiken Welt. Vor allem dank der Schriften der Generation Augustins hält sich im westlichen Kulturraum hartnäckig eine vorbelastete Erinnerung an die römische Antike – als wirksames Fragment einer ‚sich abkapselnden Geschichte‘. Die christliche Gegenwart, dicht verfolgt von *antiquitas*, dem heidnischen Altertum, kam dem Grundanliegen des christlichen Mittelalters sehr nahe – die Antike als unendlich faszinierender Begleiter, dem man nicht entinnen konnte, der einen Anflug Traurigkeit mit feinem Gespür für die Gefahren des Lebens verband, eine Synechdoche der menschlichen Natur im Schatten von Adams Fall.²⁴⁹

An anderer Stelle formuliert Brown: „Die nicht gefestigte Seele konnte [...] den dämonischen Mächten in vielerlei Weise opfern, ohne sich je einem heidnischen Altar zu nähern.“²⁵⁰ Genauso, wie – mit Jan Assmann gedacht – die monotheistischen Religionen sich prinzipiell von der Ethnizität lösen, um sich stattdessen als Monotheismus der Treue, der Konversion und der Wahrheit zu verstehen,²⁵¹ ist auch ihr konstitutives Anderes – das Heidentum der Untreue, der Verstockung und der Falschheit – nicht prinzipiell an eine klar umrissene Volksgruppe gebunden, sondern zugleich ein Zustand des Subjektes. Dabei ist schon die Taufe selbst als Überwindung dieses Grundzustandes von ‚Heidentum‘ im Subjekt verstanden,²⁵² der von den Gläubigen selbst verstetigt und

249 Peter Brown: *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*. Stuttgart 2016, S. 44, stellt die überarbeitete Fassung von drei Vorlesungen dar, die Brown 1993 in Cambridge gehalten hat.

250 Ebd., S. 39. – Eine ganz ähnliche Perspektive entwickelt etwa auch Sean Murphy: *Pagans Past and Present: Righteousness and Idolatry in Academic Discussions of Ancient Religion c. 1130–1230*. In: Knaeble/Wagner, *Gott und die heiden*, S. 147–167 (hier besonders zu Wilhelm von Auvergne, ebd., S. 161–166), für die mittelalterliche Gelehrtenkultur, in welcher bestimmte Formen von geistiger Beschäftigung (Dichtung/Philosophie) und Weltverhaftetheit selbst als eine Art von ‚Heidentum‘ aufgefasst worden seien; vgl. hierzu im Folgenden Kap. VI.1.1, VI.1.2 u. VI.1.4.

251 Vgl. hierzu wiederum Assmann, *Totale Religion*, S. 19, sowie zu Treue, Konversion und Wahrheit S. 29–76.

252 Die berühmte Stelle aus Gyburgs sog. ‚Toleranzrede‘ verweist auf den Subjektzustand des Heidentums vor der Taufe: *swaz müeter her sît Even zît | kint gebâren, âne strît | gar heidenschaft was ir geburt: | etslichez der touf het umbegurt. | getouft wîp den heiden treit, | swie daz kint der touf hab umbeleit. | der juden touf hât sunder site: | den begênt si mit einem snite. | wir wâren doch alle heidnisch ê* (Willehalm 307,17–25). – Bereits Tertullian formuliert: *Fiunt, non nascuntur Christiani* (vgl. Tertullian: *Apologeticum*. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch, hrsg., übers. u. erläutert von Carl Becker. 2. Aufl. München 1961, hier S. 120–124). – Zur theologischen Tradition der Rede Gyburgs vgl. besonders Schnell, *Die Christen und die ‚Anderen‘* (1993). – Dass die Begriffe ‚Heide‘ und ‚Sarazene‘ in diesem Sinne austauschbar sind, zeigt sich vielleicht auch darin, dass der Protagonist im mittelniederländischen *Walewein*-Roman sein Gegenüber nach dessen Herkunft mit den Worten befragen kann, ob es jemals christlich getauft worden oder noch Sarazene sei (*So sect mi – het es tijt | waerdi noit ghedaen kerstijn | of sidi noch een sarrasijn?* – Zitiert nach: Penninc, Pieter Vostaert: *Roman van Walewein*. Mittelniederländisch – Neuhochdeutsch. Hrsg. und übers. von Johan H. Winkelmann. Münster 2010 [Bibliothek

erhalten werden muss. Wie ChristInsein eine Leistung des/der einzelnen Gläubigen wird, wird HeidInsein ein Mangel des/der einzelnen Ungläubigen, ganz gleich, ob er/sie sich in einer Gruppe von Heiden im Reich der ‚Sarazenen‘ kollektiviert oder als SünderIn im Schoß der Kirche lebt.²⁵³

Die Erinnerung an ein frühchristliches Heidentum hallt in der Legendarik und der apologetischen Theologie massiv nach und ist auch für das Christentum konstitutiv, das um 1200 keinem anderen ‚Heidentum‘ mehr gegenübersteht als den Häretikern im Inneren und den (muslimischen) ‚Häretikern‘ an der Peripherie, die umstandslos in die alte Systemposition einrücken und die mit der Erinnerung aus dem Schriftarchiv überblendet werden.²⁵⁴

Der individuelle Aufstieg aus dem eigenen Heidentum und der eigenen Körperlichkeit wird so zur Aufgabe eines jeden christlichen Subjektes. Dieser Weg wird sogar der Heiligen Schrift eingeschrieben, die selbst als Medium eines Aufstiegs strukturiert wird, der durch Lektüre nachvollzogen werden soll. So prägt das, was Augustinus theologisch rechtfertigt, sogar den Text der Vulgata. Schon Hieronymus selbst rechtfertigt in seinem Prolog zu den Briefen des Apostels Paulus die von ihm gewählte Abfolge der Briefe, welche er in seiner Übersetzung entgegen ihrer Chronologie anordnet. In diesen belehre der Apostel diejenigen, „die dem Sklavendienst am Teufel und an der Götzenverehrung abgewonnen worden sind“ (*a diaboli et idolatriae servitute edocet adquisitos*; Übers. von Andreas Beriger).²⁵⁵ Die Anordnung der Briefe werde von ihm, Hieronymus, entgegen der Abfolge ihrer Entstehung organisiert, *ut per singulas epistulas gradibus ad perfectiora veniretur* (700,17 f.; Übers. [Andreas Beriger]: „damit man stufenweise durch die einzelnen Briefe zum Vollkommenen gelangen kann“). Dieser stufenweise Aufstieg bewegt sich weg vom Körperlichen und hin zum Geistigen, weg vom

mittelniederländischer Literatur 5], Vv. 5310–5312). Einschränkend kann allerdings entgegengesetzt werden, dass Walewein dem in einen Fuchs verwandelten Prinzen Roges in ‚Indien‘ begegnet und damit vllt. ein impliziter Grund vorhanden ist, in diesem einen *sarrasijn* zu vermuten.

253 So stellt etwa Ralf Schlechtweg-Jahn, *Die heiden als Machtdispositiv*, S. 101–130, hier S. 124, in Hinblick auf den Brief *contra sectam saracenorum* des Petrus Venerabilis fest: „Petrus [gerät] in einen Strudel von jede Dichotomie aufhebenden Differenzierungen von Häresien und Ungläubigkeit, die es ihm letztlich unmöglich machen, *heiden* und Christen in der Immanenz eindeutig voneinander zu unterscheiden.“ In der Perspektive der vorliegenden Arbeit wäre hieran anschließend zu konstatieren, dass diese Überblendung keineswegs ein systematischer Mangel, sondern vielmehr konstitutiv für den *heiden*-Diskurs ist.

254 Ein ganz ähnliches, strukturell analoges Phänomen beschreibt Assmann, *Totale Religion*, S. 54 f., bereits für die Entwicklungen im Judentum des 6./5. Jhs. v. u. Z.: „In dieser Zeit [...] gab es die kanaani-schen Völker gar nicht mehr, deren Vernichtung dem Bundesvolk als heilige Verpflichtung auferlegt wird. Was die biblischen Texte als kanaanitische Religion verteufeln, ist aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes als die eigene Vergangenheit, das ‚hebräische Heidentum‘. Der Begriff der Kanaanäer ist also symbolisch zu verstehen.“ Ähnliches lässt sich auch für den islamischen Monotheismus plausibel machen, vgl. Rotter, *Venus – Maria – Fatima*, S. 181 f.

255 Hieronymus: Prologus in epistulis Pauli Apostoli, 698,16 f.

Heidentum und hin zur Festigung im Rechtglauben.²⁵⁶ Er muss durch jedes lesende Subjekt vollzogen werden.

Umgekehrt lebt im ‚Dienst an Venus‘ der ‚alte Götzenkult‘ weiter fort. Das – vorchristliche – Heidentum realisiert sich – analog zum sarazenischen Heidentum – in den *Venereæ*, wie es in der Rede der Natura im *Planctus naturæ* des Alanus heißt:

Quia ergo iam dictum est quomodo totus orbis in nativae Veneris fere generali periclitatur incendio, nunc restat dicendum qualiter idem generalissimo gulositatis naufragatur diluvio quoniam gulositas est quasi quoddam *Venereae exsecutionis* prooemium et quasi quoddam ad consequens Venereum antecedens.

Nota ergo quasdam *filias idolatriae veteris*, olim medullitus exstirpatae, in praesentia instanti suae matris imperium reparare conari et eam quibusdam praestigiis carminibus redivivam a mortuis excitare. Quae meretricali officio, vultu phantasticae delectationis faciem dealbantes, suos amasios alliciendo fraudulentè illiciunt. Quae sub tristi laetitia, sub amica saevitia, sub hostili amicitia, tamquam Syrenes usque in exitium dulces delectationis melodiam facie tenus praeferentes, suos amatores *ad idolatriae perducunt naufragium*.

(Alanus: *Planctus naturae*, Prosa 6, S. 144)²⁵⁷

256 Hieronymus: Prologus in epistulis Pauli Apostoli, 700,18–702,11: *Romanorum namque plerique tam nudes erant, ut non intellexerent Dei se gratia non suis meritis esse salvatos, et ob hoc duo inter se populi conflictarent. Idcirco illos indigere adserit confirmari, vitia gentilitatis priora commemorans. Corinthiis autem iam dicit scientiae gratiam esse concessam, et non tam omnes increpat quam cur peccantes non increpaverint reprehendit, sicut ait: ‚Auditur inter vos fornicatio‘, et iterum: ‚Congregatis vobis cum meo spiritu tradere huiusmodi Satanae‘. In secunda vero laudantur et ut magis ac magis proficiant admonentur. Galatae iam nullius criminis arguuntur, nisi quod callidissimis pseudoapostolis crediderunt. Ephesii sane nulla reprehensione sed multa laude sunt digni, qui fidem apostolicam servaverunt. Philippenses etiam multo magis conlaudantur, qui nec audire quidem falsos apostolos voluerunt. Colosenses autem tales erant ut, cum ab Apostolo visi corporaliter non fuissent, hac laude digni haberentur: ‚Et si corpore absens sum, sed spiritu vobiscum sum gaudens et videns ordinem verstrum‘. – Übers. (Andreas Beriger): „Denn die meisten der Römer waren so ungebildet, dass sie nicht verstanden, dass sie durch die Gnade Gottes und nicht durch ihre eigenen Verdienste erlöst worden sind, und dass aufgrund dessen die beiden Völker miteinander stritten. Daher fügt er an, dass sie es nötig haben, gefestigt zu werden, indem er an die früheren Fehler des Heidentums erinnert. Den Korinthern aber sagt er bereits, dass die Gnade des Wissens gewährt worden sei, und er tadelt nicht so sehr alle, als dass er ihnen vorwirft, weshalb sie die Sünder nicht getadelt haben, indem er sagt: ‚Man hört von Unzucht unter euch,‘ und wiederum: ‚Nachdem ihr euch mit meinem Geist vereint habt, einen solchen Satan auszuliefern‘. Im zweiten jedoch werden sie gelobt und dazu ermahnt, immer weitere Fortschritte zu machen. Die Galater werden bereits keines Verbrechens angeklagt, außer dass sie sehr gerissenen Pseudoaposteln geglaubt haben. Die Epheser nun haben keinen Tadel verdient, aber viel Lob, weil sie den apostolischen Glauben bewahrt haben. Die Philipper werden sogar noch viel mehr gelobt, da sie den falschen Aposteln nicht einmal Gehör schenken wollten. Die Kolosser aber waren so, dass sie – obwohl sie vom Apostel nie körperlich gesehen worden waren – dieses Lobes für würdig gehalten wurden: ‚Denn auch wenn ich mit dem Körper abwesend bin, bin ich doch mit dem Geist bei euch und freue mich und sehe eure Ordnung‘.“*

257 Kursivierung im lat. Text und in der Übers. v. mir; F. D. S. – Übers. (Köhler): „Es ist ja schon gesagt, wie fast dem ganzen Erdkreis durch das Feuer der ursprünglichen Venus ein allgemeiner Brand droht. Jetzt muß noch gesagt werden, wie ihm durch eine allgemeine Sintflut an Gefräßigkeit Schiffbruch droht, denn die Gefräßigkeit ist wie ein Vorwort zu den *Ausführungen der Venus* und wie der Obersatz

Das Heidentum umstellt also in Folge der patristischen Theologie als ‚negatives Korrelat‘ (Luhmann) das christliche Subjekt und kann die Form der schönen Venus annehmen. Dies lässt die weltliche Liebe zu jener alten ‚Idolatrie‘ werden, welche noch die Gegenwart *sub gratia* mit dem ‚Heidentum‘ der Zeit *ante gratiam* verbindet. In der Lust an den *Venerae executiones* aber nimmt diese Idolatrie die Form des schönen, mithin des weiblichen Körpers an.

V.3.2 Narrative Superpositionen des Eigenen und des Anderen zwischen Subjektivierungs- und Kollektivierungsform

Es kann plausibilisiert werden, dass die anhand des *Welschen Gastes* analysierte Erkenntnis des Selbst als potentiell Heidnisches (vgl. Kap. V.2.1 u. Kap. V.2.2) im Sinne einer Subjektivierungsform lesbar ist, welche verschiedene Ebenen des Eigenen, nämlich individuelle und kollektive, konturiert. Und auch die genealogisch inszenierte Figurentriade Gahmuret – Feirefiz – Parzival (vgl. Kap. V.2.3) reiht sich in die vielgestaltige Reihe eines narrativen Modells ein, welches das Andere im Selbst über das Eindringen beziehungsweise die Einholung des Heidnischen in den Raum des Eigenen imaginiert. Hierbei soll ‚Selbst‘ als Subjektivierungskategorie – als Effekt des christianisierten Apells *cognosce teipsum* (vgl. Kap. V.2) und damit als konkretisierter Modus des Eigenen – verstanden werden, die auf das einzelne sich als Christ subjektivierende Individuum bezogen ist, dessen Subjektivierungsleistung gerade darin besteht, ein polymorphes Anderes (ein ‚Heidnisches‘, ‚Fleischliches‘, ‚Körperliches‘, ‚Weibliches‘ etc.) in sich zu identifizieren. Die Differenzkategorie des Anderen wird hier im Folgenden in ihrer – immer noch polymorphen – Konkretisierung als ‚das Heidnische‘ fokussiert, welches in ein allgemeiner konzeptualisiertes Eigenes (die christliche Herrschaftssphäre mit der Menge aller möglichen Formen von christlichen Subjekten) eindringt. Es zeigt sich, dass Narrative, die die Emergenz des Anderen im Selbst the-

zum Schlußsatz der Venus. | Achte also darauf: Einige Töchter der Idolatrie, der Alten, die bis aufs Mark ausgerottet schien, versuchen im gegenwärtigen Zeitpunkt die Herrschaft ihrer Mutter wiederherzustellen und sie mit verzaubernden Gesängen wie eine Wiederbelebte von den Toten zu erwecken. Diese, im buhlerischen Dienst, übertünchen das Gesicht mit dem Aussehen eines phantasievollen Ergötzens und verlocken so ihre Liebhaber und ködern sie trügerisch. Diese tragen mit trauriger Freude, zärtlicher Grausamkeit, feindseliger Freundschaft, den Sirenen gleich, bis zum Untergang süß, ein Lied des Ergötzens vor, dem Anschein nach, und verführen so ihre Lieblinge *bis zum Schiffbruch der Idolatrie*.“ – Köhler, Natur und Mensch, S. 57–66, hat bereits auf den Zusammenhang zwischen *sensualitas* und Idolatrie hingewiesen, den der *Planctus* herstellt (vgl. ebd., S. 63). Er betont zurecht, dass *sensualitas* hier „nicht Sinnlichkeit der Erkenntnis, sondern die Gebundenheit des Menschen an ein ‚sinnenhaftes‘ Leben“ meine (ebd., Anm. 19). – Die Warnung vor der Venus und der Gefräßigkeit konvergieren wiederum im ‚heidnischen Götzendienst‘, insofern hier im Hintergrund erneut der bereits thematisierte Zusammenhang von *gula* und *luxuria* zu veranschlagen ist. In Phil 3,18 f. werden diejenigen, deren Gott der Bauch ist (*quorum deus venter*) als Feinde Christi bezeichnet.

omatisieren, mit denjenigen, die das Eindringen des Heidnischen in den Herrschaftsraum des Eigenen beziehungsweise die Grenzüberschreitung zwischen den Sphären thematisieren, homologisiert und überblendet werden.

V.3.2.1 Die Entstehung des Anderen aus dem Eigenen: Die mittellateinischen Mohammeds-Viten als diskursiver Kontext

Dieses kulturelle Phantasma, welches im Modus der Überblendung einerseits das Andere im Selbst verortet und zugleich andererseits das Heidnische sowohl als Vorstufe (phylogenetisch: heidnische Vorzeit, ontogenetisch: Taufe/*conversio*) wie auch als Regressionsstufe des Eigenen (phylogenetisch: Häresie, ontogenetisch: Sünde) imaginiert, strukturiert die Imagination des ‚sarazenischen‘ beziehungsweise ‚heidnischen‘ Raumes und des *heidensch orden* selbst, in welchen ja auch die Gahmuret-Figur im Verlaufe ihrer Ausfahrt zunächst eindringt und welcher in Form des Feirefiz eine Generation später in den Raum der Christen zurückkehrt.

Entsprechend finden sich in der lateinischen Tradition zahlreiche Konzeptualisierungen des ‚sarazenischen Heidentums‘ als christliche Häresie, die zugleich die christlichen Erzählungen vom islamischen Propheten Mohammed strukturieren, welcher in mehreren lateinischen Viten als christlicher Häretiker oder als Schüler eines Häretikers imaginiert wird.²⁵⁸ Während die handschriftliche Überlieferung dieser Viten-Literatur nicht sehr breit ist²⁵⁹ und sie erst relativ spät – beispielsweise mit dem auf das Jahr 1258 datierbaren *Roman de Mahomet* des Alexandre du Pont²⁶⁰ – Eingang in die Volkssprache findet, lässt sich doch an Erzähldetails plausibilisieren, dass gleichartige Erzählungen in den Zentren volkssprachlicher Literatur um 1200 gut bekannt waren.

²⁵⁸ Eine gut erreichbare Leseausgabe einiger solcher Texte bieten jüngst: *Medieval Latin Lives of Muhammad*. Hrsg. u. übers. von Julian Yolles, Jessica Weiss. Cambridge (Mass.)/London 2018 (DOML 51), worin sich unter anderem die *Vita Mahumeti Embricos* von Mainz, die *Otia de Machomete* Walters von Compiègne, eine Mohammeds-Vita des Adelphus, der anonyme *Liber Nycholay*, sowie der anonyme Bericht *Hic incipit qualiter iniquus mahometus venit et a quibus et quo modo processit* finden. Die Texte werden im Folgenden unter Beigabe der englischen Übersetzung nach dieser Ausgabe zitiert. – Einen kurzen und historisch unterfütterten Überblick gibt Stephan Hotz: Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Aspekte Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel. Frankfurt a. M. 2002 (Studien zur klassischen Philologie 137), der sowohl die *Vita Mahumeti Embricos* von Mainz (ebd., S. 27–42) als auch die *Otia de Machomete* Walters von Compiègne (ebd., S. 51–60) behandelt. Vgl. zudem immer noch älteste Forschung, nämlich Richard Otto: Mohamed in der Anschauung des Mittelalters. In: *Modern Language Notes* 4 (1889), S. 11–15 u. 45–49.

²⁵⁹ Yolles/Weiss, *Medieval Latin Lives*, S. 583–588, verzeichnen für die Ende des 11. Jhs. entstandene *Vita Mahumeti Embricos* von Mainz 16 Hss., für die *Otia de Machomete* Walters von Compiègne (1. Hälfte 12. Jh.) zwei vollständige Hss. und ein Fragment, für die Mohammed-Vita des Adelphus (Mitte 12. Jh.) eine Hs., die in Trier liegt, für den *Liber Nycholay* (spätes 13. Jh.) zwei Hss. und für die anonyme *Vita Qualiter iniquus mohamet* (Ende 13. Jh.) ebenfalls nur eine Hs.

²⁶⁰ Alexandre du Pont: *Le Roman de Mahomet*. Hrsg., übers. und komm. von Yvan G. Lepage, Louvain/Paris 1996 (Ktēmata 14).

Dass der Kenntnisstand dabei hoch anzusetzen ist, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass eine entsprechende Referenz im Herkunftsbericht Rennewarts in Wolframs von Eschenbach *Willehalm* im Modus der Anspielung verbleiben kann, wenn Rennewart sagt: *ich bin von Mechâ, / dâ Mahmeten heilikeit / sînen lîchnamen treit / al swebende âne undersetzen* (Willehalm 193,2–5).²⁶¹ Joachim Heinzle kommentiert: „Nach einer im Mittelalter (und darüberhinaus) verbreiteten Überlieferung schwebte der Sarg mit den Gebeinen Mohammeds frei in der Luft.“²⁶² Dabei übersieht er, dass dieses Schweben, auf das die Rennewart-Figur hier referiert, zumeist in den Rahmen der Schilderung eines wundersam konstruierten, mit reichem Edelsteinschmuck besetzten Prunkgrabes eingelassen ist, in welcher – neben einem Epitaph – auch eine ausgeklügelte Konstruktion enthalten ist, die mit Hilfe von Magnetsteinen den Metallsarkophag des Mohammed in einem Schwebezustand hält, um seine Anhänger zu täuschen, wie es beispielsweise das Ende der *Vita Mahumeti* Embricos von Mainz erzählt. Es handelt sich bei dem schwebenden Sarg also keineswegs im einen allgemein „im Mittelalter verbreiteten“ Glauben, sondern dieser wird dezidiert als Täuschung der Ungläubigen und damit als heidnischer Irrglaube inszeniert:

Hic opus elatum solo, magnete paratum,
in medio steterat et velut arcus erat.
Sub quem, portatur Mahumet tumuloque locatur,
qui, si quis quaerat, aere paratus erat.
Et quia revera magnes sibi contrahit aera,
in qua rex iacuit tumba levata fuit
et sic pendebat, quod vis lapidum faciebat.
Ergo, rudes populi prodigium tumuli
postquam viderunt, rem pro signo tenuerunt,
credentes miseri per Mahumet fieri
pondere res plena quod pendeat absque catena
nec sit pendiculum quod teneat tumulum.
Hoc ubi viderunt stulti, Mahumet coluerunt,
gente quod in Libyca fecerat ars magica.

²⁶¹ Der *Willehalm* wird hier nach der Leseausgabe Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Nach dem kritischen Text von Werner Schröder ins Nhd. übers., komm. u. hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 2018 zitiert.

²⁶² Kommentar zu V. 193,3–5 in: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Hrsg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters in vierundzwanzig Bänden 9), S. 969. – Yolles/Weiss, *Lives of Muhammad*, S. XXXV, Anm. 27, rechnen damit, dass das schwebende Grab entweder eine Erfindung Embricos sei oder bei diesem zuerst aufgezeichnet. John V. Tolan: *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*. Gainesville et al. 2008, hier bes. S. 19–34 (Kap. „A Mangled Corpse. The Polemical Dismemberment of Muhammad“), auf den sich Yolles/Weiss hier beziehen, veranschlagt den schwebenden Sarkophag als Erfindung Embricos (ebd., S. 20: „that particular legend is a product of the Rhineland in the twelfth century“).

Sed nos errorum quia causas diximus horum,
 Musa manum teneat! Et Mahumet pereat!
 (Embrico von Mainz: *Vita Mahumeti*, Vv. 1133–1148)²⁶³

Genau dieser Täuschung erliegt die Figur Rennewart, die glaubt, dass es *Mahmeten heilikeit* sei, welche dessen Gebeine, also den hier nicht eigens erwähnten Sarkophag, schweben lässt. Diese Sinnverschiebung ergibt sich freilich erst, wenn man nicht

263 Eine vollständige deutsche Übersetzung der *Vita Mahumeti*, die hier und im Folgenden zitiert wird, bietet Hotz, Mohammed und seine Lehre, S. 101–128: „Hier in der Mitte stand ein Kunstwerk schwebend über dem Boden, gemacht aus Magnetstein in Form eines Gewölbes. [1135] Unter diesem wurde Mahumet in einen Sarg gebettet getragen. Wenn jemand fragt: Dieser Sarg ist aus Erz. Und weil tatsächlich der Magnetstein das Erz anzieht, wurde der Sarg, in dem der König [= Mahumet, F. D. S.] lag, in die Höhe gehoben und schwebte. Das bewirkte die Kraft der Steine. [1140] Als die dummen Völker also das ‚Wunder‘ des Grabes gesehen hatten, hielten diese Toren die Sache im Glauben für ein Zeichen: Es geschehe durch Mahumet, dass ein Gegenstand von stattlichem Gewicht ohne Kette und Gehänge, das in halte, schwebe. [1145] Sowie die Einfältigen dies gesehen haben, verehren sie Mahumet. Das hat in Libyen die Arglist eines Magiers bewirkt. Weil wir indes nun von den Anlässen dieser Irrtümer Kunde gebracht haben, gebiete die Muse unserer Hand Einhalt und Mahumet soll ins Verderben gehen!“ – Obgleich die im deutschsprachigen Raum entstandene *Vita Mahumeti* die am häufigsten überlieferte Mohammeds-Vita ist (vgl. hierzu Yolles/Weiss, *Medieval Latin Lives*, S. 583–588), scheint diese nicht die Vorlage für die Referenz auf den schwebenden Mohammeds-Sarkophag im *Wilhelm* zu sein, da Rennewart das Grab ausdrücklich in *Mechâ* verortet, die *Vita* es jedoch in Lybien lokalisiert. Walters von Compiègne *Otia de Machomete* (1. Hälfte 12. Jh), die von Alexandre du Pont 1258 ins Altfranzösische übertragen worden sind (*Roman de Mahomet*), kennen das Grab gleichfalls und verorten es in Mekka, wobei sie zugleich eine Etymologie des Ortsnamens geben, welche auf die Unkeuschheit des polygamen Machomes zurückgeführt wird: *Instituens igitur operis mirabilis arcam, | intus eum posuit quam melius potuit. | Nam sicut fertur, ita vas pendere videtur, | intra quod Machomis membra sepulta iacent, | ut sine subiecto videatur in aere pendens, | sed nec idem rapiat ulla catena super. | Ergo si quaeras ab eis, qua non cadat arte, | fallentes Machomis viribus hoc reputant. | Sed vas revera circumdatur undique ferro | quadrataeque domus sistitur in medio, | et lapis est adamas, per partes quattuor aedis | mensura distans inde vel inde pari, | quo vi naturae ferrum sibi sic trahit aequae, | ut vas ex nulla cedere parte queat. | Sic igitur Machomen divo venerantur honore | et venerabuntur dum deus ista sinet. | Urbs, ubi dicuntur Machometis membra sepulta, | non sine portento Mecha vocata fuit: | nam Machomes immunditiae totius amator | moechiam docuit, moechus et ipse fuit* (Vv. 1061–1080; Über. [Yolles, Weiss]: „Therefore they made a coffin with amazing workmanship and put him inside as they were best able. For it is said that the container where Muhammad’s limbs rest in burial seems to hang in such a way that it appears to be hanging in the air with nothing beneath it and no chain to pull it upward. Therefore, if you ask them by what craft it does not fall, they will mistakenly attribute this to Muhammad’s power. But in truth the container is covered on all sides with iron, and it stands in the middle of a square building; and there is a diamond stone, at an equal distance from one side and the other in four parts of the building, which by the power of its nature attracts the iron in such a balanced way that the container is not drawn toward any part. Thus they venerate Muhammad with divine honor, and they will continue to venerate him as long as God allows it. | The city where Muhammad’s limbs are said to be buried is called Mecca, and this is a portent, since Muhammad loved all sorts of uncleanness and taught adultery [= moechiam, F. D. S.] and was himself an adulterer [= Moechus, F. D. S.].“). – Vgl. zudem den *Liber Nycholay*, Nr. 20, der ebenfalls den magnetisch schwebenden Sarg als Täuschung der *simplices Saraceni* kennt.

davon ausgeht, dass hier ‚mittelalterliches Allgemeingut‘ wiedergegeben werde, sondern dass, im Gegenteil, auf einen besonderen – nämlich heidnischen – (Irr-)Glauben referiert wird, durch welchen Rennewart differentiell als getäuschter, törichter und später unentschlossen zwischen heidnischer und christlicher Lehre schwankender Heide konturiert ist.

Mohammed-Erzählungen wie die *Vita Mahumeti*, die also offenbar im historischen Umfeld des *Willehalm* als diskursive Folie durchaus vorausgesetzt werden dürfen,²⁶⁴ inszenieren die Entstehung der heidnischen Lehre immer wieder als aus dem Christentum stammende Irrlehre, die auf einen enttäuschten Christen zurückzuführen ist, der sie als Rache ersinnt. Die Emergenz des Anderen aus dem Eigenen wird auf diese Art biographisiert und in den Modus eines exemplarischen Lebenslaufes überführt. So erzählt die *Vita Embricos* die Geschichte eines Mannes, der mit falscher Frömmigkeit lebt, welche er durch echte Askese demonstriert, und so als Wolf im Schafspelz unter dem Deckmantel falschen Glaubens versucht, das ‚Pontifikat‘ Jerusalems an sich zu bringen, schließlich trotz einer Warnung, die vom Himmel an den Kaiser ergeht, per Akklamation beinahe zum Patriarchen gewählt, dann jedoch enttarnt und verjagt wird. Er schwört nun Rache und gründet eine Irrlehre, deren erster Anhänger der Diener eines lybischen Konsuls, Mammutius, wird, welcher sich nach dem Tod seines Lehrers zum falschen Propheten aufschwingt.

