

287 176 16

Körperkonzepte im arthurischen Roman

*Herausgegeben von
Friedrich Wolfzettel*

#B 660.239

Universität Tübingen
Fakultätsbibliothek Neuphilologie

2025/07

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2007



Klaus Ridder

Parzivals Gier.
Habsucht als Moment kultureller Identitätssuche
im Parzivalroman Wolframs von Eschenbach

Abstract: The first part of the paper will show that, at the beginning of Wolfram's work, Parzival's efforts to become part of King Arthur's circle can be described in terms of avarice. The second part will demonstrate that Parzival's desire to possess things is not only based on their material value. Nevertheless, he repeatedly takes possession of objects all along his journey. However, this is a rather inconsiderate action: Parzival chooses them because he misunderstands, believing insignia make someone a knight. In this perspective, his greed can rather be understood as part of his longing for cultural integration. He mainly aims at things that represent membership of a community; that is, he claims possession of objects of identification. Since he is not aware of objects as signs referring to a collective identity, he misinterprets the implications, values and signs of courtly culture; this is considered to be the manner in which the text reflects problems of cultural integration.

I. Reflexionstraditionen der Habgier

Habgier wird als ein Zustand innerer Spannung begriffen, der einen nicht sehr ausgeprägten körperlichen Ausdruck und eine intellektuelle Erstarrung zur Folge hat, der seine Befriedigung jedoch vor allem in einer Aktion findet, die ein äußeres Objekt beschafft. Habgier setzt Kräfte frei und evoziert Handlungen, doch erst das Objekt lässt die Gier real werden und gibt ihr eine Gestalt.

Unter Habgier bzw. Habsucht lässt sich insofern ein übersteigertes Streben nach Besitz verstehen, das dem Geiz als maßlosem Festhalten materieller Güter nah verwandt ist. Habgier und Geiz zu unterscheiden fällt jedoch schwer, wenn es nicht um materielle Dinge geht, sondern etwa um Ruhm, Macht oder Ehre.

Die Bewertung der Habgier ergibt sich aus der »Einsicht in das dem Menschen Zustehende, Nützliche u. Förderliche [...] u. in dessen soziale Bindungen u. Verpflichtungen. Das Fehlverhalten gründet im unbegrenzten Streben nach Besitz, im Mehrhabenwollen als dem Menschen zusteht u. im Verstoß gegen die soziale Ordnung«¹.

¹ Karl Suso Frank, »Habsucht (Geiz)«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 13, hrsg. v. Theodor Klauser u.a., Stuttgart 1986, 226–247, hier: 228.

In antiken und mittelalterlichen Diskurstraditionen wird Habgier überwiegend negativ bewertet, die Akzentuierung ist jedoch unterschiedlich: Sie gilt als ein gefährlicher Naturtrieb des Menschen, als irrationale Leidenschaft, als unheilbare Krankheit oder als Movens von Gewalttätigkeit und Ruhelosigkeit. Im Mehrhabenwollen sieht man eine Gefahr für den Einzelnen und die Gemeinschaft, da es Vernunft, Recht und Gesetz nicht achtet.²

In der klassischen griechisch-philosophischen Tradition wird die Habgier den negativen Affekten zugeordnet. Für Aristoteles verstößt sie gegen das zuge dachte Maß und wird daher zum Unrecht. Dies gilt nicht nur für das Streben nach materiellen Dingen, sondern auch für die Sucht nach Ehre, Macht und Einfluss. Nur die Freigebigkeit stellt für ihn das rechte Maß im Hinblick auf Besitz und Güter dar. Verschwendung auf der einen, Habsucht und Geiz auf der anderen Seite sind Fehlhaltungen; zwei Extreme, deren Mitte, die Freigebigkeit, gesucht werden muss.³

In der Sicht der Kirchenväter ist das gierige Streben nach materiellen Dingen seit dem 4. Jahrhundert eine der Haupt- und Wurzelsünden. In der langen Tradition der christlichen Lastersystematiken konkurriert die *avaritia* häufig mit der *superbia* um die Spitzenposition.⁴ In dem Maße, wie sich die ökonomischen Bedingungen ab dem 10. Jahrhundert verändern, mehren sich die Klagen über die Gier – u. a. darüber, dass sie alle Gesellschaftsschichten erfasst habe und die Welt beherrsche. Mit dem sich durchsetzenden Gebrauch des Geldes im 11. Jahrhundert gilt die Habgier vermehrt als die verdammungswürdigste aller Sünden. Man

² Vgl. ebd., 228f.

³ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfs hrsg. v. Günther Bien, Hamburg 1985, 1107b9ff. und 1129b2ff.

⁴ So erscheint die Habgier etwa in der verbreiteten *Psychomachia* des Prudentius in einem nach Verwandtschaftsverhältnissen gegliederten System als die Mutter einer Reihe von anderen Lastern (454/7), und die personifizierte *Avaritia* wird »mit weiter Tasche, mit alles zusammenraffender gekrümmter Hand« ins Bild gesetzt; vgl. Frank (wie Anm. 1), 246. – Einen Überblick über die Reflexionstraditionen der Habgier gibt Richard Newhauser. Er untersucht theologische und literarische Texte aus der Zeit zwischen dem 1. und dem 10. Jahrhundert und arbeitet ein weites Spektrum unterschiedlicher Bewertungen heraus; vgl. Richard Newhauser, *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge 2000 (Cambridge Studies in Medieval Literature 41). Unter vornehmlich ökonomischen Gesichtspunkten untersucht Bettina Emmerich die Rolle von Geiz und Habsucht in Klosterregeln, Kapitularien, Bußbüchern und Fürstenspiegeln aus der Zeit zwischen der Mitte des 8. und der Mitte des 9. Jahrhunderts. Sie zeigt, dass die Sünde der Habgier – vor allem in sozialer Hinsicht – nicht erst im Hoch-, sondern bereits im Frühmittelalter eine zentrale Rolle spielt; vgl. Bettina Emmerich, *Geiz und Gerechtigkeit. Ökonomisches Denken im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2004 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 168).

setzt sie immer mehr mit der Gier nach Geld gleich.⁵ Infolge der alle gesellschaftlichen Teilbereiche im 12. Jahrhundert erfassenden Veränderungsprozesse intensiviert sich auch der ältere Diskurs über die Habgier – in der theologisch-philosophischen Diskussion, in volkssprachlich-geistlicher, in didaktischer und vor allem in der neuen höfisch-epischen Literatur.⁶

Im Blickpunkt der folgenden Überlegungen steht daher die Darstellung der Habgier im Parzivalroman Wolframs von Eschenbach. In diesem Werk fällt eine neue Form der Auseinandersetzung mit der Habgier auf. Sie wird nicht mehr, wie in der geistlichen Literatur, als traditionelles Laster aufgefasst. Auch die irrationale Maßlosigkeit des Verlangens nach Beute, die man den Erschlagenen im Krieg abnimmt, steht nicht, wie im Eneasroman Heinrichs von Veldeke, im Vordergrund.⁷ Wolfram inszeniert die Habsucht im *Parzival* – so die erste These – als

⁵ Kritik richtet sich nun vor allem gegen das Verhalten des Klerus; besonders Rom wird zur Zielscheibe. Wird Habgier in früherer Zeit vor allem durch Bewegung der Hände symbolisiert, durch Finger, die greifen oder Geld berühren, so dominiert in den entsprechenden Darstellungen nun vermehrt das Thema Münzen: Geldsäckchen etwa sind um den Hals eines habgierigen Sünders geschlungen; vgl. Newhauser (wie Anm. 4), 127.

⁶ Vgl. beispielsweise Bernhard von Clairvaux, »Ad milites templi. De laude novae militiae«, in: B. v. C., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hrsg. von Gerhard B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, 258–326, hier: 274f., Z. 20ff. und 276f.; Der wilde Mann, »Van der girheit«, in: *Die Gedichte des Wilden Mannes*, hrsg. von Bernhard Standring, Tübingen 1963 (Altdeutsche Textbibliothek 59), 31–43; Thomasin von Zerclaere, *Der Wälsche Gast*, hrsg. von Heinrich Rückert, mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Naumann, Berlin 1965 (Texte des Mittelalters, Deutsche Neudrucke), insb. V. 2677–2870, V. 4147–4400, V. 7013–7118, V. 13565–14626; Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, hrsg. von John Frederick Hinnebusch, Fribourg 1972 (Spicilegium Friburgense 17), insb. 73–88.