Der anonyme *Liber Nycholay* schließlich macht aus der Figur des abgefallenen Christen sogar einen enttäuschten Papstamtsanwärter namens Nycholaus, der in den *artes* ausgebildet ist.²⁶⁵ Dieser, vom altersschwachen Papst als Nachfolger ausersehen, verpasst den Zeitpunkt der Wahl, weil er in Spanien und der ‚Barbarei‘ als Missionar reist. Nachdem er zunächst fast die gesamte Welt bekehrt hat, sinnt er nun auf die Zerstörung des Christentums: *Unde post modum cogitavit quomodo Christianam religionem subverteret et novam sectam inveniret, praemeditatus fuit in corde suo contra Romanam Ecclesiam maximam controversiam*.²⁶⁶ Die lange, sehr detailliert entwickelte Häresie (Liber

²⁶⁴ Zwar ist es nicht unmöglich, dass die Worte des Rennewart bereits auf eine unbekannte Vorlagenfassung der *Aliscans*-Geste zurückgehen, nichtsdestoweniger bedürfen sie, um im Kontext des *Willehalm* Sinn zu ergeben, eines Zielpublikums, das im entsprechenden diskursiven Kontext verankert und ihnen Sinn beizumessen in der Lage ist.

²⁶⁵ Diese Version der Herkunftsgeschichte Mohammeds schließt scheinbar an eine Tradition an, die bereits Petrus Venerabilis in seiner *Summa totius haeresis saracenorum* (3,4–8; in Glei, Petrus Venerabilis, S. 2–23) als sachlich falsch ablehnt: *Putant enim quidam hunc Nicholaum illum unum e septem primis diaconibus exstitisse et Nicolaitarum ab eo dictorum sectam, quae et in Apocalypsi Iohannis arguitur, hanc modernorum Saracenorum legem existere* (Übers. [Glei]: „Es glauben nämlich einige, er sei mit jenem Nikolaus, einem der ersten sieben Diakone, identisch, und die nach ihm benannte Irrlehre der Nikolaiten, die auch in der Apokalypse des Johannes verurteilt wird, trete jetzt wieder in dem eben genannten Gesetzbuch der Sarazenen in Erscheinung.“).

²⁶⁶ Liber Nicholay, Nr. 7; Übers. (Yolles/Weiss): „Afterward he thought about how he might subvert the Christian religion and found a new sect, and devised in his heart great controversy against the Roman Church“.

Nycholay Nr. 7–15), die dieser Text vorführt, mischt engmaschig christliche Glaubenssätze mit häretischen Abweichungen, indem Nycholaus, der später Machometus genannt wird (*qui Machometus dicitur* [Liber Nycholay, Nr. 1]), beispielsweise die Allwissenheit Gottes und die Jungfrauengeburt lehrt, gerade die Notwendigkeit der Beichte jedoch auslässt und stattdessen behauptet, man müsse sich einem Priester nur zeigen, um seine Sünden vergeben zu bekommen.²⁶⁷

Die *Otia* des Walter von Compiègne erzählen davon, wie der durchaus gläubige Machomes, der nie Christ genannt wird, einen Eremiten aufsucht, welcher in ihm jedoch die Besessenheit durch Dämonen erkennt, ihn mit derselben konfrontiert und fortschickt (Vv. 45–52). Machomes erhält für seine Zukunft prophezeit, dass er die Ehe zerstören, die Jungfräulichkeit schänden, die Beschneidung wieder einführen, die Taufe abschaffen und den ‚alten Adam‘ wiedereinssetzen werde (Vv. 53–70). Machomes, der die Worte des Eremiten bedenkt, fühlt nun den Dämon in sich erstarken (Vv. 77 f.) und gründet schließlich seine Häresie. Das Phantasma des aus dem Eigenen entstehenden Anderen ist in den *Otia* noch einmal radikal verstärkt, insofern Machomes hier zunächst ein gutwilliger Gläubiger ist, der nicht darum weiß, dass er von einem Dämon besessen ist, und der erst auf die Anrufung des von ihm aufgesuchten Eremiten hin immer stärker von diesem Dämon kontrolliert wird, dessen er sich, trotz seines Wissens um denselben, nicht erwehren kann. Der Abfall vom rechten Glauben wird hier als eine dem Menschen entzogene, gar von Gott zugelassene Fügung inszeniert, die dem willigen, aber leichtgläubigen Gläubigen uneinsichtig bleibt, die jedoch maßgeblich durch die Stimme einer *auctoritas* ausgelöst worden ist, die nicht über jeden Zweifel erhaben bleibt.²⁶⁸ Auch hier schließlich wird Machomes als jemand inszeniert, der

267 Auch in den *Otia* Wilhelms von Compiègne wird die Lehre des Machomes in diesem Sinne als Häresie gekennzeichnet. Er instituiert diese in einem öffentlichen Gebet, das zunächst christliche Lehren inkorporiert (Allmacht Gottes, Unbewegtheit des Bewegers, Menschwerdung und Kreuzestod Christi; Vv. 799–804), um dann in einem zweiten Schritt diese Lehren durch jene zu ersetzen, welche ihm angeblich der Erzengel Gabriel vermittelt habe (Vv. 805–810). Im Folgenden schafft er die Taufe ab, setzt die Beschneidung wieder ein, ‚tötet‘ das Abendmahl (Vv. 851–853) und führt schließlich die Vielehe ein (Vv. 1011–1026), in welcher ein Mann mit zehn Frauen und eine Frau mit zehn Männern verbunden sein kann, um möglichst große Fruchtbarkeit zu erzielen: ‚[...] *Sic gignis multos multis e matribus ille, / illa vel ex uno semine concipiet. / Nam si de tot erit natura frigidus unus, / alter erit calidus et sobolem faciet / sicque volente deo sine fructu nulla manebit / nec sterilis metuet arboris ulla rogem.*‘ (Vv. 1021–1026; Übers. [Yolles, Weiss]: „Thus the man will engender many from many mothers, and the woman will conceive perhaps from one seed. For if of so many men one should by nature be cold, another will be warm and will produce offspring, and thus, by God’s will, no woman will remain without fruit, and no woman will fear being thrown on the pyre like a sterile tree.“).

268 Dass die Worte des Eremiten durchaus nicht über jeden Zweifel erhaben sind, thematisiert der Text in einem kurzen Abschnitt. Nachdem Machomes von dem Eremiten fortgeht, heißt es hier: *Abscendens Machomes et sancti dicta revolvens / innumeras animo fertque refertque vices: / nam de se sancto plus quam sibi credere coepit / et sicut mentem, sic variat faciem / iamque satis posset advertere quilibet illum / non proprii iuris esse, sed alterius: / daemon enim ducebat eum quocumque volebat / permissuque dei prospera cuncta dabat* (*Otia* Vv. 71–78; Übers. [Yolles, Weiss]: „As Muhammad departed, he weighed

weitreichenden Einblick in die heilsbringenden Wahrheiten des Christentums hat. In einer langen Rede (Vv. 441–564) legt er zunächst die wesentlichen Punkte des christlichen Glaubens dar, um sie dann als veraltet abzutun und durch neue Gesetze zu ersetzen, wobei ihm als Begründung der Sittenverfall dient, der – in so großer zeitlicher Distanz zur Passion Christi – unter den Christen Einzug gehalten habe.²⁶⁹ Gottes Gnade, so die häretische Behauptung, habe Mitleid für die Härte der Bürde gehabt und deshalb das Gesetz erleichtert.²⁷⁰

Auch die *Summa totius haeresis Saracenorum* des Petrus Venerabilis (1. Hälfte 12. Jhd.)²⁷¹ gibt einen kurzen Lebensbericht, der faktische Wahrheit (*res gestae*

the holy man's words and brought them to his mind countless times, for he had begun to believe the holy man about himself more than he believed himself. As his mind changed, so his expression changed, and soon anyone would have been able to notice that he was not in control of himself, but rather another controlled him: a demon was leading him wherever it wished, and with God's permission the demon gave him good fortune in everything.“). Hier scheint impliziert, dass einfältiger Glaube besser gewesen wäre, als dem Appell der *auctoritas* zu folgen. Ob das göttliche Zulassen des Vorganges eine Folge dieses ‚Abfalls‘ ist, wird nicht explizit. Zugleich wird weiterhin auf das uneinsehbare *praeiudicium* Gottes verwiesen (*O, divinorum scrutator iudiciorum / quis queat esse?* [Otia Vv. 93 f.; Übers. (Yolles, Weiss): „Who can fathom God's judgements?“]) und Machomes in eine Reihe mit Hiob (Otia V. 103 f.: *Sic Iob, sic Machomes, bonus hic, malus ille, fuerunt; / nunc habet hic requiem, sustinet ille crucem* [Übers. (Yolles, Weiss): „Thus Job, thus Muhammad: one was good, the other evil: one is at rest now, while the other bears the cross“]) und Lazarus (V. 111) gestellt.

269 Walter von Compiègne: Otia de Machomete, Vv. 529–540: *Sed quod habere solet noviter novus ordo statutus, / primitus ut vigeat, inde tependo ruat, / sic quoque religio decrevit chisticolarum, / ut quae summa fuit, postea corruerit [...]. Virgo ruit vitio, castus adulterio. / Nemo fidem Christo promissam servat; amorem / nemo tenet castum; sic perit omnis homo* (Übers. [Yolles, Weiss]: „The Christians' observance was great while the law was newly received, while the order was new. But as usual when a new order is recently established just as it flourishes at first, afterward it cools down and collapses. [...] The virgin was ruined by vice; the chaste man by adultery. No one kept the faith promised to Christ. No one practiced chaste love; everyone was undone.“).

270 Walter von Compiègne: Otia de Machomete, Vv. 543–546: *Sed tamen ex ipsa, qua praeditus est, pietate / consilium statuit ne penitus pereat. / Legis onus minuet, tollet baptismum, decemque / uxores unus ducere vir poterit* (Übers. [Yolles, Weiss]: „But nonetheless out of his native compassion he establishes a plan so that man not perish completely. He will reduce the burden of the law, he will abolish baptism, and one man will be able to marry ten wives.“).

271 In: Gleis, Petrus Venerabilis: Schriften zum Islam, S. 1–29. – Einen kurzen inhaltlichen Überblick über die *Summa* geben Mechthild Dreyer: Die Wirkkraft des Wortes: Zur Auseinandersetzung mit dem Islam am Beispiel von Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 60,3 (2004), S. 621–632, und in jüngerer Zeit – systematischer, analytischer und stärker historisch ausgerichtet – Christian Saßenscheidt: Die Konstruktion des Anderen am Beispiel des Islam in der ‚Summa totius haeresis Saracenorum‘ des Petrus Venerabilis. In: *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*. Hrsg. von Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllerburg, Bernd Scheidtmüller. Berlin 2011 (Europa im Mittelalter 18), S. 228–238.

[Summa 3,9]) gegenüber falschen, ebenfalls kursierenden Darstellungen wiederzugeben beansprucht.²⁷² Hier stammt Mahumetus nicht aus der Christenheit, sondern ist *Arabs natione* (Summa 4,5; Übers. [Glei]: „ein Araber“) und zunächst noch *antiquae primum idolatriae cultor* (Summa 4,6; Übers. [Glei]: „zunächst ein Anhänger des alten Götzendienstes“), der – selbst von niederer Herkunft – durch Geschick zur Macht gelangt und, um König zu werden, eine Irrlehre erfindet. Diese Irrlehre jedoch wird nur deshalb zum Erfolg, weil ihm, der von geringer Bildung ist, in der Version der *Summa* ein aus der Kirche ausgestoßener Mönch namens Sergius zur Seite steht, der Nestorianer ist und *quod ei deerat supplevit* (Summa 6,7; Übers. [F. D. S.]: „was ihm fehlte, ergänzte“). Während Sergius zur neuen Irrlehre als Überbau eine (nestorianisch geprägte) Auslegung des Neuen und des Alten Testamentes beisteuert, greifen nun auch noch Juden in die Entstehung der neuen Lehre ein, um zu verhindern, dass Mahumetus im Kontakt mit den heiligen Schriften nicht doch ein echter Christ wird.²⁷³ Die neue Lehre erweist sich also in der *Summa* als eine Mischung aus Heidentum (Mahumetus), Häresie (Sergius, der Nestorianer) und Judentum,²⁷⁴ wodurch nicht zuletzt die unklare Haltung gegenüber der mal als Häresie mal als Heidentum klassifizierten Lehre eine aitiologischen Begründung bekommt.²⁷⁵

272 Noch die *Legenda aurea* (hier zitiert nach: Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*. Goldene Legende. Jacopo de Varazze. *Legendae sanctorum*. Legenden der Heiligen. 2 Bd. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli. Freiburg/Basel/Wien 2014 [Fontes Christiani]) wägt zwei konkurrierende Versionen gegeneinander ab. In der Vita des Papstes Pelagius (Nr. 181: *De sancto Pelagio papa*) ist in einen historischen Exkurs über die Könige der Langobarden und die Entwicklung der arianischen Irrlehre auch ein längerer Abschnitt über Machumethus eingebaut, der zunächst von einem enttäuschten römischen Kleriker erzählt, welcher – wiederum aus Rache – mit Machumethus als Gehilfen eine Irrlehre stiftet, und dann die Erzählung vom verstoßenen Nestorianer Sergius dagegenstellt. Die *Legenda aurea* folgt hierin scheinbar recht einheitlich dem *Speculum historiale* (24,39–67) des Vinzenz von Beauvais (vgl. ebd., Bd. 2, S. 2361, Anm. 45).

273 Petrus Venerabilis: *Summa totius haeresis Saracenorum* 7,2–6: *adiuncti sunt Iudaei haeretico, et ne verus Christianus fieret dolose praecavent, homini novis rebus inhianti non scripturarum veritatem, sed fabulas suas, quibus nunc usque abundant, Mahumeto Iudaei insibilant.* – Übers. (Glei): „[D]em Häretiker [traten] auch noch die Juden zur Seite. Sie trafen insgeheim Vorsorge, daß er kein echter Christ wurde; indem sie Muḥammad, der ja nach einer Neuordnung der politischen Verhältnisse trachtete, nicht etwa die Wahrheit der Schriften, sondern ihre Phantastereien einflüsterten, von denen sie ja bis heute mehr als genug haben.“

274 Petrus Venerabilis: *Summa totius haeresis Saracenorum* 7,6–10: *Sic ab optimis doctoribus, Iudaeis et haeticis, Mahumetus institutus Alkoran suum condidit, et tam ex fabulis Iudaicis quam ex haeticorum neniis confectam nefariam scripturam barbaro illo suo modo contexuit.* – Übers. (Glei): „So belehrt von den bestmöglichen Lehrern – den Juden und Häretikern –, schrieb Muḥammad seinen Koran, indem er ein ebenso aus jüdischen Legenden wie häretischen Schwätzereien bestehendes Teufelswerk in der ihm eigenen barbarischen Weise zusammenstopfelte.“

275 Die *Summa totius haeresis Saracenorum* (12) entscheidet die Benennungsfrage wie folgt: *Hos licet haereticos nominem, quia aliqua nobiscum credunt, in pluribus a nobis dissentiunt, fortassis rectius paganos aut ethnicos, quod plus est, nominarem, quia, quamvis de domino vera aliqua dicant, plura tamen falsa praedicant nec baptismati, sacrificio, paenitentiae vel alicui Christiano sacramento, quod numquam*

Gemeinsam haben alle Texte, dass ‚Mohammed‘ die Vielehe einführt und er sein Gefolge – oftmals in Verbindung mit der Installation eines Venus-Kultes²⁷⁶ – ein der Lust verschriebenes Fleischesleben führen,²⁷⁷ teils gar die Sodomie einführen lässt.²⁷⁸

ullus praeter hos haereticus fecit, communicant. – Übers. (Glei): „Wenn ich sie auch Häretiker nenne, weil sie ja ein paar Dinge mit uns gemeinsam glauben, wenn sie auch in den meisten Dingen von uns abweichen, so würde ich sie vielleicht doch richtiger als ‚Ungläubige‘ oder ‚Heiden‘ (was ein stärkerer Ausdruck ist), bezeichnen. Denn mögen sie auch einiges Wahre über den Herrn sagen, meistens predigen sie doch das Falsche; sie erkennen weder die Taufe an, noch das Meßopfer, noch die Beichte oder überhaupt ein christliches Sakrament, was noch kein Häretiker außer ihnen getan hat.“

276 Der Venus-Kult wird in der christlichen Tradition zu einem der Kennzeichen des ‚muslimischen‘ Heidentums schlechthin.

277 Bereits bei Petrus Venerabilis wird dies an die Vorstellung von ‚Wollust mit schönen Frauen‘ gebunden. Das Paradies sei nach der Lehre Mohammeds ein Ort weltlicher Freuden, das in *Summa totius haeresis saracenorum* (9,2–11) nicht zufällig die Form des *locus amoenus* annimmt, welchen die lateinischen Poetiken als ‚zweites Paradies‘ und als Kausalursache für Wollust inventarisieren: *Paradisum non societatis angelicae nec visionis divinae nec summi illius boni, quod, nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, sed vere talem, qualem caro et sanguis, immo faex carnis et sanguinis, concupiscebat qualemque sibi parari optabat, depinxit.* Ibi carnum et omnigenorum fructuum esum, ibi lactis et mellis rivulos et aquarum splendentium, ibi pulcherrimarum mulierum et virginum amplexus et luxus, in quibus tota eius paradisus finitur, sectatoribus suis promittit (Übers. [Glei; Hervorh. jeweils von mir, F. D. S.]: „Das Paradies besteht für ihn nicht in der Gemeinschaft mit den Engeln, auch nicht in der Schau Gottes, noch in jenem höchsten Gut, das ‚kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gedungen ist‘ [1 Cor 2,9]; vielmehr malte er es sich in seinen Wunschträumen als ein Paradies von Fleisch und Blut: genau so, wie er es für sich erhoffte. *Dort gebe es Fleisch zu essen und allerlei Früchte, Bäche von Milch und Honig und reinstem Wasser, es gebe wollüstigen Genuß der Liebe mit den schönsten Frauen und Mädchen:* So verspricht er es seinen Anhängern, und in solchen Dingen geht sein Paradies auf.“). – Dass die ‚Sarazenen‘ das Paradies als Ort körperlicher Freuden imaginierten und mit geschlechtlicher Befriedigung verbänden, findet sich noch bei Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles* IV,83 [S. 502].

278 Die *Vita Embricos* findet für den Grenzdiskurs der Sodomie eine Wortwahl, die derjenigen des *Planctus naturae* des Alanus ab Insulis eng verwandt ist: *Caeca fuit iuvenum, caeca libido senum, / quare plerumque sexum confundit utrumque / incertumque genus fecit iniqua Venus.* / [...] / *qui minus hoc timuit, sanctor ille fuit.* / [...] / *Dum tibi, Natura, rapuerunt vi tua iura, / femina quaeque parem, mas subigendo marem* (Vv. 792–804; Übers. [Yolles, Weiss]: „For this reason unjust Venus confused both sexes, more often than not, and made gender uncertain. [...] whoever was less inhibited, was holier. [...] While they stole from you, Nature, your laws by force, woman mounted woman, and man, another man.“). Dass unter Aufrufung des *Natura*-Diskurses hier weibliche Sodomie figuriert, die insgesamt selten thematisch wird, mag als spezifische Referenz auf Röm 1,26 f. erklärbar sein, in welchem es – neben der Verwechslung von Kreatur und Kreator – über die Praktiken der Heiden auch heißt: *nam feminae eorum inmutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam* / ²⁷*similiter autem et masculi* (Übers. [Jerusalem Bibel]: „Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen: ²⁷ebenso [...] die Männer“.), und damit Sodomie, welche aus zügelloser *luxuria* hervorgeht, als ‚heidnische‘ Sünde markiert. Wie auch im *Planctus naturae* sind Sodomie und Inzest hier die ultimative Konsequenz einer als Dammbruch inszenierten Wollust zwischen den Geschlechtern: *Ergo prurigo Veneris scelerum fit origo. / Africa dum temere polluitur Venere / sollicitans nuptas ruit effrenata voluptas / nullaue virgo fuit nubere quae potuit* (Vv. 785–787; Übers. [Yolles, Weiss]: „Thus the itch of sex [wört-

Auf unterschiedliche Weise inszenieren die Texte die invasive oder subversive Rückkehr der aus der Gemeinschaft des Christentums Abgefallenen als Andere ins Eigene und markieren sie über ihre (wollüstige) Fleischesexistenz. Der *Liber Nycholay* schließt mit der Erzählung von der Invasion der Sarazenen zu Zeiten Karls des Großen, in der sich seine Drohung gegen den an seiner Statt gewählten Papst erfüllt, dass er beweisen werde, wer der Größere sei: *Ego ostendam tibi, Iohannes, qui diceris papa Romanus, quis inter me et te maior erit in universo circulo orbis terrae* (Liber Nycholay Nr. 6).²⁷⁹ Die *Vita Embricos* erzählt dieses Eindringen des Heidentums zwar nicht, hier jedoch spricht ‚Mohammed‘, nachdem er das Patriarchat von Jerusalem nicht erhalten hat, die Drohung aus, dass er „hundertfach vervielfältigt“ (V. 183) wiederkehren werde, um der Kirche zu schaden, und dies wird umgehend auf den Zustand der Gegenwart (*hodie*, V. 190) bezogen, in welcher die Gefahr der *gens Mahumet parens* (V. 192) die Christenheit weiterhin bedrohe.²⁸⁰ Der *Willehalm* Wolframs kennt – neben dem Irrglauben stiftenden Betrug des Mohammed-Grabes – auch dieses Moment der Mohammeds-Viten. Eine ganz ähnliche Usurpationsdrohung wird hier in Hinblick auf Terramêr, den gehörnten Ehemann Arabel/Gyburgs, und sein Gefolge formuliert:

si wolden rechen herzen leit
und al ir goten vüegen prîs.
Oransche und Pârîs
si gar zerstœren solten.
dar nâch si vüerbaz wolten
ûf die kristenheit durh râche.
Terramêr den stuol dâ ze Ache

lich: *Venus*! F. D. S.] was the origin of their sins. While Africa was recklessly defiled by Venus, unbridled sensuality rushed in tempting married women, and no virgin could be found whom one could take in marriage.“). – In der Mohammed-Vita *Hic incipit qualiter* (dort Abschnitt Nr. 24) richtet Maomet eine Armee ein, in welcher die Kämpfer ihre Frauen nicht mitführen dürfen, wodurch er sie zum *habitus et mos sodomiticus* bringt, was die Männer künftig auch in Friedenszeiten beibehalten.

279 Übers. (Yolles, Weiss): „I will show you, John, who call yourself the Roman Pope, which of us will be greater across the entire earth’s globe.“

280 Embrico von Mainz: *Vita Machometi*, Vv. 183–194: *‚Ipse reportabo, neque sic, sed centuplicabo. / Vestra sit eximia nunc licet ecclesia / sentiet illa minas nostras – patiundo ruinas: / cum sua posteritas victa mihi meritas / exsolvet poenas et – uti desidero, plenas.‘ / In quo praesagus – heu! – fuit iste magus. / Si quaeris testem, paganam respice pestem. / Cuius nequitiae signa manent hodie. / Nam gens exosa Christo, gens pernicioza, / gens Mahumet parens et ratione carens, / certat adhuc stultum defendere sedula cultum. / Cur perit illa, scio, perpetue supplicio* (Übers. [Yolles, Weiss]: „I myself will come back, and not thus, but multiplied a hundredfold. Although your Church is great now it will nevertheless feel my threats – it will suffer great losses: since its vanquished posterity will pay to me the deserved punishment – in full, as I desire.“ | Alas! In this the mage was prophetic. If you want a witness, look at the scourge of the pagans. The signs of the mage’s wickedness remain today. For a people loathing Christ, a ruinous people, a people obeying Muhammad and lacking reason, strives stubbornly to this day to defend its foolish worship. For this reason, I know, they perish with eternal punishment.“).

besitzen wolde und dannen ze Rôme varn,
 sînen goten prîs alsô bewarn,
 Diu Jêsus helfe wolden leben,
 daz diu dem tôde wurde gegeben.
 sus wold er rœmische krône
 vor sînen goten schône
 und vor al der heidenschaft tragen.
 (Willehalm 339,28–340,11)

Die Usurpationspläne der Heidenschaft zielen hier wie dort auf die Übernahme des Zentrums der Christenheit, wobei im *Willehalm* – im Sinne der Zwei-Schwerter-Lehre – mit dem Kaiser in Aachen auch dessen weltlicher Repräsentant einbezogen wird. Verändert ist die Motivierung aus dem Inneren: Während es in den Mohammeds-Viten der abgefallene beziehungsweise ausgestoßene Häretiker ist, der in Gestalt seiner Anhänger zurückzukehren droht, ist es hier – in einer christianisierten Troja-Erzählung²⁸¹ – die Minne, welche mit Willehalm aus der Heidenschaft zurückkehrt und deren Süße den Christen nun sauer (vgl. Willehalm 12,30 f.) wird, weil sie die Scharen der Heiden ins Reich eindringen lässt.²⁸²

V.3.2.2 Das heidnische Gesetz diesseits des Meeres: Kreuznahme gegen das innere Heidentum im *Welschen Gast* Thomasîns von Zerkläre

Aber auch die Umkehrung der heidnischen Bedrohung lässt sich beobachten. Wo die Mohammed-Viten die Herkunft des Anderen aus dem Eigenen erzählen, gibt es ebenso Texte, die die Verfehlungen im ‚Inneren‘ des Christentums mit dem (äußeren) Heidentum in Beziehung setzen. So wie für Augustinus die Heiden die *materia operationis* (das ‚Feld der Betätigung‘) der Kirche sind (vgl. Kap. V.3.1), verlegen spätere Autoren den Kampf ins Innere, und zwar einerseits ins Innere des christlichen Subjektes und andererseits ins Innere der Gemeinschaft der Christenheit.²⁸³

281 Als solche sieht den Willehalm-Stoff auch schon etwa Joachim Heinzle: Wolfram von Eschenbach. Dichter der ritterlichen Welt. Leben, Werke, Nachruhm. Basel 2019, S. 193 f.

282 Der *Dialogus miraculorum* (V.21) des Caesarius von Heisterbach kennt diese Bedrohung durch das Äußere gleichfalls als Folge einer aus dem Inneren stammenden Motivierung. In einem Zusammenschluss zwischen ‚Häresie‘ und ‚Heidentum‘ sind es hier die Albigenser, die den ‚heidnischen‘ König von Marokko zum Verbündeten haben, welcher mit einem gewaltigen Heer den Heiligen Stuhl einzunehmen droht. Gleiches gilt freilich für viele weitere Texte. Exemplarisch kann die in mehreren Versionen überlieferte Erzählung von Flore und Blanscheflur herangezogen werden, welche – auf der Folie eines aus dem christlichen Eigenen heraus entstandenen Anderen – das aitiologische Modell noch einmal invertiert, indem mit dem christlich-heidnischen Paar die Stammlinie zu Karl dem Großen gelegt wird, welcher – als späterer Überwinder des Heidentums – aus dem Heidnischen herkommt, welches selbst aus dem Christentum stammt.

283 Zur *materia pugnae* bei Petrus Abaelardus vgl. bereits oben Kap. III.3.2.2, S. 206. Abaelard entwickelt eine Ethik, die sich entlang der Kategorie der Prüfung entfaltet und dabei sowohl das Äußere der Welt (hier konkreter: die Frau) als auch das Innere jedes Subjektes zur *materia pugnae* werden lässt,

Die schon bei Augustinus figurierende und bei Petrus Abaelardus wiederkehrende *materia* – im Sinne eines Anlasses, Gegenstandes oder Betätigungsfeldes zur Bewährung für den (kämpfenden) guten Christen – scheint ein derart stehend geprägter Terminus zu sein, dass sie auch in die Volkssprache vordringt. Auch hier, im Rahmen der Ethik des *Welschen Gastes*, ist das Andere, wiederum das Heidentum, Anlass zur Betätigung, nämlich der Betätigung im Kampf, welcher aber diesmal zunächst ein gänzlich externalisierter, ein literal zu nehmender ist:

alsam mac sich bereden niht
 ein man dâ von, daz er giht
 daz got mac in kurzer vrist
 daz lant dâ sîn grap ist
 der kristenheit geben wol
 und daz erz tuot, ob er sol.²⁸⁴
 er hât uns ze materge geben
 daz lant, daz wir sulen leben
 ân muoze und ân trâkeit,
 daz wizzet vür die wârheit.
 (WG 11533–11542; Kursivierung von mir, F. D. S.)

Gleichwohl der Kampfaufwurf zur Gewinnung des Heiligen Landes sich nach außen, gegen real existierende ‚Heiden‘ richtet, ist dieselbe Grundstruktur der Bewährung erkennbar, welche das Heidnische als Systemstelle der Formation des christlichen Eige-

anhand derer das (männliche) ethische Subjekt sich beweisen kann und muss. Die Frau wird dabei zu Gegenstand und Anlass von Bewährung, insofern sie Begehren auslöst. Die Veranlagung des Menschen zum Laster, das So-Sein (*talīs esse*) wird gleichfalls als *materia pugnae* gefasst, der *consensus* als entscheidendes Moment der Sünde gänzlich internalisiert. Indem der Konsens zur Sünde bei Abaelard höher angesetzt wird als die Ausführung der Sünde, welche auch ohne Konsens geschehen kann, liegt hierbei die entscheidende Instanz der Bewährung im Inneren, im Geist, und nicht im Äußeren, in der Welt. Der Kampf des Christen und die Bewährung an der äußeren Welt findet im Christen selbst statt. Der Kampf gegen die Versuchungen der Welt ist vor allen Dingen auch ein Kampf gegen die innere Zustimmung zu dieser Versuchung.

284 Die Argumentation, man solle nicht glauben, Gott, der allmächtig sei, würde die Heiden schon vertreiben, wenn er es nur wünsche, sondern man müsse erkennen, dass ihre Bekämpfung Aufgabe der Christen sei, erscheint auch in einem Lied Albrechts von Johansdorf (*Die hinnen vam*, MF 89,21, hier: 89,25 f), das gemeinhin vor 1200 angesetzt wird. Der *Welsche Gast* und Albrechts Lied teilen dieses Argument mit der Kreuzzugs-Bulle ‚*Quia maior*‘ Innozenz’ III. aus dem Jahr 1213, in welcher jedoch das Schlagwort der *materia* nicht erscheint. Gleichwohl heißt es in der Bulle mit Bezug auf ein Zitat aus dem Matthäus-Evangelium: *Qui vult me subsequi ad coronam, me quoque subsequatur ad pugnam, quæ nunc ad probationem proponitur universis* (zitiert nach: PL 216, Sp. 817B). Auch in der Bulle wird der Kampf gegen die Heiden zugleich als Besserung des Inneren jedes Christen begriffen, der das Kreuz nimmt; vgl. Sp. 817C: *O quanta jam provenit utilitas ex hac causa! quam multi conversi ad poenitentiam pro liberatione terræ sanctæ mancipaverunt se obsequio crucifixi, et quasi per agonem martyrii coronam gloriæ sunt adepti, qui forte in suis iniquitatibus perissent, carnalibus voluptatibus et mundanis illecebris irretiti!* – Auf einen möglichen Bezug zwischen dem Lied Albrechts und einem Brief Gregors VIII. hat bereits Georg Wolfram: Kreuzpredigt und kreuzlied. In: ZfdA 30 (1886), S. 89–132, hier S. 112, hingewiesen.

nen begreifen kann, denn auch hier richtet sich der Appell von seiner Struktur her an ein christliches Subjekt, dem das Heidentum als Mittel gegen *otium* (*muoze*) und *acedia* (*trâkeit*) dient, sowie an ein kollektives – wiederum: realpolitisch gedachtes – christliches Inneres, das es zu konsolidieren gilt: *Weil* die Christenheit zerstritten ist, so heißt es im *Welschen Gast*, hat Gott das Heilige Land den Heiden zufallen lassen, auf dass sich die Christenheit gegen einen äußeren Feind vereine.²⁸⁵

er [= Gott; F. D. S.] wil zebrechen unsern strît
den wir hie zaller zît
durch unsern übermuot begên
und wil daz wir dar gên,
dâ wir strîten âne üppekeit
durch got und durch die kristenheit.
(WG Vv. 11543–11548)

Allerdings findet auch hier umgehend eine internalisierende Wendung in die Gewissenslenkung des christlichen Subjektes statt, insofern sofort im Anschluss individuelle Weltabsage (V. 11559) gefordert wird. Die Ermöglichung des Heidenkampfes durch die Präsenz der Heiden im Heiligen Land wird selbst als Gnade Gottes aufgefasst, die demjenigen, der *manhaft* (V. 11563) ist und nichts als die – an sich sündhafte – Tätigkeit der Ritterschaft liebt, einen Anlass gibt, welcher diese Disposition in eine Tat des Rechtglaubens verwandeln kann (vgl. Vv. 11563–11566):

nu merket an got grôze guot,
daz man allergernest tuot
und daz ins tiuvels dienst gert,
daz hât got alsô gekêrt
daz wir im mugen dienn dermite.
(WG Vv. 11567–11571)

Das Land, um das gekämpft werden soll, dient dazu, den Weg ins Himmelreich und zu Gott zu einem geraden Weg zu machen. Wer dort umkommt und gebeichtet hat, wird errettet werden (WG Vv. 11589–11602). Hieran schließt wiederum eine – freilich auf einen Kreuzzugsaufruf verengte – kurze kreuzestheologische Abhandlung an, die auf eine *innere* Kreuznahme abzielt, welche *expressis verbis* den Lüsten des Leibes entgeggestellt werden soll. Dem inneren Kreuz folgen heißt, gerade *nicht* dem Leib und den Lastern zu folgen:

285 In diesem Kontext kann auch die Auseinandersetzung des *Welschen Gastes* mit den Opferstock-Strophen Walthers von der Vogelweide gesehen werden. Deren Skepsis gegenüber der Kollekte für den Kreuzzug wird im *Welschen Gast* hart verurteilt und, wie Theodor Nolte: Papst Innozenz III. und Walther von der Vogelweide. In: Papst Innozenz III. Weichensteller der Geschichte Europas. Interdisziplinäre Ringvorlesung an der Universität Passau 5.11.1997–26.5.1998. Hrsg. von Thomas Frenz. Stuttgart 2000 S. 69–89, hier S. 78–81, argumentiert hat, in den Kontext von Ketzerei gestellt.

swen Kristes zeichn gezeichnet hât,
den sol ouch kriuzen sîn kriuze
daz man sîn lîbe volge niht.
(WG Vv. 11624–11626)

swer sîn geluste volget iht,
der hât sîn herze gekriuzet niht.
swer daz zeichn des kriuzes hât
gestrocket an sîne wât,
daz ûzer zeichn bezeichent wol
daz man das kriuze innen haben sol.
(WG Vv. 11643–11648)

man sol sich selben spannen gar
an das kriuze, daz ist wâr,
daz man sînen willen niht entuo,
wil man dem kriuzer komen zuo
der ze sînem vater sprach,
dô im daz kriuz zu lîden geschach,
diumüetecliche und still,
,niht als ich wil, [sô²⁸⁶] swie du wil.'
(WG Vv. 11657–11664)

Die äußere Kreuznahme als Zeichen der inneren Kreuznahme wird geradezu in den Modus christusförmiger *compassio* überführt, insofern der *kriuzer* sich selbst aufs Kreuz spannen soll und Christus – im Umkehrschluss – selbst auch *kriuzer*förmig wird (Vv. 11660–11664). Es erfolgt ein Aufruf zum Martyrium, welcher wiederum zurückgebunden wird an die *materia* dieses Kampfes.

Diese wird nun jedoch in einer letzten, finalisierenden Wendung mit den Lastern, von welchen sich der *kriuzer* als Individuum lossagen muss, wenn er wahrhaft das Kreuz nimmt, und mit der Entzweiung der Christenheit als Kollektiv kurzgeschlossen:

Got hât uns materge gegeben
daz wir mugen von disem leben
hin zim nâch marterære wîs.
swer dishalp mers hât niht prîs,
daz er mit der untugende veht,
den dunket guot der heiden reht.
die enhabent zuo deheiner zît
mit ir boesem gluste strît.

286 Rückerts Text liest hier – scheinbar fehlerhaft – *sî*, was keinen Sinn ergibt. Der Varianten-Apparat verzeichnet für Hss. GÜDE: *niht als ich wil. sundern so din wille* (ebd., S. 482), was Mt 26,39 (*non sicut ego volo sed sicut tu*; Übers. [Gisela Meyer-Stüssi]: „nicht so, wie ich will, sondern so, wie du (willst)“) relativ getreu wiedergibt.

swer dishalp mers in volgen wil,
 der schein in dort niht zu vil.
 (WG Vv. 11679–11688)

Hier erscheint also ein direktes Analogon zu Abaelards *materia pugnae*, welche die Christen in sich selbst haben, und ein Bezug zu der Psychomachie, welche im *Welschen Gast* zuvor thematisch inkorporiert ist: Wer im Rahmen der christlichen Gemeinschaft nicht gegen seine Laster ficht, der heißt auch ‚diesseits des Meeres‘ *der heiden reht* gut.²⁸⁷ Dieses heidnische Gesetz besteht – und die Belege für diese Auffassung des Islam sind Legion – in einem Hedonismus, der dazu führt, dass die ‚Heiden‘ zu keiner Zeit ihre Lüste bekämpfen (*die enhaben zuo deheiner zît / mit ir böesem gluste strît*).²⁸⁸ Das Laster und die Nachfolge des Fleisches, in Opposition zur *tugent* und zur Nach-

²⁸⁷ Die polemisch gegen Fehlverhalten auf christlicher Seite gerichtete Umkehrung dieser Formulierung vom ‚heidnischen Recht‘ findet sich etwa in einem Exemplum aus dem *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, in welchem ein proto-christlich argumentierender *paganus*, der Sohn Saladins, den Christen sündhaft ausschweifendes Fleischesleben vorwirft. Dies wird als *lex Christiana* beklagt (*Dialogus miraculorum* 4.15,13–15: *Quod abhorret Iudaeus et quod execratur paganus, hoc quasi pro lege habet Christianus* [Übers. (Nosges, Schneider): „Was der Jude verabscheut und was der Heide verflucht, haben die Christen sozusagen als Gesetz.“]). Der didaktische Vorwurf richtet sich freilich an die christliche Gemeinschaft und wird in der Dialograhmung des Exemplums deswegen als besonders gravierend formuliert, weil der Vorwurf hier von einem Heiden ausgesprochen werden kann, der sogar nach christlichen Maßstäben (handlungsethisch) gut lebt. Implizit wird hier das auch im *Welschen Gast* vorfindliche Argument aufgerufen, nach welchem Fleischesleben eigentlich *der heiden reht* ist. – In der Formel *dishalp mers* mag die afrz. Fügung des *outramer*, der Bezeichnung für christlich beherrschten Kreuzfahrerstaaten ‚jenseits des Meeres‘, anklingen.

²⁸⁸ Im Liedkorpus Hartmanns von Aue ist eine Strophe überliefert, die auch schon Haubrichs, Bekenner und Bekehren, S. 135 f., heranzieht, in welcher dieselbe Forderung nach einer inneren Kreuznahme gestellt wird, ohne die die äußere Kreuznahme „auf der Kleidung“ wertlos sei: *Dem kriuze zimet wol reiner muot / und kiusche site, / sô mac man saelde und alles guot / erwerben dâ mite / ouch ist ez niht ein kleiner haft / dem tumben man, / der sînem lîbe meisterschaft / nicht halten kan. / Ez wil niht, daz man sî / der werke dar under vrî. / waz touget ez ûf der wât, / der sîn an dem herzen niene hât?* (MF 209,25–36) Die Unfähigkeit, seinen eigenen Körper zu bemeistern, ist auch hier der Gegensatz zur Kreuznahme. Auch hier wird sie also implizit in ein Verhältnis zum Heidentum gesetzt. Das christliche Subjekt bedarf – im Rahmen dieser Strophe – also der Kontrolle des Fleisches. Und auch das oben angesprochene Lied Albrechts von Johansdorf (*Die hinnen varn*, MF 89,21–90,15) modelliert die Heiden im Heiligen Land einerseits als Anlass dazu, sich im Kampf um das Heilige Grab des Erbarmers selbst zu erbarmen, und andererseits als Anlass, sich Rechenschaft über die eigenen Sünden zu geben: *ich gedénke alsô vil manige naht, / was sol ich wider got nu tuon, ob ich belîbe, / daz er mir genaedic sî?* (MF 90,8–10) Hier nun wird der externalisierte Kampf gegen das Heidentum mit der internalisierten Verpflichtung zur Rechenschaft vor Gott und der im Herzen begangenen Sünde der Liebe zu einer Frau in Verbindung gebracht, welche zugleich in einen Bezug zur ‚Welt‘ gebracht wird, insofern das Ich sie ‚mehr als alles in der Welt‘ liebt; MF 90,11–15: *Sô weiz ich niht vil grôze schulde, die ich habe, / niuwan éinè der kume ich niemer abe. / alle sünde liez ich wol wan die: / ich minne ein wîp vor al der welte in mînem muote / got herre, daz vervâch ze guote!*

folge des Kreuzes, wird damit zu einem inneren Heidentum des fleischlichen Christen. Heidentum ist hier schließlich keine Frage der Geburt mehr, Heidentum ist eine Frage der Ethik.²⁸⁹

V.3.2.3 Die Präsenz der schönen Anderen im Eigenen: *Die Königin von Mohrenland* (Stricker)

Es kann im Vergleich plausibilisiert werden, dass die Logik der Superposition, welche konstant die Subjektivierungsformen und die Kollektivierungsformen des christlichen Eigenen einander überlagern lässt, auch in vernakularer Literatur in vielfältiger Weise vorhanden sind und die Motivierung der Narrationen durchzieht. Gezeigt werden kann hierbei, dass der Markierung von Körperlichkeit durch Schönheit und Schwärze eine besondere Rolle zukommt. In dieser spezifischen Verbindung findet sie sich auch in dem Reimpaarbispiel *Die Königin von Mohrenland* des Strickers, in Wolframs *Parzival* und *Willehalm* oder Ulrichs von dem Türlin *Arabel* realisiert. Das sich jenseits des Meeres formierende Heidentum als aus dem christlichen Eigenen abgefallene Häresie ist dabei das Komplement zu demjenigen, der – erneut in den Worten des *Welschen Gastes* – *dis-halp mers nicht mit der untugende veht* und der dieserart das Heidentum im Bereich des Eigenen realisiert, denn ihn *dunket guot der heiden reht* (WG Vv. 11679–11681). In dem Moment, da das ‚Heidnische‘ dabei die Form einer weiblichen Figur annimmt, wird ‚Schönheit‘ nicht allein zum Anlass der ethischen Bewährung angesichts des Weiblichen (vgl. Kap. III.3–5), sondern auch zur Verlockung des Heidnischen.

Eine Narration, wie sie das Reimpaarbispiel von der *Königin von Mohrenland* (A 39) aus dem Stricker-Korpus bietet, führt die Thematik des ‚heidnischen‘ Lebens als ethische Dimension adeliger Existenz ein und markiert das ‚Heidnische‘ im Eigenen über eine rudimentäre räumliche und physiologische Ordnung. Dabei bringt sie *expressis verbis* Minne und weibliche Schönheit in Verbindung. Zugrunde liegt die – im Kontext der vorliegenden Arbeit im Fazit zu Kapitel II entfaltete – Idee von tugendhaftem Verhalten als Effekt einer Disziplinierung im Angesicht von körperlicher Schönheit, welche

²⁸⁹ Dafür, dass unrechtes Handeln das christliche Subjekt dem Heidentum verähnlicht, gibt es auch andernorts Belege. Die bereits zitierte Stelle aus der *Mahnrede über den Tod* des sogenannten Heinrich von Melk (vgl. S. 470, Anm. 43) bezieht das Pauluswort von den Heiden, die die Kreatur dem Kreator vorziehen, auf die Habgierigen der Gegenwart, welche als Sünder Götzendienst betreiben, insofern sie materielle Güter begehren: *sant Paulus, der gotes bot / sprichet, ditzes reichum geirischaeit / sei der abgot schalchaeit* (Heinrich von Melk: Von des todes gehugde, Vv. 840–842). Der sündhafte Götzendienst am Geschaffenen lässt also auch hier das christliche Subjekt selbst heidnisch werden. – Es sei daran erinnert, dass die Verehrung der Kreatur und das Vergessen des Kreators in der Blutstropfenepisode an der Parzival-Figur durchgespielt wird, wo sie nicht im Kontext von Habsucht, sondern in Bezug zu einer anderen Form immanenten Kreatur-Begehrens (nämlich: Minne) steht. Hier wird Parzival freilich nicht *expressis verbis* als Heide benannt; der Referenzrahmen der Paulusstelle indessen bietet dieses Konnotat auch hier an.

hier jedoch als prekäre vorgeführt wird. Die Lehre, die im Auslegungsteil des Bispels gezogen wird, gibt Franz-Josef Holznagel wie folgt wieder:

Früher zeigte die Welt ein von *vroude* und *ere* (V. 68) geprägtes Miteinander von Männern und Frauen: Die *riter* (V. 77) dienten für die *ere* der Damen (V. 80). Dann jedoch wurde die Welt damit *vercheret* (V. 88), *daz man verschamter wibe phlach*. Die Ursache des Werteverfalls ist ohne Zweifel in einem Fehlverhalten von Männern *und* von Frauen zu suchen: Ausgangspunkt ist die Existenz der *verschamten*; allerdings wird es den Rittern als Defizit zugesprochen, dass sie nicht beständig gewesen seien, sondern sich den unehrenhaften Frauen zugewandt haben. Dieses Versagen der Männer zieht nun wiederum eine aus der Sicht des Sprechers überzogene Gegenreaktion der Damen nach sich. Diese weigern sich nämlich, selbst denjenigen Rittern zu danken, die ohne Zweifel den alten Normen verpflichtet sind. Da sich jedoch auch der rechte Dienst lohnen soll, das Entgegenkommen der Ehrbaren jedoch ausbleibt, müssen, so der Ich-Sprecher, auch die anständigen Ritter *unstæte* werden, obwohl solch ein Verhalten für diese eigentlich niemals in Frage gekommen wäre.²⁹⁰

Es muss hier betont werden, dass der Text – Holznagel übergeht dies – genau ausbuchstabiert, was es heißt *verschamter wibe* zu *pflügen*. Es ist nämlich der Beischlaf (das ‚Beiliegen‘), der in ein Oppositionsverhältnis zu einem rechten Minneverhalten gebracht ist, welches als ‚hohe Minne‘ benannt wird: *swelch riter bi den gerne lach, | der wart zehoher minne enwiht | und enahte uf die vrowen niht* (Vv. 90–92). In direktem Bezug auf den Narrationsteil, der „seine Minnelehre in eine Sündenfallgeschichte einkleidet“ (Holznagel),²⁹¹ wird der Beischlaf mit den tugendlosen Frauen als *das swartz heideniche leben* (V. 93) markiert. Dieses *hat sich manigem riter geben, | der hohe minne hat verchorn* (Vv. 94 f.).

Das Bispiel erzählt entsprechend von einer Königin, die über ihre große körperliche Schönheit zugleich als Minneobjekt markiert ist.²⁹² An deren Reich grenzt das Reich einer heidnischen Königin, die über ihre schwarze Hautfarbe gekennzeichnet ist und die nun viele schwarze Frauen *in der vrowen chunichrich* (V. 25) sendet, *daz si da tougenlich | den ungelouben lerten | und die riter da vercherten* (V. 26–28).²⁹³ Die Schwärze ist hier als ethisches Zeichen markiert, denn: *swen si uber wunden, | daz er ir leben ane*

²⁹⁰ Holznagel, Minnebispiel aus dem Cod. Vindob. 2705, S. 244.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Vv. 5–9: *si het vrowen tugende gar, | rosen var und li(l)gen var | was ir vil minnechlicher lip: | si was ein wol gemachet wip, | ir lop erschalt in elliu lant.*

²⁹³ Zur schwarzen Hautfarbe im vorliegenden Bispiel vgl. den Beitrag von Salama, Die literarische Imagologie. – Im *Karl der Große*-Roman des Strickers findet sich zu Beginn ganz analog die literale, historisierte Version derselben Basiskonfiguration, in der die durch Schönheit verführerische Heidin die Integrität des Mannes bedroht, indem sie ihn zum Heidentum zu konvertieren versucht: Hier ist es die schöne Schwester des Heidenkönigs Marsilies, die in Spanien an der direkten Reichsgrenze lebt und in die sich der junge Karl verliebt. Sie, die wunderschön ist, will Karl zugleich zu ihrem heidnischen Götzendienst bekehren. Er, der jedoch erkennt, dass die Seelen der Heiden verloren sein müssen, bittet Gott um Hilfe bei dem Versuch, sie seinerseits zum Christentum zu bringen. Vgl. *Karl der Grosse* von dem Stricker. Hrsg. von Karl Bartsch. Quedlinburg/Leipzig 1857, Vv. 213–296. Von der Schwester des Marsilies wird indessen nicht erzählt, dass sie schwarz sei.

gie, / *der wart swarz als sie* (V. 30–32). Die Narration stiftet hier einen Zusammenhang, der vom Auslegungsteil nur noch beiläufig berührt wird, indem sie ethisch falsches, nämlich zügelloses ‚Minne‘-Verhalten – konkreter: Beischlaf – mit *ungelouben* (V. 27) assoziiert und so als Handeln wider Gott fasst.²⁹⁴ Durch die Unfähigkeit der tugendhaften Frauen, die Männer über *danch* (V. 115) an das Verhalten der ‚hohen Minne‘ zu binden, werden diese in den Beischlaf mit tugendlosen Frauen getrieben (vgl. Vv. 87–95):

durch den vil ungefugen zorn
wurden da gnuge heiden
und begunden sich scheiden
mit ir glouben von gote
und von der kuniginne gebote.
daz hite maniger verlan,
wolt sis im gedanchet han.
(Vv. 52–58)

Den „Sonderfall“, den diese „diskursive Vernetzung“ zwischen Erzähl- und Auslegungsteil des Bispels laut Holznagel darstellt,²⁹⁵ reiht er „ganz eindeutig“ in „die Tradition der höfischen Epik mit Orientmotiven“, „so wie sie im ‚Straßburger Alexander‘, im ‚König Rother‘ oder auch in der Gahmuret-Handlung aus Wolframs ‚Parzival‘ bezeugt ist“, ein.²⁹⁶ Das Bispiel übernehme dabei „lediglich einzelne Strukturelemente bekannter Handlungen und kombinier[e] sie neu“.²⁹⁷ Es übernimmt jedoch in seine allegorische Sinnkonstruktion auch – so soll hier argumentiert werden – eine diskursive Tiefenstruktur, die es einerseits explizit macht und auf deren präexistente Ordnung es andererseits aufsetzt. Das *swartze heideniche leben* (V. 93) ist eben eines, dass nicht im Orient stattfindet, sondern in der eigenen falschen Minnepraxis.²⁹⁸

²⁹⁴ In diesem Sinne möchte ich Salama, *Literarische Imagologie*, S. 16, widersprechen, die die schwarze Hautfarbe einzig als Hinweis „auf eine ethische und geografische Herkunft“ versteht. Hinweise für eine – wie auch immer oberflächliche – (Orient-)Geographie werden im Text jedoch an keiner Stelle konkret. Stattdessen betont das Bispiel m. E. gerade die – gleichfalls allegorisch zu verstehende – Nähe der beiden Königinnenreiche zueinander. Auch der Umstand, dass die Männer, die mit den schwarzen Frauen schlafen, ebenfalls schwarz werden, zeigt, dass hier gerade nicht eine ethnische Dimension im Vordergrund steht; gleichwohl kann konzidiert werden, dass die ethische Dimension, die hier markiert wird, auch auf die implizit mitgeführte ethnische Konnotation zurückwirkt, die ja in der Benennung der Schwärze als *mor var* (V. 24) vorhanden ist.

²⁹⁵ Holznagel, *Minnebispiel* aus dem Cod. Vindob. 2705, S. 251.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Diese Dimension grundiert auch solche Erzählungen, die Räume im Sinne einer ‚Orientgeographie‘ realisieren und die Einholung schöner heidnischer Frauen aus dem Raum des Anderen in den Bereich des Eigenen erzählen, und nicht zuletzt den Basisplot des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Während einerseits markante Unterschiede festgehalten werden können – weder ist die ethisch-moralische Ausrichtung hier so eindeutig wie beim Stricker, noch ist die Andersheit in der Figur der Arabel/Gyburc hier über die (Haut-)Farbe markiert –, so lassen sich doch auch signifikante strukturelle Parallelen plausibel machen.

V.3.3 Fazit und Ausblick: Heidentum, Schönheit, Erkenntnis

Der Exkurs hat zu zeigen versucht, dass die Darstellung des ‚Heidnischen‘ über die ethnischen Dimensionen – in Überblendung räumlich-geographischer (‚Orient‘), historischer (frühchristlicher Heidendiskurs) und physiologischer (‚Schwärze‘) Aspekte – einen ethischen Diskurs organisiert, der sich an das in der ‚Welt‘ lebende christliche Subjekt richtet. Unter dem Label des ‚Heidnischen‘ werden dabei heterogene Gegenstandsbereiche homogenisiert, insofern sie am ‚Eigenen‘ ausgerichtet und zusammengeschlossen werden. Im Anschluss an die Theologie der Apostelbriefe treten verschiedenste Typen – die sarazenischen Heiden, die Häretiker vergangener und gegenwärtiger Zeiten, der Vielfraß, dessen Bauch sein Gott ist (Phil 3,19), und der Mann, der die Schönheit der Frau seines Nachbarn begehrt – in eine Reihe. Dieser heterogene Diskurs vom Heidnischen bildet das polymorphe Korrelat des Eigenen und ist dabei zunächst nur peripher an einer Fremdwahrnehmung (etwa ‚des Islam‘) ausgerichtet. Vielmehr bildet er zugleich stets den Modus einer Subjektivierungsform aus, die das Eigene in Relation zum ‚Heidnischen‘ bringt, das dieses in vielfacher Weise umlagert. In diese Selbstthermeneutik des Subjektes ist das Heidnische in polymorpher Form eingelassen, insofern es die Gestalt alles weltlich Schönen annehmen kann, aber eben auch die Schönheit der als Frau imaginierten Schlange des Paradieses, *der sv̄zzer menschlich gelvst | Adam betrouc* (Ulrich von dem Türlin: Arabel *A, 64,8 f.). Das ‚Heidnische‘ ist damit ganz wesentlich über ein ‚Lust‘-Prinzip semantisiert, zu dessen Auslöser und Marker wiederum Schönheit (der Dinge und des Körpers) wird.

Im Folgenden soll zunächst – wiederum am *Parzival* – gezeigt werden, wie diesem ‚Heidnischen‘ die ambivalente Kraft zugeschrieben wird, sich selbst zu überwinden, insofern es zur Ursache einer umwegigen Ereigniskette wird, welche zu *conversio* und Taufe führt. Im Anschluss daran wird im letzten Kapitel (Kap. VI) der Blick darauf gerichtet, dass das schöne Heidnische auch eine poetologische Dimension annimmt, insofern es sogar den Diskurs von (lateinischer wie vernakulärer) Dichtung und deren Anspruch auf (eine stark beschränkte) Erkenntniskraft einerseits und eine ‚ästhetische‘ Lust andererseits grundiert.

V.4 Selbsterkenntnis als Kampf: Fleisch, Schönheit und Heidentum im *Parzival*

„You need to remember that prophets always speak in metaphors. Sal Tlay Ka Siti isn't an actual place ... It's an idea. A metaphor.“
(Trey Parker/Matt Stone: *The Book of Mormon*)

Im *Parzival* Wolframs von Eschenbach ist die Superposition des Eigenen und des Anderen, die Überblendung eines ethischen wie ‚ethnischen‘ Heidendiskurses²⁹⁹ im Sinne einer Erzählung von der Selbsterkenntnis des laikalen christlichen Subjektes als fleischlich-heidnisch mustergültig realisiert: Die Figur Parzival wird einerseits durch den gesamten Text hindurch massiv in ihrer Fleischesexistenz konturiert und andererseits mit verschiedenen Alter Egos umstellt,³⁰⁰ welche sie – in verschiedenen Graden – an die Sphäre des Heidnischen anbinden, die wiederum besonders über Fleischlichkeit markiert ist. Ersteres geschieht über die Figur seiner Mutter, Herzeloyde, und die mütterliche Fleischesexistenz, letzteres über die Figur des Vaters, der jenseits des Meeres ins Land der Heiden vorgedrungen ist und dort Feirefiz gezeugt hat, welcher als elsternfarbener Heide zugleich einen Anteil Parzivals markiert, der schließlich in der Taufe neutralisiert wird.³⁰¹ In beiden Fällen wird die Fleischlichkeit – für die das Mittelhochdeutsche jedoch kein Lexem hat, wie es im lateinischen Diskurs das Epitheton *carnalis* darstellt – über die exorbitante Schönheit markiert, welche sowohl der Mutter, Herzeloyde, als auch dem Vater, Gahmuret, eigen sind und – in ganz besonderem Maße – auch auf den Sohn, Parzival, und seinen heidnischen Halbbruder, den ‚Minneritter‘ Feirefiz, übergeht.³⁰² Von besonderem Interesse sind hierbei zunächst die als Folien eingespielten Marienbilder sowie weitere Trans-

299 Vgl. hierzu den vorangehenden Exkurs, Kap. V.3.

300 Nicht nur wird Parzival als Verdopplung seines Vaters Gahmuret dargestellt, an dem er immer wieder gemessen wird, und erhält selbst eine Verdopplung in seinem schwarz-weißen Halbbruder, sondern die Figur des Vergulaut, der von besonderer körperlicher Schönheit ist, referiert – als enger Blutsverwandter – gleichfalls auf Parzival; zumindest nimmt Gawan ihn *expressis verbis* als *ander Parzival* wahr (vgl. Pz 400,15). Und auch Gawan selbst verdoppelt im Rahmen der sogenannten Gawan-Bücher Parzival insofern, als er immer wieder an Orte kommt, an denen Parzival bereits gewesen ist, und dort Aufgaben löst, die Parzival nicht in Angriff genommen hat. Gerade die zum Teil fast absurden *minne-âventiuren*, die Gawan übernimmt, konturieren *ex negativo* Parzival, der – auf der Suche nach dem Gral – weitergezogen ist. – Dass Gahmuret, Gawan, Feirefiz und Keie als Kontrastfiguren zu Parzival in ein „Widerspiel von ‚Typ‘ und ‚Gegentyp‘“ eingebunden seien, konstatiert bereits Wapnewski, Wolframs *Parzival*, S. 66, der zudem auch Orgelüse als Widerpart von Condwîr âmûrs auffasst.

301 Bezeichnenderweise findet sich die Vorstellung der ursprünglichen Heidenschaft jedes Menschen (vgl. Kap. V.3.1, S. 545 f.) auch in der Taufszene des Feirefiz, wodurch diese auf ihre metaphorische Dimension hin transparent wird. Hier heißt es über den die Taufe an Feirefiz vollziehenden Priester: *dâ stuont ein grâwer priester alt, / der ûz heidenschaft manc kindelîn / och gestôzen hête drîn* [= „in die Taufe“, F. D. S.] (Pz 817,8–10).

302 Zu Parzivals Schönheit gibt es seit Ingrid Hahns wegweisender Studie von 1975 (Hahn, *Parzivals Schönheit*; vgl. hier Kap. III.1.2, S. 125) eine breite Forschungsdebatte, die hier nicht zur Gänze nachvollzogen werden kann. Breit rezipiert ist zudem die Studie von Huber, *Licht und Schönheit*. Unter den

zendenzallusion und das Minnerittertum Gahmurets, Gawans und Feirefiz‘, das in der Forschung gemeinhin als Ausweis der Positivierung verstanden worden ist.

Dass Herzeloide in der Still-Szene darüber reflektiert, dass auch Maria Christus gestillt habe (Pz 113,17–26), und entsprechend in die Marienposition versetzt ist, wodurch Parzival in die Christusposition rückt, hat man als Strategie der Exzeptionalisierung aufgefasst. Hanspeter Mario Huber geht in seiner einflussreichen Arbeit zur Verbindung von Licht und Schönheit im *Parzival* beispielsweise sogar so weit, von „Parzivals Nachfolge Christi“ zu sprechen.³⁰³ Dass Gahmuret auf seiner Fahrt als nicht erbberechtigter Zweitgeborener in den Orient zieht, sich dort der Minne verschreibt und einen Sohn mit einer Heidenkönigin zeugt, interpretiert er – wiederum eindeutig positiv – als Speerspitze einer Christianisierung, die sich in Feirefiz vollenden wird.³⁰⁴ Die Neigung des Feirefiz zum ‚Minnerittertum‘ hat man als Strategie einer positivierenden Verähnlichung mit den christlichen Rittern verstanden. So hat beispielsweise Elke Brüggén in einem jüngeren Beitrag betont, es werde „großer Wert darauf gelegt, dass der heidnische Ritter seine blendende Rüstung dem Frauendienst verdankt [...], was die Gemeinsamkeiten zwischen westlicher und östlicher Kultur erneut unterstreicht und das exotische Element zusätzlich eindämmt.“³⁰⁵ Es gibt aber in all diesen Fällen – von einer alles ‚Höfische‘ zunächst einmal idealisierenden Forschungstradition abgesehen – keinen triftigen Grund, die genannten Elemente nicht auch – zumindest partiell – als negativierende Konnotationsfolien zu begreifen. Ob man Feirefiz ‚Minneritterschaft‘ als Positivierung oder Negativierung, als Annäherung an die Christen oder als prototypisch ‚heidnisches‘ Verhalten auffasst, entscheidet sich scheinbar daran, ob man das in ihrem Zentrum stehende Verhalten – positiv – als ‚Frauendienst‘ oder – negativ – als Ausdruck von heidnisch-fleischlicher ‚Wollust‘ versprachlicht.³⁰⁶ Für beides indessen gibt es plausible Argumente, zumal *kiusche* immer wieder ein zentrales ethisches Problem des Textes ist, was sich nicht nur in Parzivals – aufgrund seiner Torheit als ‚zufällig‘ inszenierter – anfänglicher Jungfräulichkeit und in seiner – ebenso zufällig – keuschen Ehe ausdrückt, sondern

jüngeren ragt als besonders einschlägig James A. Schultz: *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*. Chicago/London 2006, hier bes. S. 3–15, hervor.