⁷ Die mittelalterlichen Bearbeiter der antiken *Aeneis* charakterisieren das von Habgier bestimmte Handeln als ein schändliches, vor allem aber irrationales; sie inszenieren dabei diesen Aspekt sehr viel eindrucksvoller als der antike Text. In der *Aeneis* Vergils mahnt beispielsweise Nisus nach dem Blutbad am schlafenden Heer des Turnus seinen Freund Euryalus angesichts des anbrechenden Tages zum Aufbruch. Doch sieht Euryalus den wertvollen Brustschmuck und den Wehrgurt des Rhamnes, legt ihn auf die Schultern und setzt auch den Helm des Messapus auf (IX, 359ff.). Sie werden entdeckt, die Beute hemmt Euryalus bei der Flucht (IX, 384f.), und beide werden erschlagen. Der französische Autor – der deutsche folgt ihm – spitzt ein Moment der Episode zu: Der Helm des Euryalus funkelt im Mondlicht, weist den Feinden den Weg und wird ihm zum Verhängnis (V. 5131ff.; 185,9ff.). Die Gier nach einem überaus wertvollen Helm motiviert auch den Tod der Amazonenkönigin Camilla. Beim Anblick der kostbaren Kampfausrüstung des Chloereus vergisst sie die notwendige Vorsicht, stürmt durch das ganze Heer auf ihn zu, und zwar, so heißt es im lat. Text: »von weiblicher Sucht entbrannt nach glänzender Beute« (XI, 78ff.). Diese Unachtsamkeit nutzt der sie schon länger belauernde Trojaner Arruns, um sie mit dem Speer an ihrer unge-

Antriebspotential und als Störfaktor der kulturellen Integration des Helden. Während der Suche Parzivals nach kultureller Identität geraten – so die zweite These – auch die Ambivalenzen und Widersprüche der Gemeinschaften, in die er strebt, in den Blick.⁸ Ich möchte zunächst einige Episoden unter dieser Perspektive analysieren und mit der Begegnung zwischen dem jungen Parzival und den Rittern in der Waldeinsamkeit beginnen, um anschließend einen Erklärungsmodus für die im Parzivalroman gestaltete Beziehung zwischen materieller Habgier und kultureller Identitätssuche vorzuschlagen.

II. Parzivals erste Begegnung mit den Rittern

Obwohl Königin dreier Erbländer (Valois, Nordwales und Anjou), entschließt sich Herzloyde, als sie vom Tod ihres Gatten Gahmuret vor Bagdad erfährt, zum Rückzug in die Wildnis. Sie will dem Sohn das Schicksal des Vaters ersparen. Damit Parzival fern des Einflusses einer ritterlichen Gesellschaft aufwächst, verzichtet sie auf die Ausübung ihrer Herrschaft.⁹ Folge ihrer Handlungsweise ist aber, dass Parzi-