303 Huber, Licht und Schönheit, S. 33.

304 Vgl. ebd., S. 30 u. 34.

305 Elke Brüggén: Belacâne, Feirefiz und die anderen. Zur Narrativierung von Kulturkontakten im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. In: *Figures des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien*. Hrsg. von Christian Moser, Linda Simonis. Göttingen 2014 (*Global poetics* 1), S. 657–669, hier S. 679. – Gleichwohl sieht Brüggén, ebd., S. 679, auch, dass in der Inklinat[i]on zur *minne* auch eine Nähe zum Heidentum selbst besteht: „[D]as Moment erotischer Attraktivität und sexueller Potenz, ein schon im Mittelalter zu belegendes Stereotyp in der Wahrnehmung und Darstellung des Orientalen, wird auf diese Weise deutlich entschärft.“ – Vgl. auch erneut Elke Brüggén: Schwarze Sonne. Verweigerter Musterhaftigkeit bei der literarischen Evokation weiblicher Schönheit in Wolframs *Parzival*. In: *Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur*. Hrsg. von Elisabeth Lienert. Wiesbaden 2019, S. 201–217.

306 Eine idealisierende Lesart wählt Alfred Raucheisen: *Orient und Abendland. Ethisch-moralische Aspekte in Wolframs Epen Parzival und Willehalm*. Frankfurt a. M. et al. 1997 (*Bremer Beiträge zur Literatur- und Zeitgeschichte* 17), S. 62–75, sowohl für Feirefiz als auch für Belacâne und den Bâruc.

zudem in Sigunes jungfräulicher Ehe und Witwenschaft zum Tragen kommt oder in den Problemfeldern, die an das fleischliche Begehren der als Parallelfikturen funktionierenden Herrscherfiguren Anfortas und Clinschor anschließen.³⁰⁷ Daher sollen im Folgenden die in Rede stehenden Elemente auf ihre ambivalenten Potentiale hin befragt werden.

Es wird dabei grundlegend von einer starken Metaphorizität des Bruderkampfes ausgegangen, in welcher der schöne Feirefiz als Repräsentation des vom *Parzival*-Prolog entworfenen ‚elsternfarbenen Menschen‘ und damit zugleich als Repräsentation des schönen Parzival verstanden wird.³⁰⁸ Parzival, dem in seinem seltsam mit ihm selbst identischen heidnischen Halbbruder ein Teil seiner selbst begegnet, welcher sich selbst so nachdrücklich als *alter ego* identifiziert, dass die Erkenntnis des Selbst und der Ruf des *nosce teipsum* in ihm in eins fallen,³⁰⁹ dieser Parzival wird ja von dem pilgernden Kahenîs vor seiner ‚*conversio*‘ am Karfreitag mit den Worten angesprochen: *ob ir niht ein heiden sît, / sô denket, hêrre, an dise zît. / rîtet fûrbaz ûf unser spor* (Pz 448,19–21).³¹⁰

Der Bogen zwischen dem durch die Nichtachtung des Feiertages bedenklich dem Heidnischen angenäherten Parzival und der Erkenntnis seines heidnischen Selbstanteils im Anderen des als Selbst gedachten Halbbruders ist also von hier aus aufgespannt. In der Erkenntnis, in Feirefiz gegen sich selbst gekämpft zu haben, überwindet – so die These – die Figur Parzival zugleich den heidnischen Anteil in sich selbst und findet zum rechten Umgang mit ihrem ‚elsternfarbenen‘ Selbst. Es ist kein Zufall, dass im Anschluss an diese ‚Selbsterkenntnis‘, die die Grundlage der eigenen Bußfähigkeit bildet, zum einen Cundrîe erscheint und ihn zum Gral beruft und dass andererseits Feirefiz eine

307 Marina Münkler: Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: DVjs 84 (2010), S. 131–159, hat darauf hingewiesen, dass asketische Lebensformen zentral in den *Parzival* inseriert sind. Gerade der umgekehrte Ritter Trevrizent bietet eine gottbezogene Lebensform als Handlungsalternative an. Coralie Rippl: Erbaulicher Verfall? Interferenzen von höfischer Minne und christlicher Ehe-Allegorese am Beispiel Sigunes in Wolframs ‚Parzival‘ und ‚Titurel‘. In: Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbaunungs‘-Konzepten des Mittelalters. Hrsg. von Susanne Köbele, Claudio Notz. Göttingen 2019 (Historische Semantik 30), S. 199–244, hat in Bezug auf die Figur Sigune argumentiert, dass sich speziell an ihr „die spezifische Überblendung und Verdichtung der semantischen Felder pflanzlichen Wachstums, architektonischen Aufbaus und ehelicher Leibeseinheit in der biblischen Erbaunungsbildlichkeit“ (ebd., S. 239) wiederfinden lassen, dass hier jedoch – anders als in dem von ihr isolierten im geistlichen Bereich – zugleich „(wirkungs-)ästhetische Eigendynamiken“ entstünden (ebd., S. 240).

308 Famira, Feirefiz, S. 274–276, hat vehement die Beziehung zwischen dem ‚elsternfarbenen‘ Menschen des Prologes, Parzival und Feirefiz bestritten. Die lebensweltliche Alternativinterpretation, dass Wolfram in Gestalt eines durch die Kreuzzüge verschleppten „Elsternegers“ einer besonderen Form des Albinismus begegnet sein müsse, überzeugt allerdings wohl nicht mehr – und löst ja, nebenbei bemerkt, auch die symbolische Struktur des Textes nicht auf.

309 Hierauf hat auch schon Bumke, Blutstropfen, S. 97, hingewiesen.

310 Knaeble, Weg zur Erlösung, S. 384, tendiert – mit Bezug auf das Thema der *triuwe* (Pz 451,6–22) – ebenfalls dazu, die Referenz der Kahenîs-Figur auf Parzivals ‚Heidentum‘ Signifikanz zuzuweisen: „An dieser Stelle zeigt sich, dass das, was Parzival mit den Worten des Grauen Ritters gesprochen wieder vom Heiden zum Christen werden lässt, kein eigentlich im Inneren vonstattengehender psychischer Erkenntnisprozess, eben keine ‚innere Umkehr‘ ist.“

Taufe erhält, womit zugleich der heidnische Selbstanteil Parzivals der Taufe zugeführt wird, welche für das Kind Parzival vom Text gar nicht erst erzählt worden ist.³¹¹

Der Weg dieser Selbsterkenntnis gerät dabei – im Kampf mit seinem *alter ego* Feirefiz – zu einer Art von Psychomachie, in welcher die Figuren- und Handlungsführung des Textes immer wieder spontan und kontrolliert ins Integumentale kippt und hinter der die Sinngebungsverfahren der zeitgenössischen lateinischen, allegorischen Dichtung deutlich erkennbar bleiben, ohne dass der Text jedoch deshalb vollständig hierin aufginge.³¹² Dass nach der Trevrizent-Begegnung an Parzival keine „Veränderung seines religiösen Bewusstseins“³¹³ erkennbar ist – das zentrale Argument gegen die ‚Entwicklungsthese‘ –, liegt so gesehen auch daran, dass sich in der hier vorgeschlagenen Lesart

311 Früh, aber im Ganzen der *Parzival*-Forschung betrachtet nicht sehr einflussreich, hat Walter Johannes Schröder eine Lesart präferiert, die dieser Zuweisung des ‚Heidentums‘ an Parzival eine erhöhte Bedeutsamkeit zusprechen wollte. Dass der Text keine Taufe Parzivals erzählt, hat Schröder, Soltane, S. 30, als Indiz dafür aufgefasst, dass Parzival auch tatsächlich ein Ungetaufter sei und die Figur so in die Nähe zum Heidnischen gebracht (vgl. ebd.). Andersorts hat Schröder (Walter Johannes Schröder: Die Parzivalgestalt Wolframs von Eschenbach. In: ders.: *rede und meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Gisela Hollandt, Rudolf Voss. Köln/Wien 1978 [zuerst in: Albert Schaefer (Hrsg.): *Das Menschenbild in der Dichtung*. München 1965, S. 83–102], S. 311–330, auf mögliche Überblendungen zwischen einem augustinisch geprägten Geschichtsmodell [ebd., S. 318: „das Zeitalter der ‚Natur‘, das Zeitalter des ‚Gesetzes‘, das Zeitalter der ‚Gnade‘. Dem entsprechen: das Heidentum, das Judentum (Altes Testament), das Christentum (neues Testament).“] und einer Anthropologie des christlichen Subjektes hinzuweisen gesucht; vgl. ebd., S. 320: „Jeder einzelne Mensch wird als Heide geboren; er bedarf der Belehrung im Christenglauben (die Altes und Neues Testament umfaßt), um in der Taufe der Gnade teilhaftig zu werden. [...] Am Schicksal der Menschheit wird das Schicksal des Einzelmenschen deutlich. | Damit scheint mir ein Vorbild gegeben, das uns den eigentümlichen Bauplan der Parzivalgeschichte einsichtig macht. In den drei Abschnitten seines Lebensganges wird Parzival behandelt, zuerst als ob er ein Heide sei, sodann als ob er nach dem Gesetze lebe; schließlich ist er der christliche Ritter.“ Dass diese Gedanken keinen Anschluss gefunden haben, mag auch daran liegen, dass der Nachweis nicht zu erbringen ist, dass der Verfasser Wolfram ein solches Geschichts- und Anthropologiemodell überblendet hat. Im Rahmen der vorliegenden Studie steht daher auch nicht die Intention des Verfassers Wolfram im Zentrum – wie bei Schröder, der ebd., S. 323, fragt, „woher Wolfram diese Neukonzeption seiner Parzivalgestalt nahm“ –, sondern es wird nach einer diskursiven Tiefenstruktur gefragt. – Im Ganzen muss darauf hingewiesen werden, dass in den *Enfances* häufig *keine* Taufe erzählt wird. Man vgl. nur Tristan oder Wigalois. Es stellt sich also die Frage, wie bedeutsam die nichterzählte Taufe Parzivals im vorliegenden Kontext ist.

312 Ulrich Ernst: *Differentielle Leiblichkeit. Zur Körpersemantik im epischen Werk Wolframs von Eschenbach*. In: *Wolfram von Eschenbach – Bilanzen und Perspektiven*. Eichstätter Kolloquium 2000. Hrsg. von Wolfgang Haubrichs, Eckart C. Lutz, Klaus Ridder. Berlin 2002 (Wolfram-Studien 17), S. 182–222, hat in Bezug auf die Körperdarstellung davon gesprochen, dass sich hier „gelegentlich residuale Formen der Allegorie und Allegorese konserviert“ finden, und dies mit dem von ihm andersorts vorgeschlagenen Konzept der „analytischen Erzählform“ in Verbindung gebracht (vgl. Ulrich Ernst: *Formen analytischen Erzählens im Parzival Wolframs von Eschenbach*. Marginalien zu einem narrativen System des Hohen Mittelalters. In: *Erzählstrukturen der Artusliteratur*. Forschungsgeschichte und neue Ansätze. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel, Peter Ihring. Tübingen 1998, S. 165–198).

313 Bumke, Wolfram, S. 93.

Bumkes Satz bewahrheitet: Es „läßt sich auch die Auffassung vertreten, daß Parzival im 9. Buch keine ‚innere Umkehr‘ erlebt.“³¹⁴

Versuche, Artusromane streng als christliche Allegorie beziehungsweise als christliches Integumentum zu lesen, sind in der Forschung unternommen worden und dürfen insgesamt sicherlich als gescheitert gelten.³¹⁵ Im Folgenden sollen jedoch solche Momente der Handlungssequenz ernstgenommen werden, die eine symbolische Überformung markieren, ohne sie indessen für den Text als Ganzes zu verabsolutieren. Anstatt sich einsinnig für oder wider eine religiöse Dimension, für oder wider eine ‚Umkehr‘, für oder wider ‚integumentale‘ Sinnstrukturen im *Parzival* zu entscheiden, sollen situativ die jeweils vom Text vergebenen Sinnangebote geprüft und so mögliche, flexible Momente spontaner Integumentalisierung beziehungsweise Allegorisierung oder Metaphorisierung einzelner Episoden und Handlungszüge nachvollzogen werden,³¹⁶ in welchen sich die Selbsterkenntnis eines Subjektes vollzieht,

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Als Beispiel kann hier Hans Bayer: Art. Hartmann von Aue (ca. 1160/65–1210). In: TRE 14, S. 462–464, mit seiner Auffassung von Hartmanns von Aue *Erec* dienen, wenn es ebd., S. 462, heißt: „Das Handlungsschema des *Erek* [...] dient der Veranschaulichung der religiösen Wiedergeburt. [...] Die *Joie de la Curt* allegorisiert in Mabonagrins und seiner Freundin zugleich die morbide höfische Welt und die babylonische Gefangenschaft der Kirche.“ Während der Text selbst sicherlich keinen Anhaltspunkt für eine derartig weitreichende und absolut gesetzte allegorische Übertragung anbietet, so ist es auf der anderen Seite doch sicherlich ebenso richtig, dass der *Erec* zentrale christliche Normen und Werte verhandelt und zudem symbolisch überformte Episoden bietet. – In jüngster Zeit hat Claudia Kropik, *Gemachte Welten*, S. 204–212, unter Rekurs auf Kuhn, *Erec*, S. 144 f., den Begriff der Allegorie (und des Integumentums) für die *Joie de la Curt*-Episode vorsichtig wieder fruchtbar zu machen versucht, um ihn – im engeren Sinne – abzuweisen, insofern „in Kuhns Verständnis jede Dichtung, die thematisch als Aussage oder Stellungnahme zu einem allgemeineren Problem gelesen werden kann, als allegorisch bezeichnet werden müsste – eine Ausweitung des Begriffs, die man wird kaum akzeptieren können. Ohne der *Joie de la curt*-Episode ein punktuell Ausgreifen ins Allegorische abzusprechen, würde ich deshalb dafürhalten, den ‚Erec‘ insgesamt im Bereich eines Illustrativen zu belassen, das zwar auch zu den Funktionen der Allegorie gehört, zuerst und vor allem aber Sache der literarischen Sinnvermittlung ist“ (ebd., S. 206). – Dazu weiterhin Hugo Kuhn: *Allegorie und Erzählstruktur*. In: ders.: *Liebe und Gesellschaft. Kleine Schriften 3*. Hrsg. von Wolfgang Walliczek. Stuttgart 1980, S. 106–117 (zuerst in: Walter Haug [Hrsg.]: *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*. Stuttgart 1979 [Germanistische Symposien. Berichtsbände 3], S. 206–218).

³¹⁶ Hierzu soll – und kann – die breit geführte Debatte um mögliche integumentale Strukturen ‚höfischer Romane‘ (vgl. bspw. Christoph Huber: *Höfischer Roman als Integumentum? Das Votum Thomassins von Zerklaere*. In: *ZfdA* 115 [1986], S. 79–100, bzw. Getrud Grünkorn: *Die Fiktionalität des höfischen Romans um 1200*. Berlin 1994 [Philologische Studien und Quellen 129], oder Ulrich Ernst: *Lüge, integumentum und Fiktion in der antiken und mittelalterlichen Dichtungstheorie: Umriss einer Poetik des Mendakischen*. In: *Das Mittelalter* 9,2 [2004], S. 73–100) nicht fortgeführt oder gelöst werden. Die vorliegenden Analysen möchten jedoch dafür werben, sich nicht hinter der Kategorie des ‚höfischen‘ Textes – in Opposition zum ‚geistlichen‘ – zu verschanzen, sondern stattdessen mit einer flexiblen und freien Anverwandlungen lateinischer Dichtungstechniken in volkssprachlicher Dichtung zu rechnen und hierbei einerseits eine größere Durchlässigkeit zwischen beiden Bereichen anzunehmen und andererseits eine substantielle Fundierung jeder Schriftlichkeit in lateinischer Bildung und Ausbildung. Insofern erscheint es mir auch nicht zielführend, einen strengen, theologischen Begriff des Inte-

dem der Text in den Worten Sigunes den (metaphorischen) Namen *rechte enmitten durch* (Pz 140,17) gibt.³¹⁷

Integumentums in Dichtung zu suchen. Dass diese die Kriterien eines strengen Integumentum-Begriffs, wie er als Produkt einer nachträglichen Hermeneutik im Sinne der Kommentartraditionen entwickelt worden ist, verfehlen muss, darf sicher konstatiert werden. Es ist Fritz Peter Knapp wohl zuzustimmen, dass ein Integumentum dieser Art in volkssprachlicher Literatur, in den arthurischen Epen zumal, kaum vorzufinden ist, gleichwohl er selbst einräumt: „[I]ch [kann] natürlich nicht ausschließen, daß der eine oder andere Autor eines Höfischen Versromans sein eigenes Werk als irgendeine Art von Integumentum erscheinen lassen wollte“ (Fritz Peter Knapp: *Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik. Sieben Studien und ein Nachwort*. Heidelberg 1997, S. 166). Indessen erscheint es mir überzogen, eine ‚para-integumentale‘ Sinndimension arthurischer Epen abzulehnen. – Vgl. zur Übertragung basaler hermeneutischer Modi auf ‚höfische‘ Literatur Hans Jürgen Scheuer: *Hermeneutik der Intransparenz. Die Parabel vom Sämann und den vierlei Äckern als Folie höfischen Erzählens bei Hartmann von Aue*. In: *Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*. Hrsg. von Steffen Martus, Andrea Polaschegg, Bern/Berlin/Brüssel et al. 2006 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik N.F. 13), S. 337–359. Scheuer vertritt zudem dezidiert den Ansatz, die Differenz von ‚weltlich‘ und ‚geistlich‘ im Hinblick auf die Aussagedimension volkssprachlicher Literatur weniger absolut gegeneinander zu setzen. – Vgl. zudem Frank Bezner: *Latet Omne Verum? Mittelalterliche ‚Literatur‘-Theorie interpretieren*. In: *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*. Hrsg. von Ursula Peters. Stuttgart/Weimar 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände [DVjs] XXIII), S. 573–611, der – hier in Hinblick auf den *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis und die Vergil- und Martianus-Kommentare des Bernardus Silvestris – für einen weiten Begriff des Integumentums wirbt, welcher sich einerseits darauf besinnt, spezifisch theologische Schrifthermeneutik nicht als ‚Literaturtheorie‘ (miss) zu verstehen, und andererseits Pragmatismus betreffs der Übertragung integumentaler Lesarten auf Dichtung anrät. Dieser habe seine Stärke darin, „dass sich eine neue Interpretation eines literatur(theorie)geschichtlichen Problems gerade dadurch ergibt, dass kein spezifischer – und nicht ein *einzig*er – Ansatz aus dem Tableau des Vorhandenen ausgewählt, sondern am Problem selbst entwickelt wird“ (ebd., S. 585). Zugleich macht Bezner (vgl. ebd., S. 601–609) deutlich, dass auch diejenigen Texte, welche die germanistisch-mediävistische Forschung gerne als Folie für das integumentale Verfahren heranzieht, um an ihnen die Andersartigkeit volkssprachlicher Epik zu erweisen – nämlich die ‚Allegorien‘ des Alanus und des Bernardus –, selbst nicht reibungslos aus dem theologisch fundierten Konzept des Integumentums erklärbar sind, welches nämlich im engeren Sinne einen Rezeptionsmodus für antike Literatur darstellt und keinen Produktionsmodus für eine ‚neue Poetik‘. Schon in der Latinität sind also – beim Übergang von einem hermeneutischen, rezeptiven Verfahren in ein produktives, poet(olog)isches – basale Differenzen zu veranschlagen. Wenn man diese aber für die genannten ‚allegorischen‘ Texte in Kauf zu nehmen bereit ist, so ist es nicht einsichtig, warum die Übertragung ähnlicher Sinnbildungsverfahren in eine avancierte, sich an der Dignität des Lateinischen orientierende volkssprachliche Literatur nicht möglich gewesen sein sollte.

317 Die Etymologie des Namens *Parzival*, die Sigune gibt, ist in der Forschung als Idiosynkrasie Wolframs diskutiert worden. Nellmann, *Parzival*, S. 531, kommentiert: „Wolfram erklärt nur den ersten Teil des Namens („Mitten-durch“); Heinrich von dem Türlin (um 1230) versucht dagegen, den ganzen Namen zu übersetzen: ‚*parce*‘ spricht ‚*durch*‘, ‚*val*‘ ‚*ein tal*‘ (Heinrich von dem Türlin: *Diu Crône*, Vv. 6390 f.).“ Es stellt sich jedoch die Frage, ob dies einzig als Missverständnis Wolframs, dem Nellmann mit der vorgängigen Forschung erstaunlich viele Missverständnisse zutraut, zu begreifen ist oder ob hier nicht eine spezifische Verschiebung des engeren Wortsinnes auf eine allgemeinere Sinnenebene vorgenommen wird. Ähnliches wäre in Hinblick auf die Therapieversuche zu konstatieren, welche die Gralsgemeinschaft dem verwundeten Anfortas – nach Auskunft Trevrizents im IX. Buch

V.4.1 Fleisch und Schönheit im *Parzival*

Es gilt zunächst zu klären, was das ‚Andere‘ im Selbst ausmacht, dem die Figur Parzival in ihrem Halbbruder begegnet. Zentrales Element dieses Anderen ist – so die These – seine Körperlichkeit, die auch hier über besondere Schönheit markiert ist.

Man hat – wie schon angeklungen – die marianische Stilisierung der stillenden Herzeloide, welche die Figur ja selbst herstellt,³¹⁸ und die *ostentatio genitalium* des Kindes Parzival, welches – wie Christus in bildlichen Darstellungen der Geburtsszene – unnatürlich groß geboren wird, gemeinhin als Zeichen einer Nobilitierung, einer Stilisierung Parzivals zu einem zweiten Erlöser verstanden.³¹⁹ Schon der Umstand, dass die Größe des Kindes seine Mutter fast das Leben kostet (Pz Vv. 112,6–8: *diu vrouwe eins kindelins gelac, | eins suns, der sölher lide was | daz si vil kûme dran genas*), gibt einen Hinweis darauf, dass diese Referenz auch als Kontrastfolie lesbar ist. Das Gebären in Schmerzen und unter Lebensgefahr ist nicht zuletzt Signum und Stigma der

(Pz 481,6–483,18) – hat angedeihen lassen; hiervon wird im Weiteren zu sprechen sein, vgl. dazu. Kap. V.4.2.

318 Pz 113,17–22: [*frou*] Herzeloide sprach mit sinne | ‚*diu hoehte küneginne | Jêsus ir brüste bôt, | der sît durch uns vil scharpfen tôt | ame kriuze mennischliche enphienc | und sîne triwe an uns begienc*. [...]‘

319 Forschung zu der Mariensymbolik findet sich bspw. bei Susanne Knaeble: *sîn muoter underschiet im gar / daz vinster unt daz lieht gevar* – Herzeloide Gottesbild in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘. In: Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter. Hrsg. von Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin. Berlin 2014 (Das Mittelalter. Beihefte 1), S. 368–379, S. 372 f., Anm. 13, verzeichnet. Besonders prononciert hat Brinker-von der Heyde (Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter) sich für eine Lesart ausgesprochen, die gänzlich auf Idealisierung abhebt und Ambivalenzen kategorisch ausschließt: „Ambivalent ist die Schönheit der Protagonistinnen auch deshalb nicht, weil sie nie Selbstzweck ist, sondern immer auf das männliche Gegenüber wirkt [...]“ (ebd., S. 100). Die Schönheit der bei ihr besprochenen Frauenfiguren bezieht sie in – oftmals problematischer Art und Weise und vielfach durch Rosario Assuntos Textstellensammlung (Assunto, Theorie des Schönen im Mittelalter), vermittelt – auf theologisches Schrifttum (Ps.-Dionysius Areopagita, Hugo von Sankt Viktor und andere). Vgl. hierzu bspw. Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter, S. 94–112, zu Herzeloide bes. S. 102–106: „Die Verbindung von Demut und Mariennachfolge, die keineswegs ‚blasphemisch‘ zu verstehen ist, entspricht theologischer Tradition. Es gibt keinen Hinweis, der es erlaubte, hinter dem Text Ironie zu vermuten. Die fraglos positive Zeichnung Herzeloide bleibt unangetastet und mündet in eine emphatische Seligpreisung“ (ebd., S. 106). Jeßing, Blutstropfenepisode, S. 140, sieht in der marianischen Stilisierung der Herzeloide-Figur gar eine Annäherung Parzivals an die Trinität. Wolfgang Haubrichs: Memoria und Transfiguration. Die Erzählung des Meisterknappen vom Tode Gahmurets („Parzival“ 105,1–108,30). In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Harald Haferland, Michael Mecklenburg. München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 125–154, hier S. 154, sieht Parzival durch Herzeloide „in die Nähe der *Salvator*-Rolle“ gerückt. Susanne Heckel: *die wibes missewende vlôch*‘ (113,12). Rezeption und Interpretation der Herzeloide. In: Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Alois M. Haas, Ingrid Kasten. Bern et al. 1999, S. 35–52, konstatiert, dass „die wiederholte Anspielung auf mariologische Muster bei der Darstellung Herzeloide [...] eine negative Beurteilung ihres Verhaltens verhinder[e]“ (ebd., S. 47) und sieht in der Analogie Maria – Herzeloide und Jesus – Parzival letzteren als „Heilsbringer“ (vgl. ebd., S. 49 f.).

postlapsalen Frauen, welches weder die prälapsale Eva zu erleiden gehabt hätte, noch die Gottesmutter Maria zu erleiden hatte.³²⁰ Die später zu Bildformeln gerinnenden Elemente der Geburtsszene, die *lactatio*, die *ostentatio* und die Größe des Kindes, betonen das, was sie auch in der auf die Geburt Christi bezogenen Bildtradition betonen, nämlich: die wirkliche Fleischwerdung Gottes, auf welche auch Herzeloyses *soliloquium* selbst verweist, wenn sie sagt, dass Christus den Tod am Kreuz *mennischliche* erlitten habe (Pz 113,21).³²¹

Diese tatsächliche Menschwerdung im Fleisch ist im Falle Parzivals freilich nicht – wie im Falle Christi – durch die Gottesnatur des Kindes und die Erbsündlosigkeit der Mutter neutralisiert und demonstriert entsprechend nicht die Gnade, dass der allmächtige Schöpfer sich für die sündigen Menschen ins niedrigste Fleisch begeben hat.³²² Sie betont im Gegenteil, dass Parzival Teil jener fleischlichen Menschheit ist, der sich Gott in gnadenhafter Weise selbst verähnlicht hat, um für sie zu sterben. Anstatt die Bezugsetzung zwischen der Mutterschaft Herzeloyses mit der Mutterschaft Mariens als Nobilitierung und Gleichsetzung mit der Gottesmutter und dem Heiland zu lesen, kann sie vor dem Hintergrund des Wissens um die Einzigartigkeit der Menschwerdung Gottes auch kontrastiv aufgefasst werden und würde hierbei, indem sie das Modell der transzenden-

320 Die marianische Tradition verwendet viel Mühe darauf, den natürlichen Geburtsvorgang zu suspendieren. Bsp. hierfür finden sich u. a. in den *Drei Liedern von der Jungfrau* des Priesters Wernher, Vv. C²4098–4145 (Priester Wernher: Maria. Hrsg. von Carl Wesle. 2. Aufl. v. Hans Fromm. Tübingen 1969 [ATB 26]), oder im *Marienleben* Wernhers des Schweizers, Vv. 2597–2742, welches wiederum ziemlich genau auf die *Vita rhythmica*, Vv. 1744–1819, zurückgeht. Im Rahmen der anmaßenden Prüfung Mariens durch die beiden Hebammen Rachel und Salome wird eigens betont, dass an Maria keine Zeichen der Geburt zu finden seien, *Wan sunder das allaine: / Dú werde maget raine / Hät milch in ir brüsten / Zetrostes des Kindes lüsten* (Wernher der Schweizer: *Marienleben*, Vv. 2723–2726).

321 Vgl. hierzu bspw. überblicksartig Klaus Schreiner: *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München 1996, S. 196–201 (bes. das Kapitel „Maria, die Jesus stillte, als theologisches Argument und mystische Metapher“). – Die starke, aber vielleicht auch zu absolute These von Caroline Walker Bynum: *Der Leib Christi im Spätmittelalter – Eine Erwiderung auf Leo Steinberg*. In: dies.: *Fragmentierung und Erlösung*. Gender Studies. Frankfurt a. M. 1996, S. 61–108, bes. S. 66–70, dass die Genitalität Christi nicht als anstößig oder überhaupt als ‚sexuell‘ wahrgenommen worden sei, muss vielleicht – dialektisch – um die Perspektive ergänzt werden, dass es gerade die Exposition des Fleischlichsten selbst ist, welche die wahre Menschwerdung Gottes und erst so auch die „Mutterschaft“ Christi zu erweisen vermag, wodurch das Genitale keineswegs entkandalisiert, sondern das Skandalon heilswirksam funktionalisiert wäre. Damit bin ich freilich eher bei der von Leo Steinberg: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. New York 1983, vertretenen These, auf die Bynum reagiert. An Bynum hat die Forschung nicht zuletzt in Bezug auf Parzival angeschlossen; vgl. James A. Schultz, *Courtly Love*, S. 4 f. – Vgl. zur „Assoziation der Menschlichkeit Christi mit dem Weiblichen und dem Fleischlichen“ auch Bynum: „Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter“, in: dies., *Fragmentierung und Erlösung*, S. 148–225, hier bes. S. 174–179 (Zitat: S. 174).

322 Vgl. hierzu bspw. Monika Schausten: *Maria lactans, Virgo mediatrix: Ikonographische Codierungen von Weiblichkeit. Bruchstücke zu ihrer Archäologie*. In: dies. (Hrsg.): *Das lange Mittelalter: Imagination – Transformation – Analyse. Ein Buch für Jürgen Kühnel*. Göttingen 2011 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 763), S. 47–66, hier: S. 58–61.

ten Mutterschaft aufruft, zum Marker einer explizit immanenten Mutterschaft und einer ‚Menschheit‘, die eine Fleischlichkeit ist.³²³ Die Schönheit Parzivals ist aus dieser Sicht eben auch eine – wie Bertau mit Ruh sagt – „adamitische Schönheit“³²⁴, insofern es *expressis verbis* heißt, kein Mensch sei *sit Adâmes zît* (Pz 123,17) schöner gewesen als Parzival. Zwar ist es *diu gotes kunst* (Pz 123,13), die *mannes varwe* (Pz 123,16) an ihm gezeugt hat, aber ostentativ heißt es zudem: *des wart sîn lop von wîben wît* (Pz 123,18), wodurch seine Schönheit dem immanenten Lustprinzip unterstellt wird.

Die Tradition, die Muttermilch, welche in der Herzeloyde-Szene so eine eminente Rolle spielt, als Zeichen für die Fleischlichkeit des Kindes aufzufassen, ist verschiedentlich greifbar.³²⁵ Sie findet sich beispielsweise im Traktat *Pro assumptione virginis* Hugos

323 Auf die Differenz zwischen der Mutterschaft Mariens und jeder anderen, immanenten Mutterschaft, hat für Augustinus (*De sancta virginitate*) bereits Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit* 4, S. 393, hingewiesen: „Doch kann man nicht sagen, dass die Frauen, die verheiratet sind und Kinder haben, spiegelbildlich dazu die physische und geistige Mutterschaft Marias übernommen haben: Denn die Jungfrau Maria hat Christus aufgrund des Wirkens von Gott geboren; eine verheiratete Frau gebärt aufgrund der Natur menschliche Wesen, die keine Christen sind.“ – Vgl. Kap. V.3.1, S. 545 f., zum ‚heidnischen‘ Status jedes Neugeborenen.

324 Karl Bertau: *Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte der höfischen Epik um 1200*. München 1983, S. 70, fasst die ‚adamitische Schönheit‘ Parzivals jedoch positivierend auf und stilisiert diesen, wiederum im Anschluss an Kurt Ruh, zu einer „Messias-Figur“.

325 Die *Parzival*-Forschung hat neben dem Stillen im Allgemeinen auch die Milch im Besonderen oftmals als religiös konnotierte Symbolik und als Annäherung des Protagonisten an die Transzendenz aufgefasst, insofern auch die Geburt Gottes und die Heilslehre der Kirche immer wieder mit Milch in Verbindung gebracht werde. Vgl. hierzu bspw. Patricia Ann Quattrin: *The Milk of Christ: Herzeloydê as Spiritual Symbol in Wolfram von Eschenbach's ‚Parzival‘*. In: *Medieval Mothering*. Hrsg. von John Carmi Parson, Bonnie Wheeler. New York/London 1996, S. 25–39, die mit Bezug zu Augustins *Confessiones* den Bezug zur ‚geistlichen Milch‘, zur ‚Milch Christi‘ herstellt (ebd., bes. S. 28 f.). Die stillende Herzeloyde möchte sie entsprechend als „provider of spiritual as well as literal milk“ (ebd., S. 29) verstehen. In dem Versuch, Herzeloyde auf diese Art als Spenderin geistlicher Versorgung aufzufassen und Parzivals Kindheit mit den bei Augustin zu findenden (geistlichen) Lebensaltern in Verbindung zu bringen, geht eine Entproblematisierung sowohl der ‚Lehren‘ Herzeloydes als auch des (‚geistlichen‘) Fortschritts Parzivals einher (vgl. ebd., S. 32–36). Zwar sieht auch Quattrin, dass es eine Nähe der Milch zu den sinnlichen und nur mittelbaren Anfangsstufen geistlichen Fortschritts gibt (ebd., S. 33), gleichwohl argumentiert sie, „that Herzeloydê reaches spiritual perfection for herself by the time Parzival leaves her“ (ebd., S. 34). Entsprechend geht sie davon aus, dass auch Parzival schließlich zu einem *perfectus* werde (ebd., S. 36). Demgegenüber soll hier argumentiert werden, dass – nicht nur im ‚Parzival‘ – die Möglichkeit eines Lebens als *saecularis* und damit als ‚*homo imperfectus*‘ möglich wird und so die Überdehnung eines Modells geistlicher *perfectio* im Hinblick auf die Parzival-Handlung vermieden werden kann. – Quattrins Thesen sind verschiedentlich in die Forschung eingeflossen, so bspw. in jüngerer Zeit bei Stefanie A. Goyette: *Milk or Blood?: Generation and Speech in Chrétien de Troyes' Perceval, ou le Conte du graal*. In: *Arthuriana* 26,4 (2016), S. 130–151, hier S. 133, die die Idee, dass Herzeloyde „from the carnal to the spiritual“ führt, kontrastiv gegen ihre Analysen des Chrétienischen *Perceval* setzt. – Allerdings muss im Gegensatz zu Quattrins Auffassung angemerkt werden, dass die von ihr heranzitierte ‚geistliche Milch‘ im Rahmen der (geistlichen) Lebensalter das zu überwindende Anfängerstadium der christlichen Existenz darstellt, welches zugleich das ‚fleischliche‘ ist. Der *sermo scientiae*, der die heiligen Geheimnisse (*sacramenta*) und das übrige Wissen umfasst, spricht auch hier

von Sankt Viktor, wo es in der Auslegung einer Hoheliedstelle – *Mel et lac sub lingua tua* (Cant 4,11)³²⁶ – aus der ‚*descriptio membrorum*‘ der Braut heißt:

Mel et lac sub lingua tua. Qui est *mel et lac sub lingua tua*? Hoc est Verbum Patris sub carne tua. Quare ergo ‚sub lingua‘? Quia Verbum, ideo sub lingua. *Mel et lac sub lingua tua*: non supra linguam sed sub lingua, quia Verbum absconditum est, et ideo *mel et lac sub lingua tua*. *Mel et lac sub lingua tua*: sub lingua tua, sub carne tua; sub lingua tua quia uerbum; sub lingua tua quia absconditum. Mel et lac, Deus et homo. Mel diuinitas, lac humanitas. Mel de rore celo uenit quia diuina natura supra omnia est. Lac de carne exprimitur quia humanitas deorsum assumpta est, de carne caro. Ideo lac, non caro, sub lingua tua quia lac de carne non caro, sed de carne caro et tantum caro: non prima caro, sed de prima carne secundo caro, de carne ueter noua caro, de carne purganda hostia caro. Ideo *mel et lac sub lingua tua*, quia in

zu den *carnales*: *His enim sunt necessaria, quibus ille prudentissimus servus tuus non potuit loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus, ille, qui sapientiam loquitur inter perfectos. Animalis autem homo tamquam parvulus in Christo lactisque potator, donec roboretur ad solidum cibum et aciem firmet ad solis aspectum, non habeat desertam noctem suam, sed luce lunae stellarumque contentus sit* (Augustinus: Confessiones XIII.18.23; Übers. [Flasch, Mojsisch]: „Sie sind nämlich für die nötig, zu denen dein überaus kluger Diener nicht wie zu geistigen, sondern zu fleischgebundenen Wesen hat sprechen können, er der unter Vollkommenen die Weisheit verkündet. Doch auch der Mensch als bloßes Lebewesen, ein Kind noch in Christus und des Milchtranks bedürftig, sollte, bis er die Kraft besitzt, feste Nahrung zu sich zu nehmen, und sein Auge den Anblick der Sonne ertragen kann, sich in der Nacht nicht verlassen fühlen, sich aber mit dem Licht des Mondes und der Sterne begnügen müssen.“). Die sieben geistlichen Altersstufen des *homo novus et interior et caelestis* finden sich auch in *De vera religione* (XXVI.49.134): *primam in uberibus utilis historiae, quae nutrit exemplis* (Übers. [Thimme]: „Die erste Stufe verlebt er gleichsam an der Mutterbrust [in uberibus] der heilsamen Geschichte, die ihn mit Vorbildern nährt.“). Dies ist zugleich die Stufe der menschlichen – und: menschengewordenen! – *auctoritas*, die schon auf der zweiten Stufe durch vernünftige Erkenntnis zurückgelassen wird: *secundam iam obliviscentem humana et ad divina tendentem, in qua non auctoritatis humanae continetur sinu, sed ad summam et incommutabilem legem passibus rationos inmititur* (ebd., Übers. [Thimme]: „Auf der zweiten [Stufe] beginnt er bereits das Menschliche dahintenzulassen und zum Göttlichen aufzustreben. Da birgt ihn nicht mehr der Schoß menschlicher Autorität, sondern mit den Schritten der Vernunft steigt er zum höchsten und unwandelbaren Gesetz empor.“). Auch hier dient Milch also zur Markierung einer – zu überwindenden – Fleischlichkeit. In Hinblick auf die Lehren der Geistlichen, die dem Grad des geistlichen Fortschrittes der Belehrteten entsprechen sollen, um diese nicht mit hohen theologischen Spekulationen zu überfordern, heißt es bei Augustinus: *De vera religione* XXVIII.51.141: *alimenta lactea large avidis pluribus atque instanter infundunt, validioribus autem cibus cum sapientibus paucis vescuntur* (Übers. [Thimme]: „Milchspeisen flößen sie reichlich und immerfort der Mehrheit ein, die aus Lernwilligen, aber noch Schwachen besteht; die kräftigere Kost aber teilen sie mit denjenigen, die schon weise sind“). Vgl. auch Confessiones XIII.22.32. Entsprechend heißt es in der Auslegung von Cant 4,11 (*mel et lac sub lingua tua*) bei Brun von Schönebeck: *also di milch vutit di kint, | di da noch unvornumftik sint, | glicher wis vutit di vrie | uns mit eren genaden Marie* (Brun von Schönebeck: Das Hohe Lied, Vv. 2904–2907). – Auch hier kann man das christologische Argument umdrehen: In der Theologie ist gerade die Milch, die Christus trinkt, Ausweis der tatsächlichen Menschwerdung Gottes. Analog ist sie auch im Falle Parzivals Zeichen für dessen Existenz im Fleisch.

326 Übers.: „Milch und Honig ist unter deiner Zunge.“

tua carne Deus homo et sub tua carne Deus et homo, unus Iesus Christus. *Fauus distillans labia tua, mel et lac sub lingua tua.*

(Hugo von Sankt Viktor: Pro Assumptione Virginis, S. 124,168–126,184)³²⁷

Die Identifizierung von Milch – überhaupt des Stillvorgangs – mit Menschlichkeit im Sinne von Fleischlichkeit ist dabei bedeutend älter.³²⁸

Während sie bei Hugo von Sankt Viktor auf die exzeptionelle, sündenfreie Geburt Christi und auf die Erneuerung des Menschen durch Christus und sein Fleisch bezogen wird, dient der Stillvorgang in den *Confessiones* des Augustinus dazu, die Fleischlichkeit und damit die Sündhaftigkeit des späteren Bekenners zu akzentuieren. Das Augustinus-Ich der *Confessiones* spricht zu Beginn des ersten Buches über die Dinge, an welche es sich zwar nicht erinnert, die es jedoch als Wahrscheinlichkeitswissen anneh-

327 Hervorhebungen durch Kursivierung entsprechend dem zitierten Text, Unterstreichungen von mir; F. D. S. – Übers. (F. D. S.): „*Honig und Milch ist unter deiner Zunge. Was ist Milch und Honig unter deiner Zunge?*“ Dies ist das Wort des Vaters unter deinem Fleisch. Warum also ‚unter der Zunge‘? Weil Wort, deshalb unter der Zunge. *Honig und Milch unter deiner Zunge*: nicht auf der Zunge, sondern unter der Zunge, weil das Wort verborgen ist, und deshalb *Honig und Milch unter deiner Zunge. Honig und Milch unter deiner Zunge*: unter deiner Zunge, unter deinem Fleisch; unter deiner Zunge, weil Wort; unter deiner Zunge, weil verborgen. Honig und Milch, Gott und Mensch. Der Honig ist die Gottheit, die Milch ist Menschheit. Der Honig kommt vom Tau des Himmels, weil die göttliche Natur über allem ist. Die Milch wird aus dem Fleisch herausgedrückt, weil die Menschheit nach unten hin angenommen ist, Fleisch vom Fleisch. Deshalb Milch, nicht Fleisch, unter deiner Zunge, weil Milch vom Fleisch nicht Fleisch ist, obwohl das Fleisch vom Fleisch ist und immer nur Fleisch ist: es ist jedoch nicht das erste Fleisch, sondern aus dem ersten Fleisch das neue Fleisch, vom alten Fleisch das neue Fleisch, vom Fleisch die läuternde Hostie Fleisch. Deshalb *Honig und Milch unter deiner Zunge*, weil in deinem Fleisch Gott Mensch ist und er unter deinem Fleisch Gott und Mensch, ein einiger Jesus Christus. *Deine Lippen sind eine tropfende Wabe; Milch und Honig ist unter deiner Zunge.*“). – Vgl. die Ausführungen der Herausgeberin: L'œuvre de Hugues de Saint-Victor 2. Super Canticum Mariae. Pro Assumptione Virginis. De beatae Mariae virginitate. Egredietur virga, Maria porta. Eingeleitet, übers. und hrsg. von Bernadette Jollès. Turnhout 2000, S. 106: „*Mel et lac sub lingua tua*, ce sera donc le Verbe incarné, Dieu et homme, caché sous la chair de la Vierge. Le triomphe et la suprématie de Marie sur toutes les autres créatures sont signifiés par le fin du verset 10: *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata.*“ – Die Übersetzung von Cant 4,10 lautet: „der Duft deiner Salben ist köstlicher | als alle Balsamdüfte“.

328 Vorläufer der Auffassung, die im Milchgeben ein Signum des Fleisches sehen, finden sich früh, so bspw. bei dem nach Augustinus allerdings kaum noch rezipierten Tertullian, in dessen *Ermahnung zur Keuschheit* (IX.5,41–43) es – Mt 24,19 zitierend – in Bezug auf den Jüngsten Tag heißt: *quo die vae illud super praegnantes et lactantes adimplebitur, id est maritos incontinentiae; de nuptiis enim uteri et ubera et infantes* (Übers. [Veit]: „An diesem Tag [= Jüngster Tag; F. D. S.] wird jenes ‚Wehe!‘ in Erfüllung gehen an den Schwangeren und Säugenden, also an den Eheleuten, die keine Enthaltsamkeit geübt haben, denn wegen der Heiraten kommt es zu Schwangerschaften, Milch spendenden Brüsten und Säuglingen.“). – Vgl. zudem Helmut Dworschak: Milch und Acker. Körperliche und sexuelle Aspekte der religiösen Erfahrung. Am Beispiel der Bußdidaxe des Strickers. Bern et al. 2003 (Deutsche Literatur von ihren Anfängen bis 1700–40).

men muss und aus Erzählungen der „Eltern seines Fleisches“ gehört hat (*audivi a parentibus carnis meae*).³²⁹

Exceperunt ergo me consolationes lactis humani, nec mater mea vel nutrices meae sibi ubera implebant, sed tu mihi per eas dabas alimentum infantiae secundum institutionem tuam et divitias usque ad fundum rerum dispositas. [...] ex te quippe bona omnia, deus, et ex deo meo salus mihi universa. Quod animadverti postmodum clamante te mihi per haec ipsa, quae tribuisti intus et foris. Nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius. (Augustinus: *Confessiones* I.6.7)³³⁰

Die Vorsorge Gottes, welche sich für Augustinus in dem Umstand offenbart, dass die natürliche Ordnung der Schöpfung durch den Schöpfer so eingerichtet ist, dass sich die Mütter und Ammen ‚nicht selbst die Brüste füllen‘ müssen, hat ein Analogon in Herzeloyses Reflexion über ihre Muttermilch. Diese, so sagt Herzeloys, kündige das Kind an, welchem sie vorausgeschickt werde, womit sie auf die Einrichtung der Weltordnung und die Fleischlichkeit des ungeborenen Kindes verweist:

alsus sprach diu wise
 ‚du bist kaste eins Kindes spise:
 di hât ez vor im her gesant,
 sît ichz lebende im libe vant.‘
 (Pz 110,29–111,2)

Und auch der Abschied des von Karthago nach Rom aufbrechenden Sohnes, welcher in den *Confessiones* breit inszeniert ist, wird bei Augustinus zum Anlass, über die Mutter-Kind-Bindung als Erbe Evas zu reflektieren: *flebat et eiulabat atque illis cruciatibus arguebatur in ea reliquarium Evae, cum gemitu quaerens quod cum gemitu pepererat* (Augustinus: *Confessiones* V.8.15; Übers. [Flasch, Mojsisch]: „[Sie] weinte und jammerte

³²⁹ Durch die wiederholte Bezeichnung der Mutter als „Mutter meines Fleisches“ (vgl. Augustinus: *Confessiones* I.11.17 u. II.3.8) wird die Differenz zwischen der gottgegebenen *mens*, mit der Augustinus Gott zu denken in der Lage ist, und dem Fleisch, das ihn im Irdischen zurückhält, betont. Auf dieselbe Spaltung referiert Hugo von Sankt Viktor, wenn er das Fleisch Christi aus Maria stammen lässt, es jedoch zugleich – durch die Gnade Gottes – erneuert, um es Gottes würdig zu machen. Der *Anticlaudianus* inszeniert – sofern man denn eine christologische Lektüre überhaupt akzeptiert und in Betracht zieht – dieselbe Spaltung, insofern die Seele des „neuen Menschen“ als einziges Element direkt von Gott neu geschaffen wird. Während das Fleisch im Rahmen der Naturordnung entsteht, greift Gott hier, um Sohn zu werden, ein einziges weiteres Mal in die natürlichen Abläufe ein; vgl. hierzu Kap. IV.2.2.2.

³³⁰ Übers. (Flasch, Mojsisch): „So empfing mich also das Wohlbehagen der Mutterbrust [*consolationes lactis humani*, wörtlich: „Tröstungen der menschlichen Milch“; F. D. S.]. Meine Mutter und meine Ammen füllten sich nicht von selbst die Brüste, sondern du warst es, der mir durch sie die Nahrung des Säuglings gab, wie es deiner Weltordnung entspricht und der bis ins letzte reichenden Verteilung deiner Schätze. [...] Denn alles Gute stammt von dir, Gott, und aus meinem Gott kommt mir alles Heil. Begriffen habe ich das erst später – als du es mir zuriefst durch all die Dinge hindurch, die du innen und außen verschenkst. Denn damals konnte ich nichts als saugen und wohligh ausruhen. Auch weinen konnte ich, wenn meinem Fleisch etwas nicht behagte, aber sonst nichts.“

[...], und in diesen ihren Qualen trat die Hinterlassenschaft Evas zutage, die unter Seufzen das suchen musste, was sie unter Seufzen geboren hatte.“). Hier wie auch im für Herzloyde tödlichen Abschied Parzivals von seiner Mutter, dessen Schmerz die beinahe tödliche Geburt verdoppelt, wird ein fleischlicher Mensch geschildert; in den *Confessiones*, um die maximale Fleischlichkeit und die maximale *conversio* des Augustinus zu betonen, im *Parzival*, um den Sohn als Menschen vorzuführen, der als Fleischesmensch durch die Welt des Fleisches irrt. Wie das Augustinus-Ich wird also auch Parzival als Prototyp des fleischlichen Menschen, als Fleisch, geboren aus Fleisch, inszeniert, von dem zudem beständig betont wird, dass er die ‚Frucht einer Mutter‘ sei.³³¹ So sagt der Erzähler, als Parzival das erste Mal vor der Tafelrunde erscheint: *gehêrret noch gefriuwet / wart nie minneclîcher fruht* (Pz 148,24), und diese und ähnliche Formeln (‚Frucht sein‘; ‚von einer Frau geboren sein‘; ‚gesäugt worden sein‘) wiederholen sich durch den ganzen Text hindurch in großer Zahl, häufig in Verbindung zu Parzivals Schönheit.³³² Trevrizent

331 Man denke an die Fügung *fructus ventris* (Lk 1,42), die in das ‚Ave Maria‘ eingegangen ist. – Es ist wiederum der pilgernde graue Ritter, Kahanîs, der auf Parzivals Auskunft, *ich diende eim der heizet got* (Pz 447,25), entgegnet: *meint ir got den diu magt gebar?* [...]‘ (Pz 448,2) und damit dem vielfachen Sprechen von fleischlicher Geburt (vgl. die folgende Anm.) die Exzeptionalität der Jungfrauengeburt entgegensetzt. – Auch bei Augustinus: De vera religione XI.22.62, findet sich das Sprechen von der „Frucht des Körpers“: *Corpus ergo magis subiacet morti et ideo vicinius est nihilo; quapropter vita, quae fructu corporis delectata negligit deum, inclinatur ad nihilum, et ista est nequitia* (Hervorh. hier u. i. d. Übers. von mir, F. D. S.; Übers. [Thimme]: „Der Leib unterliegt also dem Tode mehr und ist dem Nichts demzufolge benachbarter. Deswegen neigt sich ein Leben, welches an der Frucht des Leibes Geschmack findet und Gott vernachlässigt, dem Nichts zu. Das aber ist Nichtigkeit.“).

332 Das ‚Geborensein‘ wird zu einer stehenden Wendung im *Parzival*, die hier – im Gegensatz zu anderen Texten, auch bspw. zum *Willehalm* – mit auffällender Häufung begegnet. So hat hier zuvor Ither das Geborensein Parzivals betont: *gêret sî dîn süezer lîp: / dich brâht zer werlde ein reine wîp. / wol der muoter diu dich bar! / ine gesach nie lîp sô wol gevar.*‘ (Pz 146, 5–8). Am Hof des Gurnemanz bezeichnet ein Ritter Parzival als *werdeclîche fruht* (Pz 164,12). Als er mit einer Hermelindecke zugedeckt werden soll, wird diese *über sîn blôzen lîp* gedeckt und wiederum betont: *sô werde fruht gebar nie wîp* (Pz 166,15 f.). Und auch bei der Einkleidung nach dem Bad, bei dem Parzivals Schönheit das Verlangen der jungen Damen auslöst, seine Genitalien zu sehen (vgl. Pz 167,27–29), wird von allen Rittern seine Schönheit gepriesen, was schließlich auf die Betonung seines Geborenseins zuläuft: *der ritter ieslîcher sprach, / sine gesæhen nie sô schœnen lîp. / mit triwen lobten si daz wîp, / diu gap der werlde alsölhe fruht* (Pz 168,24–7). Als Parzival neben Condwîr âmûrs sitzt und deren Schönheit über Jeschûte, Enîte, Cunnewâre und Isalde gehoben wird, da wird auch diese unter die Perspektive des Geborenseins einbezogen, wenn es über die beiden heißt: *ez wâren wol nütziu wîp, / die disiû zwei gebâren, / diu dâ bî ein ander wâren* (Pz 187,24–26). Der von Parzival bezwungene Orilus berichtet, dass *der kûenste man / den muoter ie zer werlt gewan* (Pz 276,19 f.) sich als Roter Ritter bezeichne. Wenn Parzival über den Blutstropfen in Minneversunkenheit verharrt und Gawan zu ihm reitet, so wird dieser Minnewahn ausdrücklich mit seinem Geborensein und seinen Eltern in Verbindung gebracht und als von Generation zu Generation weitergereichtes Erbe charakterisiert, hinter dem sich das Prinzip der fleischlichen Prokreation im postlapsalen Diesseits verbergen mag: *dâ tet frou minne ir ellen schîn / an dem den Herzloyde bar. / ungezaltiu sippe in gar / schiet von den wîtzen sîne, / unde ûf gerbete pîne / von vater und von muoter art* (Pz 300,14–19). Als Parzival erneut im Kreis der Tafelrunde am Plimizœl sitzt, da sagt der Erzähler: *an disem ringe niemen saz, / der muoter brust ie gesouc, / des werdekeit sô lützel trouc* (Pz 311,10–12).

identifiziert später den mit Lucifer beginnenden Sündenfall der Ureltern Adam und Eva als Ursache für das prokreative Prinzip der fleischlichen Fortpflanzung mit den Worten:

got worhte üz der erden
 Adâmen den werden:
 von Adâms verhe er Even brach,
 diu uns gap an daz ungemach,
 dazs ir schepfære überhôrte
 unt unser freude stôrte.
 von in zwein kom gebürte frucht[.]
 (Pz 463,18–23)³³³

Nach der Karfreitagsbegenung verabschiedet sich Parzival vom grauen Ritter Kahanîs und dessen Familie und es heißt: *hîn rîtet Herzeloÿde frucht* (Pz 451,3), woraufhin Parzival das erste Mal der Allmacht des Schöpfergottes gedenkt (vgl. Pz 451,8–12). – Auch für andere Figuren wird immer wieder der Zusammenhang zu Mutterschaft hergestellt. Als Clamidê sich Cunnewâre überantworten muss, klagt er sein Los: *ich hân sô wirdic her verlorn, / daz muoter nie gebôt ir brust / dem der erkante hôher flust* (Pz 219, 16–18). Parzival selbst berichtet Sigune von seiner Eheschließung mit Condwîr âmûrs und von ihrer Schönheit, indem er schon von der Mutter als ‚menschliche Frucht‘ spricht, von der nie Schöneres geboren worden sei: *ûf erde nie sô schœner lîp / wart geborn von menneschlicher frucht* (Pz 441,8 f.). Trevrizent wiederum identifiziert Parzival die Familie des grauen Ritters Kahanîs mit den Worten: *‚[...] nie kiuscher frucht von lîbe / wart geborn dan sîn selbes kint, / diu iu dâ widergangen sint* (Pz 457,16–18). Die Liste ließe sich verlängern.

333 Und auch die Erde, die vor dem Brudermord Kains an Abel noch ‚Jungfrau‘ war, ist eine fruchtgebende Mutter: *diu erde Adâmes muoter was: / von erden frucht Adâm genas* (Pz 464,11 f.). – Es existieren – bspw. mit dem *Periphyseon* (IV,10) des Johannes Scotus Eriugena – theologische Traditionen, welche die Körper- und Fleischwerdung des Menschen *selbst* als Folge des Sündenfalls auffassen. Nach Johannes Scotus ist der – nicht-körperliche – Mensch bereits im Genesis-Vers des *fiat lux* enthalten. Die *lux* umfasse sowohl die Menge der Engel als auch den unkörperlichen Menschen, welcher dann mit der Scheidung von Licht und Finsternis bereits gefallen sei. Den Genesis-Text des Sechstageswerks unterwirft Eriugena einer radikalen Allegorese, in welcher der Literalsinn sich vollständig auflöst. Die Erschaffung des menschlichen Körpers ganz am Ende des Sechstageswerks bedeutet in dieser Lektüre seine innere Verbundenheit mit der Immanenz, insofern er als Mikrokosmos den Makrokosmos umfasst und beschließt. Der Mensch ist in dieser Auffassung „unter die Theile der Welt verteilt worden“ und insofern ist Fleischlichkeit der geschöpflichen Welt ähnlich (Johannes Scotus Eriugena: *Über die Einteilung der Natur*, Bd. 2, S. 65). Diese Auffassung ist – mit Kurt Flasch: *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*. 2. Aufl. München 2015, S. 41 – ein Gegenentwurf zu der weiter verbreiteten Allegorese Augustins, die den allegorischen Sinn der Genesis unter gleichzeitiger Beibehaltung des Literalsinns entwickelt. Die radikal allegorische Auslegung des Eriugena erscheint als Erbe der „östlichen Tradition“: „Diese Denkart wurde im Westen nie herrschend; sie war in der Auseinandersetzung um Origenes längst als häresieverdächtig zurückgewiesen; 1210 wurde sie kirchenamtlich verboten“ (ebd.). Vgl. zu Johannes Scotus Eriugena aus germanistischer Sicht jüngst etwa Bleumer, *Paradies und Topos*, S. 87 f.; vgl. zudem Flasch, *Das philosophische Denken*, S. 184–192. – Die Nähe des Menschen zur Erschaffung des (nicht-körperlichen) Lichtes ist gleichwohl in Augustins *De genesi ad litteram* (III.20.31 f.) schon sehr ähnlich vorgebildet.

Es ist besonders der leuchtend rote Mund Parzivals, der immer wieder exponiert wird, sowie sein strahlender, Anziehung auslösender, noch ‚bartlos‘-junger Körper,³³⁴ der unter der Rüstung beim Entkleiden und im Bade zum Vorschein kommt und – wie auch der Körper in der poetorhetorischen *descriptio membrorum* – in letzter Konsequenz auf sein Genital verweist. Im Kontext jener Episode, in der Parzival am Hofe des Gurnemanz entkleidet und von *juncfrowen* gebadet wird, fällt mehrfach in kurzer Folge die Formulierung, dass Parzival eine unvergleichliche Leibesfrucht sei (Pz 164,12; 166,16; 168,27), es werden sein Strahlen (Pz 167,18 f.), seine Beine (Pz 168,7) und die Röte seines Mundes (Pz 168,20) als Elemente seiner Schönheit thematisiert, in deren Kontext freilich die jungen Damen *gerne heten gesehn, / ob im dort unde iht wære geschehn* (Pz 167,27 f.). Als Parzival sich ein anderes Mal wäscht, wird wiederum auf seine helle Haut und seinen roten Mund verwiesen: *mit urloube er sich dô twuoc | den râm von im: der junge truoc | bî rôtem munde liehtes vel* (Pz 306,21–23).

Parzival erhält darüberhinaus eine kurze *descriptio superficialis*, die Mund, Haut, Kinn und Wangen umfasst, um Parzival als Ursache für weibliches Liebesverlangen darzustellen:

als mir diu âventiure maz,
 an diesem ringe nieman saz,
 der muoter brust ie gesouc,
 des werdekeit so lützel trouc.
 wan kraft mit jugende wol gevar
 der Wâleis mit im brâhte dar.
 swer in ze rehte wolde spehn,
 sô hât sich manec frouwe ersehn
 in trüeberm glase dan wær sîn munt,
 ich tuon iu vonne velle kunt,
 an dem kinne und an den wangen:
 sîn varwe zeiner zangen
 wær guot: si möhte stæte haben,
 diu den zwîvel wol hin dan kan schabn.
 ich meine wîp die wenkent
 und ir vriuntschaft überdenkent.
 sîn glast was wîbes stæte ein bant:
 ir zwîvel gar gein im verswant.
 ir sehen in mit triwe enpfienç:
 durch die ougen in ihr herze er gienc.
 (Pz 311,9–28)

³³⁴ Zur Bartlosigkeit vgl. etwa Pz 307,7. – Es sei daran erinnert, dass gerade die noch jugendlich-androgyne Schönheit in der *Ars versificatoria* des Matthäus von Vendôme von dem Gebot ausgenommen wird, männliche Figuren nicht stark körperlich zu beschreiben (vgl. hierzu Kap. IV.1.1, S. 295) und das entsprechend etwa im *Flore*-Roman der Protagonist, der eine umfangreiche *descriptio membrorum* erhält, im Bett für ein Mädchen gehalten wird, weil er noch so jung ist.