schützten Stelle zu durchbohren. Der Erzähler des altfranz. Romans kommentiert das Geschehen: »De grant neient s'est entremise, / mais ainsi vait de coveitise: / maïne chose coveite l'on / dont l'en n'avra ja se mal non.« »Um eine große Nichtigkeit hat sie sich bemüht, aber so geht es mit der Habsucht: manches Ding begehrt man, von dem man nur Übles erlangen wird. Sie hätte sich dessen wohl enthalten können« (V. 7189–7193). Veldeke hebt noch einmal die Unbedingtheit der Gier Camillas hervor, die lieber sterben als auf den Helm verzichten will: »dô was ie gût ir wille, / daz sie den helm erworbe / oder in der ger ersterbe / des geluste si vil harde« (244,10ff.). Signifikant ist schließlich, dass auch der zentrale Gegenspieler des Aeneas ein Opfer seiner Habgier wird. In der *Aeneis* raubt Turnus dem von ihm erschlagenen Königssohn Pallas sein kostbares Wehrgehänge. Als Turnus später besiegt vor Aeneas liegt, um sein Leben bittet, und der Trojaner schon bereit ist, ihn zu schonen, sieht Aeneas das Wehrgehänge und erschlägt ihn in aufflammendem Zorn und Schmerz (XII, 941–943). Heinrich von Veldeke hebt hervor, dass der treffliche Held Turnus sich beim Anblick des außergewöhnlich schönen Ringes vollständig selbst vergisst (»Turnûs der helt kûne / vergaz sîn selbes sêre drane«, 207,22f.) und aus schändlicher Habgier handelt: »Ez was ein bôsiu girheit« (331,31); Heinrich von Veldeke, *Aeneasroman*, hrsg. und übers. von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1997 (RUB 8303); *Le Roman d'Enéas*, übers. u. eingel. von Monica Schöler-Beinhauer, München 1972 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters 9); Vergil, *Aeneis*, hrsg. und übers. von Emil Staiger, Zürich 1981 (Die Bibliothek der Alten Welt, Römische Reihe).

⁸ Wesentliche Anregungen zur Perspektive dieses Beitrags sind den Erkenntnissen Homi K. Bhabhas zu danken (*Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000).

⁹ Ihre Armut lässt sich jedoch »nicht als Mangel an Lebensnotwendigem, sondern als Mangel an Standesnotwendigem« auffassen; Otto Gerhard Oexle, »Armut, Armuts-

val eine ritterlich-höfische Erziehung und Umgebung vorenthalten wird.¹⁰ Dieses ständische Unrecht trägt dazu bei, in ihm ein gieriges Streben nach materieller und sozialer Integration in die höfische Welt zu wecken. Die Kontrastierung der körperlichen Schönheit des Helden mit seinen unvernünftigen Verhaltensweisen stellt dem Hörer/Leser in der ersten Phase des Aufbruchs aus der Einöde Soltane das problematische Verhältnis von ständischer Zugehörigkeit und defizitärer Lebenssituation immer wieder vor Augen.

Parzival erscheint zunächst als ein Knabe, der zwar von Jagd- und Kampfgier sowie von kulturell ungeformten Emotionen (Zorn, Mitleid) beherrscht wird, aber in der von der Mutter geführten bäuerlichen Gemeinschaft spannungsfrei aufgehoben ist (117,30–120,10). Die Begegnung mit den Rittern treibt dann eine neue Dimension der Figur hervor, die Habgier nach strahlenden Dingen, die den Wunsch nach Integration in die ständisch-adäquate höfische Gemeinschaft symbolisiert. Parzival sieht in Soltane die Ritter in ihren glänzenden Rüstungen und hält sie in seiner Einfalt für Götter. Der Glanz der Rüstungen weckt die Gier nach ritterlicher Bewaffnung, die Antworten der Ritter auf seine Fragen evozieren das Verlangen nach Ritterschaft als Lebensform und nach dem Hof des Königs Artus als initialem Ort aller Ritterschaft (120,23–126,30). Zeigte der Erzähler den Protagonisten bisher als eine »kulturell ungeprägte«¹¹, von körpernahen Emotionen gelenkte Figur, so kommt in der Begegnung mit den Rittern Parzivals individuelle Begierde ins Spiel.

Seine diffuse Gier nach Ritterschaft verdinglicht die ihm fremde Kultur. Begehrenswert erscheinen ihm die Dinge, die in seinem Horizont einen Ritter ausmachen. Intuitiv zählt er dazu auch den Ring und *gruoz* einer höfischen Frau – die Mutter

begriff und Armenfürsorge im Mittelalter«, in: Christoph Sachße, Florian Tennstedt (Hrsg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt a.M. 1986, 73–100, hier: 78f. Auch von einem bewussten Verzicht auf irdische Güter aus religiösen Gründen – wie es der Erzähler suggeriert (116,15–27) – kann bei Herzloyde nicht die Rede sein; vgl. Dieter Kartschoke, »Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters«, in: Gerhard Otto Oexle (Hrsg.), *Armut im Mittelalter*, Ostfildern 2004 (Vorträge und Forschungen; Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 58), 27–78, hier: 61f.