Es führt aber diese *descriptio*, die die prototypische poetorhetorische *conclusio* der Liebeserregung noch andeutet, gerade nicht zu einer Handlungssequenz, die etwa Beischlaf oder Zeugung beinhaltet, sondern sie geht unmittelbar dem Erscheinen der Cundrî voraus, welche ihm nicht nur sein Versagen auf Munsalvæsche vorwirft, sondern auch Parzivals Schönheit negativ qualifiziert:

ich wil ûf iwerem houbte swern,
gît mir iemen des den eit,
daz grœzer valsch nie wart bereit
necheinem alsô schœnem man.
(Pz 316,16–19)³³⁵

Dem roten Mund, der geradezu zum Signum Parzivals selbst wird, begegnet dieser zunächst an der schlafenden Jeschûte,³³⁶ wo er wiederum im Zusammenhang mit der Gewalt der *minne* in Verbindung gebracht ist und eine *descriptio membrorum* einleitet:³³⁷

si truoc der minne wâfen,
einen munt durchliuhtic rôt,
und gerndes ritters herzen nôt.
innen des diu frouwe slief,
der munt ir von einander lief:
der truoc der minne hitze fiur.
(Pz 130,4–9)

Die körperlichen Merkmale von Parzivals Schönheit begegnen also zunächst als Elemente weiblicher, lustauslösender Schönheit. Während in der Forschung oftmals argumentiert worden ist, dass das Schönheitsideal von Männern und Frauen sich prinzipiell

335 Auch Parzivals Schönheit scheint also mit einer ethischen Erwartungshaltung verknüpft und wird mithin zu seiner ‚Aufgabe‘, so wie auch diejenige des Protagonisten im Prosa-*Lancelot* es ist; vgl. hierzu Kap. III.5, S. 267, Anm. 475.

336 Vgl. zu Röte und Weiblichkeit in der in Rede stehenden Passage Brüggen, Farben der Frauen, bes. S. 218–225, sowie erneut dies., ir munt was rôt.

337 Brüggen, ir munt waz rôt, S. 394–396, hat im Sinne eines Formbewusstseins für die *descriptio membrorum* als kohärente „Passage“ darauf hingewiesen, dass der gegen den Prätext Chrêtiens neu eingeführten Beschreibung der Jeschûte eine erhöhte Signifikanz zugeschrieben werden müsse, weil sie „die längste Beschreibung einer Frau“ (ebd., S. 395) im *Parzival* sei. Dieses Argument ist m. E. unberührt von der hier ausgeführten These, dass es – im Sinne der Poetorhetoriken, besonders der *Ars versificatoria* des Matthäus – neben der ‚Faral’schen Normalform‘ der Schönheitsbeschreibung weitere, kleinere Formen der *descriptio* gibt; vgl. Kap. IV.1.1. Es ließe sich argumentieren, dass etwa die Figur Parzival deswegen keine distinkte, großformatige *descriptio membrorum* benötigt, weil sie konstant deskriptive Kleinformen (Epitheta usw.) zugeschrieben erhält und die Parzival-Handlung so ohnehin zu einer deskriptiven Großform gerät. Im Sinne der in Kap. IV.1.2 ausgeführten Ausrichtung der *descriptio membrorum* auf die Erregung von ‚Lust‘ erhält freilich die Jeschûte-*descriptio* eine besondere Perspektive. – Brüggens Argument geht letztlich auf Hahn, Parzivals Schönheit (1977), S. 205 f., zurück, die schreibt, „daß bei Wolfram die *descriptio* körperlicher Schönheit nach den Regeln der Poetik fast ganz zurücktritt“, womit zugleich eben eine ‚Normalform‘ der *descriptio* impliziert wird.

gleiche,³³⁸ soll hier indessen plausibilisiert werden, dass Schönheit, auch wenn sie für männliche Figuren erzählt wird, prinzipiell weiblich markiert und deshalb über weibliche Attribute elaboriert ist.³³⁹ Und auch das Strahlen Parzivals, der noch heller leuchtet als die *juncfrowen*, deren Glanz den Raum erleuchtet, als sie ihn baden (vgl. Pz 167,16–19), ist nicht zuletzt das Strahlen der Herzeloyde, die *den schîn [gap], | wærm erloschen gar die kerzen sîn, | dâ wær doch lieht von ir genuoc* (Pz 84,13–15).

Der Hinweis auf sein Genital,³⁴⁰ auf die Milch der Mutter, auf ihre schmerzhaftes Niederkunft und die schmerzliche Mutterliebe sowie die auffallend betonte Schönheit des *iuvenis* Parzival akzentuieren, dass mit Parzival, der schönsten ‚Frucht‘, die jemals eine Mutter gebar, ein prototypischer *homo carnalis* entworfen wird.³⁴¹

338 Einflussreich etwa schon bei Huber, Licht und Schönheit, S. 55, der argumentiert, „daß Wolfram nicht realistisch abbildet, sondern idealtypisch darstellt. Die Vorstellung eines idealen Typus ist sogar so stark, dass er für Frauen und Männer verbindlich ist.“

339 Es sei am Rande darauf verweisen, dass das Sprachinventar der mhd. *descriptions* keine geschlechtlich differenzierenden Ausdrücke für Schönheitsattribute kennt. Ein Vokabular, das sich etwa auf die Muskulatur bezieht, wie sie sowohl in einem antiken wie auch modernen Männlichkeitsideal zentral sind, scheint nicht vorhanden zu sein. Über die hier nur genannte *kraft* Parzivals (Pz 311,13) oder etwa die ‚starken Gliedmaßen‘, die Gâwân in seiner Selbstbeschreibung nennt (Pz 366,21: *ich hân harnasch und starke lide*), sowie eventuell den Hinweis auf Parzivals Beine (Pz 168,7: *Avoy wie stuonden sîniu bein!*) geht die spezifische Beschreibung des körperlich im Kampf geübten Ritters nicht hinaus. Es wäre die Frage zu stellen, ob dieses ‚Schweigen‘ darauf hindeutet, dass eine spezifisch ‚männliche‘ Schönheit im mhd. Diskurs gar nicht gedacht werden kann, sondern auch männliche Schönheit *per se* als weibliche entwickelt wird, die entsprechend über ‚weibliche‘ Attribute, wie den roten Mund, gekennzeichnet wird. Die Vorstellung Hubers, Licht und Schönheit, S. 56, dass aufgrund starker Idealisierung für Frauen und Männer gleichermaßen nur ein verbindlicher Typus der Beschreibung ausgebildet worden sei, teile ich in ihrer Pauschalität daher nicht.

340 Schultz, Courtly Love, S. 4 f., hat bestritten, dass es sich bei den ‚männlichen Gliedern‘, an denen Parzival liebkost wird (*er muose vil getriutet sîn, | do er hete manlîchiu lit*; Pz 112,26 f.) um Parzivals Genitalien handelt. Er argumentiert, dass der Plural – *manlîchiu lit* – bedeuten müsse, dass es sich hier um Parzivals Gliedmaßen handele, da der Penis – das *visellîn* (Pz 112,25) – notwendig im Singular stehen müsse. Zwar sind mhd. Wörter für den Penis im Singular, gerade jedoch für das lateinische Lehnwort *lit* übersieht Schultz, dass in der lateinischen Tradition das mehrteilige Geschlechtsorgan, bestehend aus Penis und Hoden, im Plural, als *membra*, adressiert wird. Vgl. hierzu beispielsweise schon die Diskussion der *membra genitalia* bei Augustinus, De civitate Dei, XIV.24. Auch in der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris begegnet die ‚Pluralisierung‘ des männlichen Genitals, wenn dort von den Hoden als Zwillings-Genii die Rede ist (vgl. Kap. IV.3, S. 442).

341 Noch in Konrads von Würzburg *Der Welt Lohn* wird die personifizierte Welt als Frau von immenser Schönheit dargestellt, die so schön ist, dass eine schönere *von wîbes brüsten nie geslouf* (V. 71); vgl. hierzu im Folgenden Kap. VI.1.4.

V.4.2 Heidentum im *Parzival*: Parzival tauft sein schönes Selbst

„He will baptize me,
 He will hold me in his arms,
 And he will baptize me
 Right in front of everyone,
 And it will set me free
 When he looks into my eyes,
 And he sees just how much
 I love being baptized.“
 (Trey Parker/Matt Stone: *The Book of Mormon*)

Die Forschung hat in der Taufe des Feirefiz einen Anteil gefunden, den sie ‚anstößig‘ oder zumindest ‚unernst‘ finden musste, weshalb man die Szene auch als „Taufburleske“ benannt hat.³⁴² Man hat immer wieder darauf hingewiesen, dass der Antrieb, aus welchem sich Feirefiz taufen lässt, nicht der richtige sei. Der Antrieb ist hier das, was die lateinische Tradition als *amor carnalis* auffassen würde und was auch der Text selbst – *sine nomine* – auf vielfältige Art und Weise problematisiert.³⁴³ Zugrunde liegt die erstaunliche Fähigkeit des Körperlichen, über Umwege das Richtige zu ermöglichen. Feirefiz wird über seine Körperlichkeit markiert, insofern er als heidnischer Minneritter inszeniert wird. Nicht nur wird seine reiche Ausstattung auf die heidnische Königin Secundille und

342 Vgl. Joachim Bumke: Parzival und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin. Der offene Schluß des *Parzival* von Wolfram von Eschenbach. In: DVjs 65 (1991), S. 236–264, S. 244. Erneut ders., Wolfram von Eschenbach, S. 121, wo Feirefiz ein „Zustand komischer Liebesraserei“ attestiert wird: „Dabei wird das religiöse Motiv – Feirefiz soll sich taufen lassen – dem Liebeswunsch des Heiden so auffällig untergeordnet, daß die Taufe selbst wie eine Burleske wirkt.“ Auch Fritz-Peter Knapp: Von Gottes und der Menschen Wirklichkeit. Wolframs fromme Welterzählung *Parzival*. In DVjs 70 (1996), S. 351–368, hier S. 361 f., wundert sich, dass nach all den *minne*-bedingten Katastrophen, die der Text erzählt, nun die „irdische Liebe“ die Lösung bringt. Er zitiert wiederum Bertau, Über Literaturgeschichte, S. 68, der vom „unernsten Ernst der geradezu betrunkenen Opernhaftigkeit des Schlusses“ und von der „Komik bei der Bewerkstelligung der Taufe des Heidenbruders“ (ebd., S. 69) gesprochen hat.

343 Der Unterschied wird als *amor carnalis* in die Begrifflichkeit von *rehter* und *unrehter minne* umgemünzt, welche in der Volkssprache insgesamt freilich nicht terminologisch trennscharf ist. Der *Parzival* setzt programmatisch verschiedene Formen der *minne* gegeneinander, welche sich in Hinblick darauf unterscheiden, ob es zum Vollzug des Beischlafs kommt. Am einen Ende des Spektrums wären Sigunes jungfräuliche Ehe und inklusenhafte Witwenschaft und Parzivals demonstrativ durchgeführte, gleichwohl zufällige, nicht errungene Jungfräulichkeit sowie weiterhin seine abstinente Ehe anzusetzen, während am anderen Ende des Spektrums Clinschors heidnisches Minne-Prinzip steht, das jedoch zu seiner Kastration geführt hat, wie auch ein ‚fleischliches‘ Vergehen Anfortas an seinem Fleisch, genauer seinem Genital, verletzt hat. Dazwischen stünde etwa Gawan, dessen Begehren für die Schönheit Orgelüses geradezu schemagerecht zu ihrem Genital führt, welches die ‚Medizin‘ ist, die Gawans Leiden lindern kann (vgl. *Parzival* 643,9–644,1). Gawan, der ja zugleich ein *alter Parzival* ist, ist hier auch ein *alter Anfortas*, denn dieser hat ja seine Wunde im Fleisch als Folge des Dienstes um Orgelüse erlitten. Zu Sigune vgl. etwa Rippl, Erbaulicher Verfall.

die vielen anderen Damen, in deren Dienst er steht, zurückgeführt,³⁴⁴ sondern auch seine Taufe und damit sein Zugang zum Gral wird als Effekt seiner *minne* zur Gralsträgerin, Repanse de Schoye, inszeniert.³⁴⁵

Dies ist von besonderem Interesse, da der Text Feirefiz nicht zuletzt als Selbstanteil des so massiv über seine körperliche Schönheit markierten Parzival inszeniert und das Narrativ vom in die ‚heidenschaft‘ exilierten und als Anderes in die Christenheit zurückkehrenden Eigenen auf der erzählten Ebene des Kollektivs zugleich mit einer Dimension überschreibt, die auf die Subjektbildung des Einzelnen abhebt.³⁴⁶ Die feste Raumordnung, die Heidenschaft und Christenheit trennt, kollabiert auf metaphorischer Ebene, insofern die Christen sich frei in den Raum der Heiden hineinbewegen, sich Heiden am Artushof aufhalten, umstandslos die Sprachen der jeweils anderen beherrschen und sich höfische Pracht über heidnische Luxusgüter artikuliert.³⁴⁷ Die Vermischung der Bereiche geschieht eben nicht erst in dem Moment, als Feirefiz mit seinem Heer in diese Welt eindringt, sondern das ‚Diesseits‘ und das ‚Jenseits des Meeres‘ (Thomasîn)³⁴⁸ sind im *Parzival* immer schon überblendet. Insofern „Parzival in Feirefiz ein Stück seiner eigenen Identität gefunden hat“,³⁴⁹ wie Bumke schreibt, vollzieht sich in ‚Bruderkampf‘ und Taufe zugleich der entscheidende Umschlag in Parzivals Weg.³⁵⁰

Zu Beginn des Kampfes zwischen Parzival und Feirefiz, beim Übergang des XIV. Buches zum XV., mehren sich im Text die Anzeichen dafür, dass das Folgende als eine Psychomachie aufgefasst werden kann.³⁵¹ Mit dem Beginn eines neuen Tages bei Parzivals Abreise (Pz 733,30) ergreift der Erzähler das Wort (Pz 734,1–735,4) und kündigt an,

³⁴⁴ Vgl. Pz 736,1–24.

³⁴⁵ Vgl. Pz 809,1–814,10.

³⁴⁶ Vgl. Kap. V.3.1 u. V.3.2.

³⁴⁷ Vgl. etwa Janfüse, die Heidin, am Artushof: Pz 327,21; höfische Kleiderpracht heidnischer Herkunft am Hofe Lypypauts: Pz 374,25–275,15; die Dame, die mit *Malcrêature* *heidensch* sprechen kann: Pz 529, 17–20. Mireille Schnyder: Heidnisches Können in christlicher Kunst. In: Literarische Säkularisierung im Mittelalter. Hrsg. von Susanne Köbele, Bruno Quast. Berlin 2014 (LTG 4), S. 150–173, hier S. 163, hat hinsichtlich der Gralsszene darauf hingewiesen, dass selbst die „kostbaren Gegenstände und Materialien, die rundherum aufgefahren werden, [...] alle eine fremde, heidnische Herkunft“ haben und der Gral so mithin eine heidnische ‚Rahmung‘ durch Immanentes erhält.

³⁴⁸ Vgl. V.3.2.2, S. 562, inkl. Anm. 287.

³⁴⁹ Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 116.

³⁵⁰ In jüngerer Zeit hat vor allem Christiane Ackermann, Spannungsfeld von Ich und Körper, hier S. 196–206, die Perspektive stark gemacht, dass Parzivals Weg zu seinem Wiedersehen mit Condwîr âmûrs „über das Erfahren der eigenen Defizienz und der eigenen Fremdheit“ (ebd., S. 198) führt. Ackermann konstatiert, dass „Identität, wie Parzivals Weg zeigt, mit einer Form der Entfremdung einher“ gehe (ebd., S. 200). Diese Perspektive soll hier unter einem verschobenen Frageinteresse weiterverfolgt werden. – Mit dem Kampf zwischen Parzival und Feirefiz hat sich schon etwa Carl Wesle: Zu Wolframs *Parzival*. In: PBB 72 (1950), S. 1–38, hier S. 1–15, befasst.

³⁵¹ Die Forschung hat schon früh das symbolische Potential des Kampfes zwischen Parzival und Feirefiz gesehen und Wesle, Zu Wolframs *Parzival*, S. 2 f., hat versucht strukturelle Parallelen zum Kampf zwischen Erec und Mabonagrîn in Hartmanns von Aue *Erec* plausibel zu machen, indem er „eine ganze Menge von Übereinstimmungen in Hauptzügen und Beiwerk“ auflistet. Wenn man vielleicht auch so-

dass Parzival nun gegen einen *vogt ob allem strîte* antreten müsse, der *ein heidenischer man* sei, *der toufes künde nie gewan* (Pz 734,30–735,4). Die nachfolgende Kampfepisode wird programmatisch als Auflösung inszeniert.³⁵² Der Kampf wird der entscheidende, der alles bislang Erzählte übertreffende sein (Pz 734,17: *ich sage alrêst sîn arbeit*). Für diesen Kampf wird Parzivals Schicksal seinem Herzen anbefohlen:

nu bevilh ich sîn gelücke
sîm herze, der sælden stücke,
dâ diu vrâvel bî der kiusche lac,
wand ez nie zageheit gepflac.
daz müeze im vestenunge gebn,
daz er behalde nu sin lebn[.]
(Pz 734,23–28)

Aber nicht nur gibt das Herz Parzivals die Stärkung, die er benötigt, um im Kampf gegen den ungetauften Heiden zu bestehen, sondern der Charakter der Psychomachie wird auch durch die metaphorische Spaltung Parzivals in ‚sich selbst und seinen hohen Mut‘ explizit gemacht (Pz 737,13–15: *Parzivâl reit niht eine: / dâ was mit im gemeine / er selbe und ouch sîn hôher muot.*). Der Zustand, in welchem Parzival sich selbst ‚selbander‘ ist, erhält sein Komplement in der ‚Identität‘ der Brüder:

ieweder des andern herze truoc:
ir vremde was heinlich genuoc.
nune mac ich disen heiden
vom getouften niht gescheiden,
sine wellen haz erzeugen.
(Pz 738,9–13)³⁵³

Feirefiz erhält als heidnischer Anteil Parzivals seine Disktinktion erst in Parzivals Versuch, gegen ihn zu kämpfen. Das anschließende Bild ist – wie stets bei naturkundlichem Wissen im *Parzival* – auf markante Art um seine allegorische Sinndimension verkürzt:

den lewen sîn muoter tât gebirt:
von sîns vater galme er lebendec wirt.
dise zwêne wârn ûz krache erborn,
von maneger tjost ûz prîse erkorn[.]
(Pz 738,19–22)

weit nicht gehen mag, hier eine Abhängigkeit des *Parzival* vom *Erec* im engeren Sinne zu postulieren, so kann doch argumentiert werden, dass der symbolische Schlusskampf in der zeitgenössischen mittelhochdeutschen Literatur verfügbar war.

352 Pz 734,1–9: *Vil liute des hât verdrozzen, / den diz mæx was vor beslozzen: / genuoge kundenz nie ervam. / nu wil ich daz niht langer spam, / ich tuonz iu kunt mit rehter sage, / wande ich in dem munde trage / daz slôz dire âventiure, / wie der sîeze unt der gehiure / Anfortas wart wol gesunt.*

353 Das gängige Verständnis dieser Passage, das auch durch die Übersetzung Spiewoks in Reclams Universalbibliothek geprägt worden sei, kritisiert Brüggem, Belacâne, Feirefiz und die anderen, S. 683 f.

Das Bild vom Löwen nimmt – im Anschluss an die Allegorese des *Physiologus* – traditionell Bezug auf den Tod Christi und seine Auferstehung am dritten Tag durch den Willen Gottvaters.³⁵⁴ Hier wird der Kampf zwischen den beiden ununterscheidbaren Kämpfern also bereits mit dem Heilsgeschehen, nämlich dem Thema der Auferstehung, sowie der Technik der Allegorese verknüpft. Die beiden, die aus dem Lärm des nachfolgenden Kampfes geboren werden, sind also mithin als Auferstehende inszeniert.³⁵⁵ Ohne dass der Text die lateinischen Begriffe der Fleischlichkeit oder der geistigen Auferstehung aufnehmen würde, recurriert er doch erkennbar auf Wissensbestände dieser Tradition, welche die Kämpfe von Parzival/Feirefiz selbst als Ursache eines *erborn*-Werdens markieren, das über die geistliche Sinndimension des Löwen-Vergleiches mit der geistigen Auferstehung in Verbindung gebracht wird, die durch das Opfer Christi ermöglicht worden ist.³⁵⁶ Der

354 In der Forschung hat mit das naturkundlich-allegorische Wissen über den Löwen mit der Tradition des *Physiologus* in Verbindung gebracht; vgl. Nellmann, Kommentar, S. 757. Christoph Gerhardt: Wolframs Adlerbild ‚Willehalm‘ 189,2–24. In: ZfdA 99 (1970), S. 213–222, hier S. 218 f., hat eine entsprechende Stelle im *Willehalm* auf die über Isidor von Sevilla laufenden Tradition bezogen. Das Bild des Löwen ist dabei nicht einheitlich, insofern das Löwenjunge manchmal schläft (Isidor), manchmal tot ist (Physiologus), manchmal angehaucht (Physiologus), manchmal angebrüllt wird (Isidor). Demgegenüber wäre das Bild im *Parzival* und im *Willehalm* bereits eine Kombinationsform. Gerhardt, ebd., S. 222, hat versucht den *Physiologus* als Quelle für den Dichter Wolfram auszuschließen.

355 Den Einsatz als rein ‚weltliche Metapher‘, wie ihn etwa Gerhardt, Wolframs Adlerbild, S. 219, für den *Willehalm* veranschlagt, sehe ich nicht. Stattdessen möchte ich den Standpunkt vertreten, dass hier gezielt ein geistlicher Konnotationsbereich eröffnet wird.

356 Während die *Physiologus*-Tradition den Löwen direkt auf Christus bezieht, was sich nicht unmittelbar auf Parzival/Feirefiz übertragen ließe, findet sich schon bei Augustinus die Verbindung zwischen dem Heil der Christenheit/der Getauften und dem nach drei Tagen erwachten Löwen. Augustinus: De civitate Dei XVI.41, referiert auf das Wissen von den schlafenden Löwenjungen, ohne es noch einmal auszubuchstabieren, wie es der *Physiologus* tut. In dem in Rede stehenden Passus geht es um „das Christenvolk, in welchem der Gottesstaat auf Erden pilgert“ (Übers. v. Thimme; *populum Christianum, in quo Dei ciuitas peregrinatur in terris*), und die leibliche Abstammung Christi. Diese, so heißt es, stamme aus dem Stamme Judas, des Sohnes Jakobs, welcher auch Israel genannt werde. Im Segen Jakobs über seine Söhne nun ist eine Passage enthalten, die die Verbindung zwischen dem Stamme Juda und Christus über das Bild des schlafenden Löwenjungen nach Gen 49,9 f. vermittelt: „[...] Juda ist ein junger Löwe, aus dem Keime bist du aufgestiegen, mein Sohn. Zum Schlaf hast du dich gelegt wie ein Löwe und wie ein Jungleu; wer wird ihn wecken? Nie wird's fehlen an Fürsten aus Juda und Heerführern aus seinen Lenden, bis das eintritt, was ihm hinterlegt ist. [...]“ (Übers. von Thimme; ‚[...] *Catulus leonis Iuda; ex germinatione, fili mi, ascendisti; recumbens dormisti ut leo et ut catulus leonis; quis suscitabit eum? Non deficiet princeps ex Iuda et dux femoribus eius, donec ueniant quae reposita sunt ei* [...]‘) Wenig später heißt es: „Wenn hier vom Schlafenden die Rede ist, so ist das eine Voraussage des Todes Christi, und die Nennung des Löwen zeigt an, daß er nicht unfreiwillig starb, sondern Macht über den Tod besaß.“ (Übers. von Thimme; *ubi et mors Christi praedicta est uerbo dormitionis et non necessitas, sed potestas in morte nomine leonis*.) Wenn in *De civitate Dei* XVI.41 weiterhin die Passion Christi und sein Opfertod diskutiert werden, so wird dies auf die Gemeinschaft der Christen zurückgelenkt, insofern es die Getauften sind, die das Geheimnis des Blutes kennen und das Kleid Christi „nichts anderes als die Kirche“ (*quid est nisi ecclesia?*) bedeutet. Dieserart gehört das Bild vom schlafenden Löwen bei Augustinus also direkt in den Zusammen-

Kampf, um den es hier geht, wird so unter der Hand auch zu einem geistigen, eben zu einer Psychomachie.

Entsprechend kann auch eine Stelle, die in der Forschung traditionell auf das Thema der Genealogie bezogen wird, als direkte Ankündigung der metaphorischen Ebene verstanden werden:

man mac wol jehn, sus striten sie,
der se bēde nennen wil ze zwein.
si wārn doch bēde niht wan ein.
mîn bruodr und ich daz ist ein lîp,
als ist guot man unt des guot wîp.
(Pz 740,26–30)

Während die Forschung im ‚Ein-Leib-Sein‘ der Brüderbeziehung zumeist eine Akzentuierung genealogischer Aspekte veranschlagt hat, wird diese Identität der Brüder doch zugleich mit dem ‚Ein-Fleisch-Sein‘ der Ehe aufgeladen,³⁵⁷ an welches in der patristischen Traditionslinie eben auch die Lehre von *homo interior* und *exterior*, die Spaltung des Subjekts in seinen geistigen und fleischlichen Anteil gekoppelt ist. So ist also mit dem Bezug auf die Einheit von Mann und Frau in der Ehe wiederum eine ‚psychologische‘ Dimension eingespielt, die die genealogische überschreibt. Während auf der Ebene der *histoire* die verwandtschaftliche Einheit von Brüdern eine eigene Bedeutung haben mag, eröffnet sich auf der Ebene des *discours* zugleich die Möglichkeit, Parzival und Feirefiz tatsächlich als *niht wan ein* zu lesen.

Dieser Zusammenfall wird dadurch verstärkt, dass Feirefiz‘ Dienst für Secundille mit Parzivals *minne* zu Condwîr âmûrs überblendet wird, denn es findet sich in Hinblick auf Feirefiz zweimal dicht hintereinander die auffällige Formulierung, dass *minne* etwas *condwîert*:

durch der minne condwier
ecidemôn das reine tier
het im ze wâpen gegeben
in der genâde er wolde lebn,
diu künigîn Secundille[.]
(Pz 741,15–19)

hang einer Aussage zum Sakrament der Taufe, in den es auch im *Parzival* gestellt ist, insofern es hier zu Beginn der Feirefiz-Passage steht, die mit dessen Taufe schließt.

357 Auf diese Überblendung hat auch schon Cora Dietl: Isold und Feirefiz. Fremde Spiegelbilder der Helden. In: *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*. Hrsg. von Gisela Vollmann-Profe et al. Tübingen 2007, S. 167–177, hier S. 173, hingewiesen.

Zuvor heißt es:

diu minne condwierte
in sîn manlîch herze hôhen muot,
als si noch dem minne gernden tuot.
(Pz 736,6–8)³⁵⁸

In der Thematik des ‚hohen Mutes‘ nun findet nicht zuletzt eine Überblendung zu Parzival statt, der ja als *er selbe und ouch sîn hôher muot* (Pz 737,15) reitet und daher *nicht eine* (Pz 737,13), sondern eben sich selbst ‚selbander‘ ist. Im vielfältigen Spiel aus Aufspaltung der Parzival-Figur und Überblendung der Halbbrüder wird derart ein Verständnishorizont erzeugt, der den Bruderkampf und – partiell auch die anschließende Taufe – als Metapher transparent werden lässt.

Die folgende Taufe des Feirefiz ist insofern zugleich die Taufe Parzivals. Schon Walter Johannes Schröder hat darauf hingewiesen, dass Parzivals Taufe in seiner Kindheit nicht erzählt wird, und auf diese Art versucht, die Worte des Grauen Pilgers, Kahanîs, ernst zu nehmen, der Parzival am Karfreitag fragt, ob er ein Heide sei.³⁵⁹ Wenn auch das *argumentum e silentio* sicherlich kein belastbares ist, so fällt doch auf, dass zwar Parzivals Kindheit von Geburt an unter der Thematik der christlichen Unterweisung erzählt wird, in welcher zwar Fragmente verschiedenster Theologumena aufscheinen, dass dieses basalste aller Sakramente jedoch weder bei Hofe noch in der Entzogenheit der Wildnis thematisch wird, obgleich es – gerade in Bezug auf die Figur der heidnischen Belacâne und im Rahmen von Parzivals Geburt – zuvor mehrfach zentral eingespielt worden ist.

So wie auch für Belacâne die theologisch zweifelhafte Möglichkeit eines Tauf-Analogons entwickelt worden ist, so vollzieht sich im ‚Bruderkampf‘ auch Parzivals Taufe nicht erst in der auserzählten Taufe des Feirefiz, sondern in dem Moment, als Parzival gegen sein anderes Selbst zu kämpfen beginnt. Erst ab dem Beginn des Kampfes wird Parzival wiederholt differentiell als der *getoufte* benannt und so gegen Feirefiz abgesetzt, der wiederholt als der *heiden* bezeichnet wird. Hier heißt es im Abstand weniger Verse zweimal wortgleich: *der heiden tet em getouften wê* (Pz 739,23 u. 741,1) und dieser identische Vers rahmt diejenige Passage, in der Parzival und Feirefiz als Eins inszeniert werden (Pz 740,1–30). Parzival, der in diesem Kontext *beider dienstman*, nämlich des Grals und der Condwîr âmûrs, ist, ist der eine, der zweifältig ist, nämlich in geistlichem und fleischlichem Dienst steht, wohingegen der *heiden* nur der Minne zu Secundille dient (vgl. Pz 740,7–12).

Zwar hat Parzival seit seiner Begegnung mit Trevrizent Zutrauen zu Gott (vgl. Pz 741,26 f.), im Kampf jedoch entscheidet sich, ob es Condwîr âmûrs ist oder der Gral,

³⁵⁸ Auch Trevrizent hat zuvor dieses auffällige Wort in einer ähnlichen Formulierung in den Mund gelegt bekommen, als er über sein vergangenes Welterleben und seine damalige Herrin berichtet hat: *ir minne condwierte | mir freude in daz herze mîn: | durch si tet ich vil strîtes schîn* (Pz 495,22–24).

³⁵⁹ Vgl. Schröder, Soltane, S. 30.

der ihm Hilfe spendet (vgl. Pz 743,12 f. u. 740,19–22). Die *minne* zu seiner Gattin wird im Folgenden erprobt, denn Parzival nimmt zwar dadurch, dass er an seine Gattin *unt an ir werden minne* (Pz 743,26) denkt, an Kräften zu und bedrängt Feirefiz hart. Mit dem Schlag auf den Helm des Heiden bricht jedoch sein Schwert, was der Erzähler als Eingreifen Gottes markiert:

got des niht langer ruochte,
daz Parzivâl daz rê nemen
in sîner hende solde zemen:
daz swert er Ithêre nam,
als sîner tumpheit dô wol zam.
(Pz 744,14–18)

Das Schwert, mit dem Parzival kämpft und das nun zerbrochen ist, ist also das Schwert, das seiner *tumpheit* angemessen war. Dieses Schwert ist wirkungslos gegen den Heiden. Im Folgenden erkennen der Heide und der ‚Getaufte‘, dass sie Fleisch von einem Fleisch sind, was der Erzähler bereits exponiert hat: *ich muoz ir strît mit triwen klagen, / sît ein verch und ein bluot / solch ungenâde ein ander tuot* (Pz 740,2–4). Hier nun wird das Thema der ‚Fleischlichkeit‘ tatsächlich einmal greifbar.³⁶⁰ ‚Identität‘ – im Sinne

360 Darüber hinaus ist das Thema der Generationalität im *Parzival* durchaus an das ‚Fleisch‘ geknüpft, insofern neben der gehäuft wiederkehrenden Formulierung von der ‚Frucht der Frauen‘ (*wîbes frucht*; vgl. Kap. V.4.1, S. 579, Anm. 332) mehrfach auch vom *verch* die Rede ist. So sagt Herzeloide darüber, als sie mit Parzival Gahmurets Kind erwartet, dass sie mit dem Samen des Fleisches Gahmurets zugleich dessen eigenen Leib austrage: *ich trage alhie doch sînen lîp / und sînes verhes sânen* (Pz 109,26 f.). In ihrem kurzen Soliloquium, in dem sie ihre Entscheidung selbst zu stillen begründet (Pz 113,18–26), ruft sie die Erinnerung an den Kreuzestod Christi auf, nur um diese sofort auf das Jüngste Gericht umzulenken und die Leib-Seele-Dichotomie aufzurufen: *‚diu hœhste kûneginne / Jêsus ir brüste bôt, / der sît durch uns vil scharpfen tôt / ame kriuze mennischliche enphienç / und sîne triwe an uns begienç. / swes lîp sîn zûrnen ringet / des sêle unsamfte dinget, / swie kîuscher sî und wære. / des weiz ich wâriu mære.‘* Die Einheit allen Fleisches wird zudem im Kontext von Trevrizents Genesis-Erzählung thematisch, wenn es im Kontext der Sündenfallerzählung über die Erschaffung Evas heißt: *von Adâms verhe er [= Gott; F. D. S.] Even brach, / diu uns gap an daz ungemach, / daz ir schepfære überhôrte / unt unser freude stôrte. / von in zwein kom gebûrte frucht* (Pz 463,19–23). Im Kontext der Erzählung von Anfortas’ Verwundung taucht der Begriff *verch* erneut auf: *‚si enpfiegen jâmers soldiment: / daz sper in freude enpfuorte, / daz ir herzen verch sus ruorte. / dô machte ir jâmers triuwe / des toufes lêre al niuwe.‘* (Pz 493, 10–14). Mehrfach fällt der Begriff des Fleisches im Kontext von Gawans Heilkunst im X. Buch des *Parzival*. Von Gawans sehr ‚fleischlichen‘ Heilkünsten setzt sich die Heilung des Anfortas ab, dessen Wunde im genitalen Fleisch mit ‚geistiger‘ Medizin beizukommen wäre. Die Gralsgesellschaft, die jedoch im ‚fleischlichen‘ Literalsinn verhaftet ist, schafft es nicht auf die ‚geistige‘ Medizin zu schließen, die sich hinter dem ‚Pelikan‘ und dem ‚Einhorn‘ eigentlich verbergen, sondern versucht mit dem literalen Fleisch und Blut der Tiere die Wunde des Anfortas zu heilen. Diese Wunde ist jedoch die Sünde des Fleisches selbst, der Anfortas mit seiner *minne* nachgegeben hat – vgl. hierzu im Folgenden S. 597 f. Welche Dimensionen diese ‚fleischliche‘ Minne hat, zeigt sich nicht zuletzt in Gawans *minne* zu Orgelûse, um derentwillen Anfortas sich die Wunde ja zugezogen hat. Denn: Orgelûse ist völlig ohne erkennbares Wohlverhalten schön – zu Schönheit ohne Tugend vgl. hier Kap. III.3.2.1 – und Gawans Streben erfüllt sich in der Erreichung ihres Genitals (vgl. S. 420).

von: Einheit – wird wieder aufgegriffen, wenn in den Worten des Feirefiz die – berühmt gewordenen – Anklänge an die Trinität fallen (Pz 752,8–10: *beidiu mîn vater unde ouch duo / und ich, wir wâren gar al ein, / doch ez an drên stücken schein.*) und der Heide das *gnothi seautôn*³⁶¹ für den ‚Getauften‘ formuliert:

„[...] mit dir selben hâstu gestritn.
gein mir selbn ich kom ûf strît geritn,
mich selben hat ich gern erslagn:
done kundestu des niht verzagen,
dune wertest mir mîn selbes lîp. [...]“
(Pz 752,15–19)³⁶²

Sogleich wird auch das Thema der Taufe wieder aufgenommen, denn mit den Freudentränen des Heiden beginnen seine Augen *wazzer rêren / al nâch des toufes êren* (Pz 752,25 f.).

Die Einheit von Parzival/Feirefiz wird durch die Vaterfigur in ein spezifisches Spannungsfeld von ‚Körperlichkeit‘ versetzt, denn Gahmuret, der – wie auch Gâwan und Vergulaht – ein *alter* Parzival ist und dessen *art* auf Parzival übergeht, wird über den von ihm bereisten heidnischen Raum und sein ‚Minnerittertum‘ semantisiert.³⁶³ Die Figur Gahmurets reiht sich damit in die vielgestaltige Reihe eines narrativen Modells ein, welches das Andere im Selbst über das Eindringen beziehungsweise die Einholung des Heidnischen in den Raum des Eigenen imaginiert. Wie die oben analysierten Texte – die Mohammeds-Viten und das Stricker-Bispiel von der *Königin von Mohrenland* – erzählt auch der *Parzival* die Geschichte der Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen. Auch Gahmurets Erzählung ist die eines Übergangenen, der aus dem Raum des Eigenen ‚abfällt‘ und im heidnischen Anderen seinen Ort findet, von dem aus sein Nachkomme

361 Bereits Parzivals Kampf mit seinem *alter ego* Gâwân wird unter diese Perspektive gestellt. Hier ist es jedoch Parzival selbst, der in Gâwân sein *alter ego* erkennt, wenn er sagt: *ich hân mich selben überstriten* (Pz 689,5).

362 Bereits Dietl, Isold und Feirefiz, S. 173, formuliert in Hinblick auf den Passus: „Die Trinität spendet in der Rede des Heiden das Bild für die Einheit des gemeinsamen Ursprungs“.

363 Arbeiten, die sich mit Gahmuret beschäftigen, sind: Haubrichs, Memoria und Transfiguration; Almudena Otero Villena: Los viajes de Gahmuret: *wunder, ger y minne*. In: Estudios Filológicos Alemanes 8 (2005), S. 133–151; Silvia Hermann: *ôwê, war jagt mich mîn gelust?* Überlegungen zur Relation von Raum und Identität in den Gahmuret-Büchern des ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. In: Studies in the Role of Cities in Arthurian Literature and in the Value of Arthurian Literature for a Civic Identity. When Arthuriana Meet Civic Spheres. Hrsg. von Cora Dietl, Claudia Lauer. Lewiston/Queenston/Lampeter 2009, S. 71–94; Hubertus Fischer: Tod unter Heiden. Gahmuret und Vivianz. In: Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Hrsg. von Susanne Knaeble, Silvan Wagner, Viola Wittmann. Berlin 2011 (bayreuther forum TRANSIT 10), S. 135–147; Bruno Quast: Leben als Form. Überlegungen zum mittelalterlichen Roman am Beispiel der Gahmuret-Figur in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘. In: ZfdPh 136 (2017), S. 325–341. – Quast sieht eine Beziehbarkeit von Feirefiz und Gahmuret, insofern „Gahmurets Sohn Feirefiz [...] ein ähnlich äußerliches Verhältnis zur Religion“ habe wie jener (ebd., S. 334, Anm. 28). „Um Repanse de Schoye, die Gralsträgerin heiraten zu können, muss er sich taufen lassen. Er lässt den Akt über sich ergehen, ohne innerlich beteiligt zu sein“ (ebd.).

mit einem Heer zurück in den Raum des Eigenen vordringt. Gahmuret praktiziert ein Minnerittertum im Raum des Minnerittertums.

Das heidnische Reich, in welches Gahmuret vorstößt, indem er das Meer überquert, trägt unverkennbar Züge der häretischen Irrlehre, durch welche es etwa auch in den lateinischen Mohammeds-Viten gekennzeichnet ist. Sie zeigt sich vor allem im Amt des Bâruc, der als eine Verschmelzung von weltlichem und geistlichem Oberhaupt herrscht:³⁶⁴

im [= Gahmuret] wart gesagt, ze Baldac
wære ein sô gewaltic man,
daz im der erde untertân
diu zwei teil wæren oder mër.
sîn name heidensch was sô hêr
daz man in hiez den bâruc.
er hete an krefte alsolhen zuc,
vil küenege wâren sîne man,
mit krônem libe untertân.
dez bâruc-ambet hiute stêt.
seht wie man kristen ê begêt
ze Rôme, als uns der touf vergiht.
heidensch orden man dort siht:
ze Baldac nement se ir bâbestreht
(daz dunket se âne krümbe sleht),
der bâruc in für sünde
gît wandels urkünde.
(Pz 13,16–14,2)

Auffällig ist hierbei besonders, dass *Baldac* der Ort eines ‚Papsttums‘ ist, von welchem eigens betont wird, dass es seinen Anhängern richtig *dunket* (Pz 13,30), wodurch differentiell markiert ist, dass es sich hierbei um Täuschung handelt.³⁶⁵ Die Fähigkeit des

³⁶⁴ Zu dieser Stelle vgl. ausführlich schon Nicole Müller: Feirefiz – Das Schriftstück Gottes. Frankfurt a. M. 2008 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 30), S. 74–76.

³⁶⁵ Der Passus im *Parzival*, der das falsche Papsttum in *Baldac* erzählt, könnte relativ direkt von entsprechenden Passus in lateinischen Mohammeds-Viten inspiriert sein. Im *Liber Nycholay* etwa, der allerdings zuerst in einer Hs. des späten 13. Jhs. überliefert ist (vgl. Yolles/Weiss, *Lives of Muhammad*, S. xxix), findet sich – im Kontext von Mohammeds/Nycholaus‘ Tod und seinem die Sarazenen täuschenden Magnet-Wundergrab – eine erstaunlich ähnliche Passage, die berichtet, dass der Ort seines Todes und seiner götzenhaften Verehrung, *Baldaca*, das heidnische Äquivalent zu Rom sei. In diesem Text wird berichtet, dass die Sarazenen an eine Aufnahme des Leichnams in den Himmel glaubten und nur ein Fuß Mohammeds/Nycholaus‘ als Reliquie zurückgeblieben sei: [19] *Quare fecerunt arcam deauratam et in ea posuerunt pedem ipsum balsemando et aromatibus involvendo, et ita omnibus Saracenis caput est Baldacca sicut Roma caput est Christianis. Et sicut omnes Ecclesiae Romanae subiacent dignitati, sic omnes mixitae Saracenorum Baldacae sunt subditae potestati. Apud Romam est summus pontifex Christianorum et apud Baldaccam summus pontifex Saracenorum et vocatus est califfus. [...] [21] Quae admodum Christiani papam Romanum credunt vicarium Iesu Christi, sic Saraceni credunt califfum de Baldacca esse vicarium* (Übers. [Yolles, Weiss]: „For this reason they made a gilded casket and placed

Papstes, Sünden zu vergeben, die hier auch der *bâruc* ausübt (Pz 14,1 f.: *der bâruc in für sünde / gît wandels urkünde*), stellt im christlichen Diskurs das unverletzliche Alleinstellungsmerkmal des Papstes als Nachfolger Petri schlechthin dar und markiert die Anmaßung des heidnischen Oberhauptes.³⁶⁶ Während die Forschung diese Ähnlichkeit gemeinhin als (positive) Verähnlichung der *heiden* verstanden hat,³⁶⁷ dient sie in den zeitgenössischen Mohammeds-Viten zweifelsfrei dazu, die Häretiker negativ zu markieren und kann derart auch im *Parzival* als negative Kontrastfolie gelesen werden.

In diese heidnische Sphäre fügt sich Gahmuret umstandslos ein. Die Bedenken gegen die Verbindung mit der Heidenkönigin, die der Text ostentativ artikuliert, kann er beiseiteschieben. Nach seinem Tod, der ihn während der Rückkehr in die *heiden-schaft* ereilt, wird ihm ein Grabmal errichtet, das – wie das Mohammedsgrab – Ort götzenhafter Verehrung wird:

the foot in it, after wrapping it in balsam and other balms, and so Baghdad [= *Baldacca*] is the capital for all Saracens, just as Rome is for the Christians. And just as all churches are subject to the dignity of Rome, so are all Saracen mosques subject to the power of Baghdad. In Rome there is the highest bishop of all Christians, and in Baghdad there is the highest bishop of all Saracens, who is called caliph. [...] [21] Just as Christian believe the Roman pope to be the vicar of Jesus Christ, so do Saracens believe the caliph of Baghdad to be a vicar.“). Obgleich diese Passage von neutral-deskriptivem Charakter ist und – wie im *Parzival* – ohne eine scharfe Verdammung der sarazenischen Ordnung auskommt, kann im Gesamtkontext des *Liber Nicholay* kein Zweifel darüber bestehen, dass sie Teil einer negativen Charakterisierung heidnischer/häretischer Irrlehren ist. Die Eindeutigkeit der Vergehen gegen den einen Gott des Christentums und die Einzigartigkeit des Papstamtes macht hier wie dort vielleicht scharfe Polemik überflüssig.

366 Man vgl. hierzu bspw. die Papst-*descriptio* aus der *Ars versificatoria* (I.50,15 f.) des Matthäus von Vendôme: *Hic animas ligat et solvit solvendo, ligando / celestis partes opilionis agit* (Übers. [Knapp]: „Er bindet und löst die Seelen und spielt im Lösen und Binden die göttlichen Rollen des Hirten.“), die die Sündenvergebung mit dem an Petrus gerichteten sogenannten ‚Schlüsselwort‘ Christi (Mt 16,19: *et quodcumque ligaveris super terram erit legatum in caelis / et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis*, Übers. [Jerusalem Bibel]: „[W]as du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein.“) als Alleinstellungsmerkmal des Papstes betrachtet, an welchen alle immanente Sündenvergebung – auch durch Zwischeninstanzen (Bischöfe, Priester) – zurückgebunden bleibt (vgl. hierzu: Gustav Adolf Benrath: Art. Ablass. In: TRE 1, S. 347–364, hier – mit Bezug zur später bei Thomas von Aquin kodifizierten Ablasslehre – S. 349. – Die Diskussion der mittelbaren Binde-/Schlüsselgewalt der Bischöfe etwa auch bei Petrus Abaelardus: *Ethica* § 74–83.

367 Vgl. etwa Dietl, Isold und Feirefiz, S. 172: „Hinter diese Schwelle erfährt er [= Gahmuret] nicht wirklich eine strukturelle fremde Welt. Was er im Orient vorfindet, sind Strukturen, die denen des Westens entsprechen, sie allenfalls an Perfektion übertreffen: Herrscht der Kaiser über einen Teil der Welt (Europa), so herrscht der Kalif (*baruc*) über die restlichen zwei Teile der Welt: Afrika und Asien“. Auch Formulierungen wie die von Wolfgang Haubrichs, *Memoria und Transfiguration*, S. 153, der das Reich in Baldac als „heidnische Theokratie des Baruc“ beschreibt, verschleiern mit ihrer neutral-technizistischen Sprache das implizite Skandalon.

ez betent heiden sunder spot
 an in als an ir werden got,
 niht durch des kriuzes êre
 noch durch des toufes lêre,
 der zem urteilichen ende
 uns løsen sol gebende.
 (Pz 107,19–24)

In der Rede von Gahmurets Knappen wird ostentativ betont, dass diese Art der Anbetung dem christlichen Glauben zuwiderläuft und nicht dem Seelenheil dient.³⁶⁸ Nicht nur wird hier – im Kontext des Todes von Parzivals Vater – das Thema der Taufe wieder eingeführt, das in Parzivals Kindheit ausgespart bleiben wird, sondern auch die ‚lösende‘ Kraft des christlichen Glaubens am Jüngsten Tag, welche bereits in der – falschen – Schlüsselgewalt des Bâruc thematisch geworden ist. Die Grablege *ze Baldac* (Pz 106,29) lässt ihn an demselben Ort bestattet werden, wo unter der ‚geistlichen‘ Aufsicht der Kalifen nach Auskunft einiger Mohammedsviten auch die Überreste Mohammeds götzenhaft verehrt werden.³⁶⁹

Der *art* Gahmurets, der ganz wesentlich über seine Nähe zur *heidenschaft* markiert ist, fällt zusammen mit seiner ‚Schönheit‘, seiner ‚lieblichen‘ Beschaffenheit, die in Belacâne *minne* bewirkt:

der kûneginne rîche
 ir ougen fuogten hôhen pîn,
 dô si gesach den Anschevîn.
 der was sô minneclîche gevar,

368 Fischer, Tod unter Heiden, S. 140, gehört zu den Wenigen, die die Verehrung des Gahmuretsgrabes als Negativierung bzw. Ambiguisierung auffassen, wenn er formuliert, dass „dieser in heidnischer Erde bestattete Leib die Idolatrie der Heiden auf sich“ ziehe, und konstatiert, dass der in fremder Erde ruhende Leib „deshalb vor abgöttischer Anbetung nicht geschützt“ sei (ebd.): „Gahmurets vorbildliches Rittertum, in dem sich das Gedenken beider, der Christen wieder Heiden, treffen könnte, ist behaftet mit der Ambiguität von Idolatrie und Kreuzesglauben“ (ebd.). – Die gegenteilige Position, die Gahmurets Minnerittertum und gar seine ‚Deifizierung‘ als – ausschließliche – Positivierung der Figur auffasst, hat jüngst nachdrücklich Quast, Leben als Form, vertreten, der über die Grablegung Gahmurets schreibt: „Das klingt nach einem sündenfreien Heiligen, der dort zu Grabe getragen und für andere sichtbar präsentiert wird“ (ebd., S. 336). Quast sieht in Gahmuret „ein Ritterschaftsideal jenseits religiöser Fundierung propagiert“ (ebd., S. 338) und fasst in diesem Kontext auch die Anbetung Gahmurets durch die Heiden als Glorifizierung, die „von beiden Seiten – von christlicher wie von heidnischer [– erfolgt]. Sie ist Ausdruck einer in Gahmuret inkorporierten Ritterschaft, die religiöse Differenz hinter sich lässt und insofern als Signum von Einzigartigkeit firmiert“ (ebd., S. 338 f.).

369 Auch Gahmurets Sohn Feirefiz wird – wie es im Bericht der Janfüse explizit heißt – als Gott angebetet (Pz 328,14). Götzendienst wird darüber hinaus im *Parzival* an dem prototypischen Negativbeispiel der christlichen Tradition durchgeführt, wenn berichtet wird, dass Flegetânis, der väterlicherseits ein Heide gewesen sei, *an ein kalp | bette als ob ez wær sîn got* (Pz 454,2f.). Hier wirft der Götzendienst die Frage des Erzählers auf, warum Gott die Heiden nicht von ihrem Irrglauben erlöst habe (vgl. Pz 454,4–8). – Nähere Übereinstimmungen zwischen dem Grab Gahmurets und dem Scheingrab Mohammeds vermag ich indessen nicht zu erkennen.

daz er entslôz ir herze gar,
 ez wære ir liep oder leit:
 daz beslôz dâ vor ir wîpheit.
 (Pz 23,22–28)

Der Anblick Gahmurets lässt Belacânes *wîpheit*, ihre ‚weibliche Natur‘, zum Vorschein kommen, die bis dahin in ihrem Herzen verschlossen gewesen war, was konsequenterweise zum Verlust ihrer Virginität führt. Es ist dieser Anteil Gahmurets, Lust in Frauen auszulösen, der auch in der Figur Parzival wesentlich zum Tragen kommt und im Minneritter Feirefiz repräsentiert ist.

Insofern ist also in *Parzival* nicht nur die Fleischlichkeit seiner Mutter repräsentiert, die in seiner extremen Schönheit markiert ist, sondern auch die unentschlossen zwischen *heidenschaft* und Christenheit pendelnde Existenz Gahmurets. Dieser Anteil nun ist zugleich über Parzivals *alter ego* Feirefiz dargestellt, in dem die Mischung der heidnisch-schwarzen und christlich-weißen Existenz verkörpert ist. Die Erkenntnis dieses heidnischen Selbstanteils nun ist der Moment, auf den für Parzival die Forderung *cognosce te ipsum* zuläuft.

So wie die Erkenntnis seines heidnischen Selbstanteils damit koinzidiert, dass Parzival des Grals würdig wird, zielt auch die Erlösungsfrage, die Anfortas heilen kann, auf die Erkenntnis seines Fleisches. Das Vergehen, das die Ursache von Anfortas Leiden ist, ist über die genitale Verletzung, die Folge seines Minnerittertums ist, als fleischlich gekennzeichnet. In der Verdopplung des Anfortas-Schicksals mit der Kastration des heidnischen Zauberers Clinschor wird zudem die spezifisch ‚heidnische‘ Dimension konnotiert.³⁷⁰ Die Selbsterkenntnis, die Parzival erlangt, und die Frage, die er Anfortas zu stellen gehabt hätte, zielen beide auf die Erkenntnis des heidnisch-fleischlichen Selbstanteils, welche zur Voraussetzung dafür wird, des Grals teilhaftig zu werden. Sie wird dabei freilich auch hier nicht im Sinne eines ‚Wissens‘ erzählt – und auch nicht im oben kritisierten Sinne Bumkes, nach welchem Parzival nicht weiß, „daß er in der Liebesversunkenheit vor den Blutstropfen etwas viel Wichtigeres über sich erkannt hat“³⁷¹ –, sondern die Neutralisierung des heidnischen

370 Susan Tüchel: Kastration im Mittelalter. Düsseldorf 1998 (Studia humaniora 30), S. 207, stellt in Hinblick auf Clinschor den Vergleich zum kastrierten Petrus Abaelardus her: „Die Entmannung markiert den Wendepunkt in Clinschors Lebenslauf. Sie bewegt ihn allerdings nicht – wie beispielsweise seinen Leidensgenossen Abaelard – zur Einsicht in sein sündhaftes Leben. Stattdessen bringt er sich in den Besitz von Mitteln, die es ihm erlauben sich für seine Kastration zu entschädigen. Clinschor kompensiert die Strafe für sein individuelles Vergehen, indem er viele Mitglieder der höfischen Gesellschaft zu einem minnelosen Dasein zwingt.“ Auch die Lebensgeschichte Abaelards ist als Geschichte der Erkenntnis der Sündhaftigkeit des eigenen Fleisches *am* eigenen Fleisch *durch* die Gnade Gottes erzählt. Clinschor installiert stattdessen – wie der aus dem Eigenen abgefallene Häretiker Mohammed der lateinischen Mohammeds-Viten, der zudem etwa in der Vita *Qualiter iniquus mahometus venit* beim Versuch des Ehebruchs getötet wird (*Qualiter* 40) und Ehebruch als Lehre propagiert (*Qualiter* 2) – eine Gegenwelt.

371 Bumke, Blutstropfen, S. 47.

Selbstanteils und seine Überführung in die Taufe werden in einem Kampf errungen, der vielfältige Markierungen der Metapher trägt.

An dieser ‚Erkenntnis‘ des göttlichen Erlösungswerkes angesichts der Sündhaftigkeit des Fleisches, die letztlich der Annahme der Sakramente gleichkommt, versagt in der Erzählung Trevrizents auch die Gralsgemeinschaft. Die im IX. Buch von Trevrizent referierten Heilungsmethoden der Wunden Anfortas‘ hat die Forschung bislang recht einsinnig in die biographische Erzählung vom illiteraten Laiendichter Wolfram integriert und sie als Zeugnis für eine indirekte Vermittlung lateinischen Wissens durch Dritte verstanden, das Wolfram sachlich fehlerhaft rezipiert habe.³⁷² Trevrizent erzählt:

ein vogel heizt pellicânus:
 swenne der fruht gewinnet,
 alze sêre er die minnet:
 in twinget sîner triwe gelust
 daz er bîzet durch sîn selbes brust,
 unt lætz bluot den jungen in den munt:
 er stirbet an der selben stunt.
[19] do gewonnen wir des vogels bluot,
ob uns sîn triwe wære guot,
unt strichens an die wunden
sô wir beste kunden.
 daz moht uns niht gehelfen sus.
 ein tier heizt monîcirus:
 daz erkennt der meide rein sô grôz
 daz ez slæfet ûf der meide schôz.
 wir gewunn des tieres herzen
 über des kûneges schmerzen.
 wir nâmen den karfunkelstein
 ûf des selben tieres hirnbein,
Der dâ wehset under sînem horn.
wir bestrichen die wunden vorn,
und besouften den stein drinne gar:
dîu wunde was et lûppec var.
 (Pz 482,12–483,4; Kursivierung von mir, F. D. S.)

Während Nellmann für die Verse 482,12–18 die *Physiologus*-Darstellung des Pelikans heranzieht, nach welcher dieser seine toten Jungen mit Blut aus seiner Seite lebendig mache,³⁷³ kommentiert er die Verse 482,19–22 – im Anschluss an Christoph Gerhardt³⁷⁴ –

³⁷² Nellmann, Kommentar, S. 688, formuliert: „Wolfram schöpft aus unterschiedlichen Traditionen [...], die er eigenwillig – z. T. mißverstehend – verändert.“

³⁷³ Vgl. Nellmann, Kommentar, S. 690.

³⁷⁴ Vgl. Christoph Gerhardt: Die Metamorphosen des Pelikans. Frankfurt a. M. 1979 (Trierer Studien zur Literatur 1), S. 96, Anm. 159.

mit den lapidaren Worten: „Verwendung von Pelikanblut als Heilmittel ist sonst nicht bezeugt.“³⁷⁵ Ähnlich verfährt er auch bei seinem Kommentar zum *monïcirus*.

In beiden Fällen übergeht Nellmann dabei die allegorische Dimension der beiden Tiere, die für die Tradition im Anschluss an den *Physiologus* so zentral ist und den Pelikan hier wiederum mit der Überwindung des eigenen, inneren Heidentums durch das Sakrament in Verbindung bringt.³⁷⁶ Auf diese Art bleibt unbeachtet, dass das hier eingespielte naturkundliche Wissen vor allen Dingen geistliches Wissen sein müsste, das als hoch konventionalisiert, ubiquitär verbreitet und daher prinzipiell niedrigschwellig zu dechiffrieren gelten kann.

Berücksichtigt man die allegorische Dimension der beiden Tiere, so wird das, was in der Forschung zumeist als Missverständnis des Dichters Wolfram erscheint, als Missverständnis der Gralsgesellschaft erkennbar. Die Gralsgesellschaft versagt dezidiert an der geistlichen, auf die Transzendenz gerichtete Dimension der Zeichenbeziehung, die dem Pelikan und dem Einhorn unterlegt sind, wenn sie versucht, Anfortas mit dem literalen Pelikanblut zu heilen. Insofern der Pelikan nämlich für Christus steht, der sein Blut zur Heilung der Menschheit hergibt, um sie, die er zu sehr *nimmt*, zu erretten, so wäre das Gnadenopfer Christi das Heilmittel gewesen, welches Anfortas' Leiden an der Folge seiner vom Fleisch verursachten Sünde hätte lindern können. Auch

375 Nellmann, Kommentar, S. 690. – Vgl. zu den Heilmitteln allgemein Arthur Groos: Treating the Fisher King (*Parzival*, Book IX). In: German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his sixty-fifth Birthday. Hrsg. von Volker Honemann et al. Tübingen 1994, S. 275–304. – Die – im Ganzen von einem ahistorischen Wissenschaftsbegriff geprägte – Einordnung der Heilungsversuche bei Bernhard Dietrich Haage: Prolegomena zu Anfortas' Leiden im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 3 (1985), S. 101–126, als „abergläubische Praktiken“ kann ich in dieser Form nicht teilen. – Vgl. zudem auch Richard Schrod: Anfortas' Leiden. In: Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Birkhan. Stuttgart 1976 (Philologica germanica 3), S. 589–626.

376 Im *Physiologus* (hier zitiert nach: Der Physiologus. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Otto Schönberger. Stuttgart 2018; Kursivierung von mir, F. D. S.) lautet der Passus zum Pelikan: „Schön spricht David [Ps 101,7]: ‚Ich bin gleich einem Pelikan in der Wüste‘. Der Physiologus sagt vom Pelikan gesagt, er liebe seine Kinder über die Maßen. Hat er nämlich die Jungen ausgebrütet und sind sie ein wenig gewachsen, hacken sie ihren Eltern ins Gesicht; die Eltern aber hacken zurück auf die Jungen und töten sie. Später aber tut es den Eltern der Kinder leid, und sie betrauern die Jungen, die sie getötet haben, drei Tage lang. Am dritten Tag nun reißt sich ihre Mutter die Seiten auf, und ihr Blut, das auf die toten Körper der Jungen herabtropft, erweckt diese wieder zum Leben. | So sprach auch der Herr bei Jesaja [Jes 1,2]: ‚Ich zeugte Söhne und erhöhte sie, doch sie sind von mir abgefallen.‘ Der Schöpfer aller Dinge hat uns erzeugt, und wir haben ihn geschlagen. Wie nun schlugen wir ihn? *Wir dienten der Schöpfung statt ihrem Schöpfer* [= Rm 1,25: „sie (= „die Heiden“) beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers“; F. D. S.]. Nun stieg unser Erlöser zum Kreuz empor und öffnete seine Seite; Blut und Wasser tropften herab zu Erlösung und ewigem Leben; das Blut, weil gesagt ist [Mt 26,27]: ‚Er nahm den Kelch und dankte‘, das Wasser aber zur Taufe der Buße.“ – Bezeichnenderweise zielt auch der *Physiologus*-Text mit Bezug auf Rm 1,25 wiederum auf die Überwindung eines eigenen, inneren Heidentums durch das Sakrament, insofern an Stelle der ‚Heiden‘ des Römerbriefes hier das kollektivierende ‚Wir dienten der Schöpfung‘ tritt.

die ‚Heilkraft‘ des Einhorns liegt eigentlich im Gnadenopfer Christi, dessen Geburt durch die Jungfrau Maria im Verhalten desselben bedeutet ist, und ist eigentlich eine spirituelle. Mit dem Verharren im ‚fleischlichen‘ Sinn des Wortes und dem Versuch, das Vergehen des Körpers mit Körperlichem (Pelikanblut, Einhornherz) zu heilen, erweist sich die Gralsgesellschaft als blind für die entscheidende Perspektive, das Blut Christi, mit dem dieser ‚wahre Pelikan‘ seine Jungen speist und welches im Messopfer präsent ist, zur Heilung heranzuziehen.³⁷⁷

Da nun in dieser Perspektive die misslingende Heilung als verpasste ‚spirituelle‘ Heilung erscheint, kann auch die Wunde des Anfortas, so körperlich sie erzählt wird, zugleich als aus dem Körper stammende ‚geistige Wunde‘ verstanden werden.³⁷⁸ Zugleich fehlt hier die Erkenntnis der in der Kreatur abgelegten Signatur und das Verständnis dafür, dass das Pelikanblut nur auf das heilende Blut Christi *verweist*.³⁷⁹

377 Dass der Pelikan in den Worten Trevrizents seine Jungen speist, hat die Forschung mit Gerhardt, *Metamorphosen des Pelikans*, S. 31–35, als Besonderheit aufgefasst. Dies ist indessen keine so erstaunliche Variante, wenn man berücksichtigt, dass der *Physiologus* zwar berichtet, die Pelikanmutter reiße sich die Flanke auf „und ihr Blut, das auf die toten Körper der Jungen herabtropft, erweckt diese wieder zum Leben“, dass dies in der Auslegung jedoch schon hier auf das eucharistische Blut des Sakraments übertragbar wird: „Nun stieg unser Erlöser zum Kreuz empor und öffnete seine Seite; Blut und Wasser tropften herab zu Erlösung und ewigem Leben; das Blut, weil gesagt ist [Mt 26,27]: ‚Er nahm den Kelch und dankte‘, das Wasser aber zur Taufe der Buße.“ Der Pelikan ist in dieser Tradition also von Anfang an auf das Engste mit den beiden Gnadensakramenten, dem Abendmahl und der Taufe, verknüpft. Dass der Pelikan in den Worten Trevrizents seine Jungen eben nicht besprengt, sondern speist, verdeutlicht die implizite Allegorese auf das Blut des Messopfers. Bezeichnend ist ja zudem, dass in der Version Trevrizents der Pelikan an der aus ‚zu großer *minne*‘ (Pz 482,14) geschehenen Hingabe seines Blutes stirbt, wodurch die Parallele zum Opfertod Christi – etwa gegen den *Physiologus* – noch einmal verstärkt ist. Diesen Vers sieht auch schon Groos, *Treating the Fisher King*, S. 283, als dezidierten Bezug zur allegorischen Dimension des Pelikans, zieht hieraus jedoch für die Interpretation keine Konsequenzen. Zu dieser Tradition vgl. Gerhardt, *Metamorphosen*, S. 29 f.