¹⁰ Der Erzähler bewertet dieses Faktum dezidiert negativ (117,30–118,2); zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, nach der Ausgabe Karl Lachmanns rev. und komm. von Eberhard Nellmann, übertr. von Dieter Kühn, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1994 (Bibliothek deutscher Klassiker 110, Bibliothek des Mittelalters 8).

¹¹ Hartmut Bleumer, »Wahrnehmung literarisch. Ein Versuch über *Parzival* und *Tristan*«, in: H. B., Steffen Patzold (Hrsg.), *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter*, Berlin 2003 (Das Mittelalter 8), 137–155, hier: 143.

vermittelt dies ungewollt durch ihre Lehren bei seinem Aufbruch (127,13ff.). Die Usurpation seiner Länder durch Lähelin verspricht er zwar der Mutter zu rächen (128,11f.), doch seine Besitzlosigkeit gerät danach fast in Vergessenheit. Dieses Moment verdeutlicht, dass der materielle Aspekt der Habsucht nicht im Vordergrund steht.

Es ergibt sich somit Folgendes: Parzivals ererbte Grunddisposition und seine frühe Isolation von jeder adligen Gemeinschaft lassen das Verlangen nach Integration in die ritterlich-höfische Welt bei der ersten Begegnung mit ihr aufbrechen. Dieses Verlangen drückt sich zunächst in einer Gier nach Dingen aus, die die angestrebte Gemeinschaft für ihn repräsentieren. Durch deren Inbesitznahme erhofft er sich Teil dieser Gemeinschaft zu werden. Nicht der materielle Wert der begehrten Dinge ist also das entscheidende, sondern es geht um Teilhabe an einer kulturellen Identität.¹²

Der hier verwendete Begriff der kulturellen Identität versucht in sich zu fassen, was bestimmte Personen miteinander verbindet und sie auf diese Weise zu einem Kollektiv macht. Die charakteristischen Übereinkünfte müssen dabei nicht in jedem Fall »reflexiv« im Sinne von »bewusst« sein, sondern können sich auch in einem latenten Alltagswissen (»das das Denken, Fühlen, Wollen und Handeln der Angehörigen des betreffenden Kollektivs [...] leitet«¹³) manifestieren. Individuelle Selbstkonzepte sind in dieser sozialpsychologischen Sicht des Identitätsbegriffs von den gesellschaftlichen Identitätskonstrukten abhängig (sie bedürfen der Anerkennung durch eine Gemeinschaft): Die Teilhabe an einer Gruppenzugehörigkeit, die Identifikation mit einem »Wir« geht der »Ich«-Identität voraus und weist damit Identität als ein soziales Phänomen aus.¹⁴

¹² Gemeinschaften, deren Zusammengehörigkeit über ein kollektives Selbstbild der Erwartungen, Regeln und Orientierungen gestiftet wird, lassen sich als kulturelle Identitäten verstehen, als Gemeinschaften, deren Identität sich über gemeinsam geteilte kulturelle Werte und deren Symbole konstituiert; vgl. Aleida Assmann, Heidrun Friese, »Einleitung«, in: A. A., H. F. (Hrsg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, Frankfurt a.M. 1998, 11–23, hier: 12.

¹³ Jürgen Straub, »Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs«, in: Assmann, Friese (wie Anm. 12), 73–104, hier: 103.