378 Ähnlich argumentiert auch schon Wapnewski, *Wolframs Parzival*, S. 69, der die „Hinweise auf die vergeblich zur Heilung herangezogenen Tiere als Hinweise auf die Krankheit, d. h. auf den Sündenstand des Amfortas“ auffasst. Vgl. zu Anfortas’ „*peccatum carnis*“ ebd., S. 89. – Harold Bernard Willson: *The Grail King in Wolfram’s ‚Parzival‘*. In: *The Modern Language Review* 55 (1960), S. 553–563, hier bes. S. 560 f. Nellmann, *Kommentar*, hat diesen Beitrag nicht aufgenommen. In jüngerer Zeit liest Carola Redzich: *Der Schmerz des Anfortas. Zu Wolframs poetischer Inszenierung eines augustinischen Theorems*. In: *Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Hans-Jochen Schiewer. Göttingen 2010 (*Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit* 4), S. 213–242, die Verwundung des Anfortas dezidiert ‚spirituell‘, nämlich im Kontext der Gnadenlehre des ‚Gottesstaates‘.

379 Wie eingangs anhand von Hugo von Sankt Viktor gezeigt worden ist, ist die spirituelle Blindheit des Menschen in der immanenten *aisthesis* durch das Gnadenopfer Christi überbrückbar, welches die transzendente Wahrheit hinter der Immanenz sehen lehrt. In diesem Sinne erscheint der Pelikan noch in der *Goldenen Schmiede* Konrads von Würzburg (Vv. 468–483), in der es heißt: „*man sol dich [= Maria; F. D. S.] vür daz himelsnest | bezeichnenlichen immer hân, | dâ der vogel Pellicân | üz und in vil schône vlouc, | der bluot üz sinem herzen souc, | dâ mite er mahte siniu kint | lebende schiere, dô si blint | vor im lügen unde tât | [...] | dâ mite er in vil schier entslöz | daz leben êweclichen dort*.“ (Hervorhebung von mir; F. D. S.) Spirituelle Blindheit ist hier mit spirituellem Tod gleichbedeutend. Hier ist also eine

Indem die Gralsgesellschaft das naturkundliche Wissen *der arzetbuoche* (Pz 481,6) nicht der Allegorese zu unterziehen in der Lage ist, setzt sie Parzivals Verharren in der Anschauung der Kreatur auf anderer Ebene fort und zieht diese wiederum der höherwertigen ‚Medizin‘ des Schöpfergottes vor. Sie versucht anzuwenden, *swaz die wîsen arzt dâ fûr bejagent / mit fisiken liste* (Pz 481,14 f.), und übersieht, dass auch die Wunde des Anfortas eine allegorische Dimension hat, der mit dem Literalsinn vorchristlicher Medizin nicht beizukommen ist.³⁸⁰ Neben der *Physicâ*, wie die Lehre von der Natur im *Welschen Gast* genannt wird, steht eben die Lehre von der *Divînitâs*, die die Gesundheit der Seele lehrt.³⁸¹

Das Fragegebot des Grals, der ja selbst mit dem Wunder der Eucharistie in Verbindung gebracht wird, ist erst Folge dieser misslingenden Heilungen. Die Frage, die zur Erlösung an Anfortas zu richten gewesen wäre, zielt auf die Erkenntnis dieses Zustandes als Sünder im Fleisch, welche ja – hier wie auch im *Welschen Gast* – der Anfangspunkt für Umkehr, Buße und Reue ist. Als Parzival sie schließlich stellt, ist die Antwort des Anfortas gar nicht mehr notwendig, weil Parzival sie schon aus der Erzählung Trevrizents erhalten hat. Anfortas wird an dem Körper restituiert, dessen Siechtum Zeichen für seine gleichermaßen leibliche wie spirituelle Krankheit war, und der sich als unübertrefflich schön, eben ‚fleischlich‘, erweist;³⁸² denn: *swaz Franzoys heizt flôrî / der glast kom sînem velle bî* (Pz 796,5 f.).³⁸³

enge Verbindung zwischen dem Pelikan und dem Thema der Erkenntnis vorhanden. Schon der *Physiologus* bringt ja dieses Thema mit der (heidnischen) Verehrung der Kreatur an Stelle des Kreators unter Bezug auf Rm 1,25 in Verbindung. Vgl. zudem weiterhin die Stellensammlung marianischer Pelikan-Bezüge bei Salzer, Sinnbilder, S. 58–60.

380 Dass es sich hier um vorchristliches Wissen handeln soll, ist markiert etwa durch den Zweig, den Eneas von der Sibille als Mittel gegen die Gefahren der Hölle erhalten hat (Pz 481,30–482,11). Hier wird zugleich der Speer, der Anfortas verletzt hat, mit den Feuern der Hölle in Verbindung gebracht. Die Gralsgemeinschaft stellt sich die Frage, *ob daz sper ungehiure / in dem helschen fiure / wær gelüppet ode geloetet* (Pz 482,7–9). Dem wird allerdings nicht die christliche Heilslehre, sondern eben nur das Wissen der Sibille entgegengestellt. – Die kontrastive Behandlung von weltlich-heidnischer und geistlich-christlicher ‚Medizin‘ ist wiederkehrende Thema in der Legendarik und wird etwa in der Pantaleonlegende prominent gegeneinander ausgespielt.

381 Vgl. hierzu Kap. V.2.1, S. 505.

382 Vgl. hierzu Redzich, Schmerz des Anfortas, S. 239 f., die die Wiederherstellung der Schönheit als „weder konsequent noch gerecht“ (ebd., S. 239) begreift. „Es ist nicht einmal zweckmäßig, da er dem Frauendienst ein für allemal abgeschworen hat. Diese [...] birgt vielmehr das Potenzial für neue Verfehlungen der alten Art, worauf schon der Vergleich mit Absalom deutlich genug hinweist“ (ebd.).

383 Das *vel*, die Haut, ist im *Parzival* als die leibliche Grenze markiert, die den Menschen beschließt. Gott, der *speculator cordis*, kann – in den Worten Trevrizents – auch durch die Haut hindurch in die Gedanken der Menschen dringen: *gedanc sich sunnen blickes wert: / gedanc ist âne sloz bespart, / vor aller créatiure bewart: / gedanc ist vinster âne schîn. / diu gotheit kan lûter sîn, / si glestet durch der vinster want, / und hât den heleden sprunc gerant, / der endiuzet noch enklinget, / so er vom herzen springet. / ez ist dechein gedanc sô snel, / ê er vom herzen fûr das vel / kîim, em sî versuochet: / des kiuschen got ge-ruochet* (Pz 466,16–28; Hervorhebung von mir, F. D. S.). Im Kontext der Allusionen auf die Lichttheologie, die an dieser Stelle eingespielt werden (Pz 466,1–3: *Von dem wâren minnære / sagent disiu*

Die Verletzung des Anfortas an der *heidruose sîn* (479,12) geschieht in einer Tjost, die er als Minneritter unter seinem Kampftruf ‚Amor‘ (*Amor was sîn krîe*; Pz 478,30) erleidet.³⁸⁴ Es ist ausgerechnet ein Heide, der den Kampf sucht, weil er *was gewis, / sîn ellen solde den grâl behaben* (Pz 479,18 f.), und Anfortas mit einer Lanze an seinen Genitalien verletzt. Dieser Heide, der *durch des grâles kraft / streich [...] wazzer unde lant* (Pz 479,22 f.), verdoppelt nicht zuletzt Anfortas selbst, welcher ebenfalls glaubt für den Gral zu kämpfen, obgleich er mit *minne / ûzerhalp der kiusche sinne* (Pz 472,29 f.) gegen dessen Gebot verstößt. Anfortas quält der Schmerz seines verwundeten Fleisches, das eingeträufelte Gift der Lanze, die ihn als Minneritter getroffen hat.³⁸⁵ Parzival, der seinen Onkel fragt: *œheim, waz wirret dier?* (Pz 795,29), hat gelernt, das Fleisch zu befragen, das sich als sein *alter ego* selbst an ihn gewandt hat, als es in Gestalt seines Halbbruders gesprochen hat: *mit dir selben hâstu hie gestritn* (Pz 52,15).³⁸⁶ Die Erkenntnis derjenigen fleischlichen Verfehlung, von der nur die Gnade Gottes, das Opfer Christi, heilen kann, die Erkenntnis des eigenen Fleisches und seiner Gnadenbedürftigkeit sind es, welche die Gnade ermöglichen.

Erst im Kampf mit seinem eigenen ‚Heidentum‘ wird Parzival also zum Getauften; erst in der Taufe des heidnischen Selbstanteils wird auch diesem der Gral zugänglich.³⁸⁷ Zwar war Parzival zuvor von Trevrizent an den Mund des Priesters verwiesen

sîezen mære. / der ist ein durchliuhtec lieht.), kann angemerkt werden, dass schon bei Augustinus die *vera lux* Gottes zugleich auch die Erkenntniskraft ist, die dem Menschen selbst innewohnt und von der aus all seine (Gottes-)Erkenntnis ihren Ausgang nimmt, insofern sie nicht von den *corporalia* überlagert wird (vgl. etwa De trinitate IV.1.3 sowie weiterhin Buch VI).

384 Amor als Element heidnischen Rittertums begegnet etwa im *Willehalm*. Der Ritter Noupatri, welcher Vivianz tötet, stößt diesem ein Amor-Banner durch den Leib. Die Parallele zu Anfortas ist früh gezogen worden. Zur Forschungsgeschichte vgl. die Diskussion der Stelle bei Manfred Kern: Amors schneidende Lanze. Zur Bildallegorie in *Willehalm* 25,14 ff., ihrer Lesbarkeit und ihrer Rezeption im späthöfischen Roman. In: DVjs 72 (1999), S. 567–591, S. 573. – Im *Parzival* wird Amor noch zweimal im Rahmen der *minne*-Digressio des X. Buches (Pz 532,1–534,10) genannt, in welchem er als Bruder des Cupidô und als Sohn der Vênus erscheint. Hier wird *rehtiu minne* von Vênus-*minne* abgegrenzt.

385 Im *Welschen Gast* ist die Metapher bezeugt, Unkeuschheit als Speer aufzufassen: *unkiusche ist ein brinnent sper* (WG V. 7461). Überhaupt ist für die Unkeuschheit die Basismetaphorik des Fleischperforierens (Dorn, Stachel) anzusetzen. – Nicht einsichtig ist mir die Deutung bei Schrodts, Anfortas' Leiden, S. 617, der „die Wunde als Symbol der Gottesnähe bzw. des Göttlichen selbst“ begreift.

386 Die Forschung hat die Notwendigkeit der Frage gemeinhin als Geste der *caritas* verstanden. Vgl. schon früh etwa Wolfgang Mohr: Parzival und Gawan. In: Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 287–318 (zuerst in: Euphorien. Dritte Folge 52 [1958]), hier S. 299.

387 Kathrin Chlench: Die Wahrnehmung göttlichen Wirkens im interreligiösen Kontakt am Beispiel des ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. In: Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter. Hrsg. von Thomas Honneger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin. Berlin 2014 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 1), S. 63–76, hat die Sichtbarwerdung des Grals für Feireffiz durch seine Taufe im Anschluss an Bumke, Schneetropfen, mit der „augustinische[n] Vorstellung, dass durch die Taufe das göttliche Licht empfangen werde, das letztlich zu einem inneren Sehen und Verstehen befähige“ (ebd., S. 70), in Verbindung gebracht.

worden, der erste Priester, dem er nun aber im Rahmen der Erzählung begegnet ist derjenige, der Feirefiz tauft. Es wird hier eigens noch einmal das angeborene ‚Heidentum‘ eines jeden Kindes vor der Taufe betont (vgl. Pz 817,8–10: *dâ stuont ein grâwer priester alt, / der ûz heidenschaft manc kindelîn / och gestôzen hête drîn*). Die Taufe nun ist es, die für Feirefiz den Gral sichtbar werden lässt.³⁸⁸

Zur Taufe aber, die – wie hier argumentiert werden soll – die Erkenntnis und Überwindung des eigenen Heidnischen darstellt, welche notwendig ist, um – ganz im Sinne des *Welschen Gastes* – zu einer dem säkularen/laikalen Subjekt angemessenen Form der Gnadenfähigkeit zu gelangen, führt ausgerechnet das Fleisch selbst. Wie auch Parzival der fleischlichen *auctoritas*, des verkündeten Wortes des Priesters, bedarf, so ist es ein als ‚fleischlich‘ markierter Grund, der Feirefiz dazu bringt, sich taufen lassen zu wollen, nämlich sein Begehren für Repanse de Schoye.

Zwar führt im *Parzival* das *minne*-Begehren in eine Taufe, die ‚fleischlich‘ motiviert ist, diese hat aber dennoch perspektivisch in den angekündigten Taten und Nachfolgern des Feirefiz die Mission der Heidenschaft zur Folge. Es stellt sich die Frage: Warum sollte sich dieses Fleisch, das der Existenzmodus all dieser durch ihre Schönheit markierten Figuren ist, selbst offenbaren?³⁸⁹ Warum versagt zwar die *asthetische* Erkenntnis im *Parzival* auf allen Ebenen und führt andererseits doch die ‚Kreatürlichkeit‘ zur Umkehr? Es ist auch hier nicht so, dass die Kreatur von sich aus und unmittelbar Gott offenbart, aber: in Feirefiz offenbart sich die Kreatur zumindest selbst – in diesem Fall als heidnisch. Der Aufstieg zum Richtigen erfolgt so nicht über die Erkenntnis des Guten, sondern über die differentielle Erkenntnis der Immanenz, die sich schließlich offenbart.

Ich möchte einwenden, dass Chlenchs Argument zu differenzieren ist, ein Erkenntnisprozess bei Feirefiz sei „auf Basis der augustinischen Theorie“ nicht zu erwarten, „denn schließlich fehlt ihm als Heiden das innere Licht des rechten Gottes“ (ebd., S. 69). Die *vera lux* als Verstandeskraft wohnt jedem Menschen gleichermaßen inne, sie ist aber in verschiedenem Maße durch das fleischliche Denken des *homo interior* verschüttet. Am Endergebnis ändert dies freilich nichts: es bedarf auch dann der Taufe, um das innere Licht freizulegen.

388 Hier ist dann freilich auch das Ende der Psychomachie erreicht, die sich eben nicht mit dem gesamten *Parzival*-Text in Deckung bringen lässt, denn die Figur Parzival konnte den Gral ja zuvor bereits sehen, muss nach dieser Logik also getauft gewesen sein, als sie dem Gral auf Munsalvæsche das erste Mal begegnet. In Feirefiz würde dann nur der ‚blinde‘, heidnische Selbstanteil des getauften Parzival getauft.

389 Einer der Gründe, die schon Famira, Feirefiz, S. 272, gegen eine symbolische Lesart des Kampfes anführt, berührt genau diese offene Frage: „Wenn sich im elsternfarbigen Feirefiz wirklich das Abbild des zweifelnden Parzival zum Kampf stellt, wie Wapnewski annimmt, so müsste sinnvollerweise ein Anruf Gottes die letzte Hilfe in höchster Not sein.“ Die Funktion des Kampfes sieht er, ebd. S. 273, darin, dass Parzival zuletzt lerne, „in seiner diesseitigen Existenz als bisher unbesiegter Ritter eine Niederlage einzustecken. Daß er zu diesem Zeitpunkt des längst überwundenen *zwîvels* nicht Herr zu werden imstande sein soll, ist schlechthin als abwegig zu bezeichnen.“

V.5 Fazit: Eine säkulare Ästhetik der Existenz

Denn auf dem Weg des Kampfes begegne ich dem Fleisch. Selbst wenn es erniedrigt wird, bleibt das Fleisch meine einzige Gewißheit. Nur mit ihm kann ich leben. Die Kreatur ist meine Heimat statt. Deshalb habe ich diese absurde und aussichtslose Anstrengung gewählt.

(Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphos*)

Das gegenwärtige Kapitel hat versucht, die heuristisch gewählte Isolierung des schönen Körpers wieder zu öffnen, allerdings nicht im Sinne jener ‚aphasischen Reihe‘, von der sie ihn eingangs zu lösen versucht hat (Kap. II), sondern in Richtung anderer Diskursfelder. Es ging darum zu zeigen, dass körperliche ‚Schönheit‘ nicht nur in Beziehung zu anderen *pulchra* zu denken ist – also etwa im Verhältnis zur ‚Natur‘, zur ‚Kunst‘ usw. –, sondern dass der Diskurs von körperlicher Schönheit auch von seinen diskursiven Rändern her zu denken ist. Es ist argumentiert worden, dass sich im christlichen Matrixdiskurs die durch ‚Schönheit‘ markierte Körperlichkeit, wie sie in Kapitel IV erarbeitet worden ist, mit anderen Diskursen verbindet, nämlich mit dem Diskurs vom Heidnischen, der wiederum zum konstitutiven Moment einer christlichen Subjektivierungsform geworden ist, die sich auch in literarischen Entwürfen christlicher Subjektbildung niedergeschlagen hat, wie sie der *Parzival* repräsentiert.

Es soll argumentiert werden, dass in der Matrix des christlichen Diskurses von Beginn an die Systemstelle des ‚*christianus carnalis*‘ entworfen war, die nun zugleich den Ermöglichungshorizont einer spezifischen laikalen Subjektivierungsform bildet. In dieser ist der *saecularis* in ganz spezifischer Weise über seine Körperlichkeit gekennzeichnet, deren poetorhetorisches Signum die körperliche Schönheit ist. Die in Kapitel III problematisierte Idee einer ‚Kalokagathie‘ muss von hier aus neu perspektiviert werden, insofern körperliche Schönheit so gesehen tatsächlich zum Marker laienadeliger Säkularexistenz wird, die gleichwohl immer gegen ihren problematischen ‚heidnischen‘ Selbstanteil abgegrenzt werden muss.³⁹⁰ Es entsteht der paradoxe Effekt einer Säkulkultur, die sich einerseits als christlich begreift und aus dem autoritativen Rahmen der Latinität denkt, sich aber andererseits mit dem Faszinosum ‚heidnischer‘ Existenzformen selbst als laikal markiert.³⁹¹ Die vorgefundene Systemposition des normativen lateinischen Diskurses wird selbstbewusst usurpiert und anverwandelt.³⁹²

³⁹⁰ Aus dieser Sicht wären etwa die Befunde von Schnell, Ekel und Ästhetik, erneut einzubeziehen, um die Frage nach einer ‚Ästhetik der Existenz‘ im Foucault’schen Sinne neu zu stellen.

³⁹¹ Von hier aus wird auch erkennbar, wie etwa die Schönheit Parzivals zum Erkennungszeichen seiner adeligen Identität wird (vgl. Pz 123,11–18) oder die Schönheit noch bei Hans Sachs die ständische Differenz markiert (vgl. zu den *Ungleichen Kindern Eve* Kap. III.2.2). Auch die monströsen (*Melusine*) und heidnischen (*Flore und Blanscheflur*) Aitiologien, die sich der christliche Adel gibt, sind vielleicht – ebenso wie eine ‚heidnische‘ Materialkultur – von hierher zu denken.

³⁹² Für die lateinische Literatur (am Beispiel der Allegorien des Bernardus, Alanus und Johannes de Hauvilla) hat dies Bezner, Wissensmythen, S. 69 f., pointiert herauszustellen versucht, der – gegen das Forschungsnarrativ von der ‚Autonomie der Literatur‘ und der ‚Renaissance des 12. Jahrhunderts‘ – konstatiert (ebd., S. 70): „Daß ‚das Literarische‘ im lateinischen 12. Jahrhundert zum – auch theoretisch

So nimmt es nicht wunder, dass körperliche Schönheit und Schönheitspraxis zum Signum einer auf die Welt (das *sæculum*) gerichteten Adelsexistenz werden,³⁹³ die sich so zugleich ihren ‚heidnischen‘, ‚körperlichen‘, ‚weiblichen‘ Selbstanteil aneignen muss. Der anonyme anglo-normannische Kosmetik-Traktat *Ornatus mulierum* etwa gibt sich selbst eine Genealogie, die sein Wissen ins Heidentum, an eine sarazenische Dame, zurückbindet:

Les auturs trai a testimonie
Verté dirai senz essunie:
Galien, Constantin, Ypocras ...
Ne ublirai nul, seit aut seit bas,
Ne ceo que ai apris a Mechine
D'une dame que ert saratine, –
Mires fu de sa lai,
Mut fust valiant si ust fei, –
Ne que a Salerne oï de Trote, –
Dame que li ne crei est sote.
(*Ornatus mulierum*, Prolog, Vv. 29–38)³⁹⁴

Der säkularen Existenzform ist in der christlichen Matrix zugleich immer die Aufgabe gestellt, das im Fleisch harrende Andere zum Eigenen auszuformen. Dies kann jedoch nur in einem Balanceakt zwischen Welt und Gott gelingen,³⁹⁵ in welchem dem Subjekt unablässig die Aufgabe der Sorge um sein eigenes Fleisch übertragen wird, welches ihm zugleich zur Grundlage seiner Lebensform – im Sinne Agambens³⁹⁶ – wird.

reflektierten – Raum eines hoch pluralen *Wissens* werden, daß Literarizität zeitgenössisch von *methodischen Standards der Verwissenschaftlichung* her gedacht werden kann, daß sich literarische Werke in ihren ästhetischen Strukturen philosophische-theologische Ideen oder deren Naturalisierung verschreiben und schließlich Teil eines (von literarischen und nicht-literarischen Texten zugleich) gebildeten Raumes sozialer Diagnose werden, – all dies dann freilich gilt es zu tolerieren, ja mehr noch: zum Ausgangspunkt des Verständnisses mittellateinischer Literatur und ihrer Geschichte zu machen.“

393 Zum Zusammenhang dieser ‚Ästhetik der Existenz‘, wie man sie nach Foucault nennen könnte, mit adeliger Existenz im laikalen und klerikalen Bereich vgl. schon Schnell, Ekel und Ästhetik, etwa S. 58, der Schönheit als verbindendes Merkmal der Adelselite auffasst.

394 Übers. (Ruelle): „Je prends à témoin les auteurs – Galien, Constantin, Hippocrate ... – que je dirai la vérité sans invoquer d’excuse pour m’en dispenser. Je n’oublierai aucun d’eux, grand ou petit, je n’oublierai pas davantage ce que j’ai appris à Messine d’une dame sarrazine, – elle était médecin des gens de sa religion, c’eût été une femme de grande valeur si elle avait eu la vraie foi, – ni ce que j’ai entendu dire à Salerne par Trote, – celle qui ne la croit pas est une sotte.“

395 Vgl. als Stellensammlung: Klaus Hofbauer: Gott und der Welt gefallen. Geschichte eines gnomischen Motivs im hohen Mittelalter. Frankfurt a. M. et al. 1997 (Europäische Hochschulschriften, Reihe I 1630).

396 Giorgio Agamben: Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform. Homo sacer IV, 1. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2016, definiert in anderem Zusammenhang die „Lebens-Form“ („forma di vita“) als „ein Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht mehr unterschieden werden kann“ (ebd., S. 9).

In diesem Sinne ist *Parzival* das im Modus der Dichtung problematisierte Modell einer Subjektivierungsform, in welcher das christliche, aber laikale Subjekt ganz über seine Existenz im Körperlichen (*verch, vel, schæne*) definiert ist, das es zugleich an sich selbst und im Gegenüber zu beherrschen lernen muss, um es in ein Verhältnis zu Gott und seinem Seelenheil zu bringen. Auf der anderen Seite gibt es sich dabei die Aufgabe, diese Subjektposition zu einer ‚Ästhetik der Existenz‘ eigenen Rechts auszubauen. An die Stelle geistlicher, auf Askese und Weltferne abzielender Lebensformen rückt für den Laienadel hierbei eine Selbststilisierung, in der das Verhältnis des Individuums zu sich selbst die Form „einer schöpferischen Aktivität“³⁹⁷ annehmen kann. Dabei ist es in seinem prekären Status zwischen Welt und Gott immer zugleich mit seinem eigenen potentiellen Heidentum konfrontiert.

Nicht nur jedoch ist Feirefiz auf diese Art tatsächlich der metaphorische Selbstanteil Parzivals. Er verdoppelt als Figur zugleich noch einmal ins Extrem getrieben den Weg Parzivals zur göttlichen Gnade: Durch die Ansprache einer von außen an sie herantretenden *auctoritas* wird die Figur des Feirefiz zur Konversion gebracht und findet durch das Fleischlich-Kreatürliche, welches in ‚Repanse de Schoye‘ als Frau von großer körperlicher Schönheit repräsentiert ist, zur Taufe und zum ‚Inbegriff der Freude‘.³⁹⁸ Wenn also der über seine körperliche Schönheit markierte Heide Feirefiz der Selbstanteil des potentiell heidnischen ‚Fleisches‘ an Parzival wäre, der schließlich – an Stelle einer Taufe Parzivals zu Beginn – *pars pro toto* in die Taufe überführt wird, so bedeutete dies für die Darstellung der Heiden im Wolfram-Korpus auch: Wolframs Heiden sind – genauso wenig wie die Heiden des *Rolandsliedes* – ein Zeugnis von Toleranz, sondern ganz im Gegenteil Ausdruck eines extrem christianozentrischen Selbstentwurfes. Wenn ‚Heiden‘ als Folie des Eigenen entworfen werden, dann erhalten hier gerade nicht etwa realhistorische Muslime eine Darstellung im fiktiven ‚Anderen‘. Indem in den Epen des Wolfram-Korpus ‚Heiden‘ dargestellt werden, werden die zeitgenössischen Muslime zum Verschwinden gebracht und durch ein Spiegelbild des Selbst ersetzt.³⁹⁹ Das über seine Schönheit und Körperlichkeit markierte säkular-laikale Subjekt reflektiert in diesem ‚Anderen‘ zunächst sich selbst.

³⁹⁷ Vgl. Michel Foucault, *Zur Genealogie der Ethik*, S. 474, sowie Michel Foucault: *Ästhetik der Existenz*. Schriften zur Lebenskunst. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2008.

³⁹⁸ Zur möglichen Bedeutung des Eigennamens vgl. Karl Bartsch: *Die Eigennamen in Wolframs Parzival und Titarel*. In: *Germanistische Studien*. Supplement zur *Germania* 2 (1875), S. 114–159, hier S. 143.

³⁹⁹ Die hier vorgelegte Lesart ist insofern ein dezidierter Gegenentwurf zu Lektüren, die *cum grano salis* – wie etwa Raucheisen, *Orient und Abendland*, S. 62 – behaupten: „Den Orient beschreibt Wolfram im *Parzival* sehr wirklichkeitsnah.“ Ein Satz, wie bei Chlench, *Wahrnehmung göttlichen Wirkens*, S. 71, Anm. 40: „Der Begriff Heide wird überaus undifferenziert benutzt. Flegetanis‘ Vater wird als solcher bezeichnet, weil er ein Kalb anbetet, Feirefiz, dem eine polytheistische Religion unterstellt wird, wird ebenso titulierte, obwohl er eigentlich Moslem ist“, verliert seine Grundlage, wenn man davon ausgeht, dass in Feirefiz eben *kein* Muslim imaginiert wird.

Zugleich jedoch wird diesem heidnisch-fleischlichen Selbstanteil eine geradezu erstaunliche Fähigkeit zur Selbstenttarnung beigelegt, denn es ist ja auch hier nicht so, dass die Kreatur – im Sinne einer *anagagé* – von sich aus und unmittelbar Gott offenbart, aber: In Feirefiz offenbart sich die Kreatur zumindest selbst – in diesem Fall als heidnisch. Der Aufstieg zum Richtigen erfolgt so nicht über die Erkenntnis des Guten, sondern über die differentielle Erkenntnis des Falschen, das sich zumindest selbst enttarnt und auch nicht die Gestalt des Monsters annehmen muss. Im folgenden und letzten Teil dieser Arbeit soll nun gezeigt werden, dass dieser erstaunlichen Fähigkeit der Immanenz zur Selbstenttarnung und beschränkten Einsicht in die Immanenz eine poetologische Dimension eignet. Zugleich wird die heuristische Trennung des schönen Körpers von den übrigen *pulchra* wieder aufgehoben. Die ‚aphasische Reihe‘, in welcher der schöne Körper neben die schöne Blume, die schöne Sitte, überhaupt die schöne Immanenz, die *species huius mundi*, tritt, wird von ihrer körperlich-heidnischen Dimension aus neu zu rekonstruieren sein.