¹⁴ Vgl. Jakob Huber, Ewald E. Krainz, »Identität«, in: Siegfried Grubitzsch, Günther Rexilius (Hrsg.), *Psychologische Grundbegriffe. Mensch und Gesellschaft in der Psychologie. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 1987, 474–478; auch Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997: »[...] Identitätsaspekte sind Sache eines Bewußtseins, das durch Sprache und Vorstellungswelt, Werte und Normen einer Kultur und Epoche in spezifischer Weise geformt und bestimmt wird [...]. Identität, auch Ich-Identität, ist immer ein gesellschaftliches Konstrukt und als solches immer kulturelle Identität« (132). Da Parzivals

Sieht man Parzivals Weg aus dieser Perspektive, dann lässt sich seine Habgier in der ersten Phase des Aufbruchs als Versuch der Teilhabe an einer kulturellen Identität verstehen. Auch nachdem er die rüden Formen des Habenwollens überwunden hat, bleibt das Verlangen nach Integration das ihn bestimmende Antriebsmoment. Doch zunächst entfaltet der Erzähler das Habgier-Motiv in einer Reihe von eindrucksvollen Szenen. Die Jeschute- und die Ither-Episode möchte ich in diesem Zusammenhang genauer besprechen.

III. Jeschutes Ring und Schließe, Ithers rote Rüstung

Parzival raubt nach seinem Auszug der Herzogin Jeschute Ring und Kleiderschließe.¹⁵ Allein der magische Glanz des Rings zieht ihn zum Bett der Jeschute, nicht etwa ihre Schönheit oder sexuelle Attraktivität. Die Gier nach dem Ring ist Movens des Handels, erst dann fällt ihm ein, dass ja auch die Mutter zu Frauenringen geraten hatte (127,25–128,2).¹⁶ Der Vorgang wiederholt sich. Parzival sieht eine kostbare Schließe an Jeschutes Hemd und reißt sie mit Gewalt an sich.¹⁷ Erst Wolfram führt dieses Erzählelement ein, bei Chrétien fehlt es, und dadurch verstärkt der deutsche Autor noch einmal die Habgier Parzivals.¹⁸

kulturelle Identität aufgrund seiner Isolation von Anfang an defizitär ist, lässt sich aus dieser Perspektive vermuten, dass auch andere Aspekte seiner problematischen personalen Identität wie etwa seine mangelnde Erkenntnisfähigkeit auf dieses »ursprüngliche« Defizit rekurren.

¹⁵ »Der knappe ein vingerlîn dâ vant, / daz in gein dem bette twanc, / da er mit der herzoginne ranc. / dô dâhter an die muoter sîn: / diu riet an wîbes vingerlîn« (130,26–30).

¹⁶ Als Begründung seines Handelns taugt dieses Argument kaum, denn was immer Herzeloide mit ihrem Rat gemeint hatte, als Legitimation der Habgier lässt er sich kaum verstehen. Gephart deutet die Verse 127,25–128,2 so: »Der Extrakt ihrer Worte, die Aufforderung »Nimm, was du bekommen kannst«, ist nicht mehr als ein Freibrief für kindliche Gier«. Wolfram stelle die »Situation so dar, daß Herzeloide Parzival mit ihren Ratschlägen gleichsam in eine soziale Falle« schicke. Indem Wolfram Parzivals Außen-seitertum familiengeschichtlich begründe, werde Parzival von persönlicher Schuld entlastet; Irmgard Gephart, *Geben und Nehmen im »Nibelungenlied« und in Wölframs von Eschenbach »Parzival«*, Bonn 1994 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 122), 128; zur Thematik des Raubes und des Besitzes im *Parzival* vgl. ebenso Walter Mersmann, *Der Besitzwechsel und seine Bedeutung in den Dichtungen Wölframs von Eschenbach und Gottfrieds von Straßburg*, München 1971, insb. 114ff.

¹⁷ »An ir hemde ein fürsper er dâ sach: / ungefuoge erz dannen brach« (131,17f.). Eine außerhalb seiner selbst liegende Begründung für diesen Raub findet er nicht mehr, denn vom Erwerb einer Spange hatte die Mutter nichts gesagt.

¹⁸ Anschließend befriedigt Parzival seine Gier nach Nahrung, wiederum in einer ganz und gar unhöfischen Weise. Jeschute glaubt, »er waere ein garzûn / gescheiden von

Parzivals Gier wird von dem Wunsch geweckt, Teil der kulturellen Ordnung zu werden, die ihm die schöne Oberfläche der Dinge zu symbolisieren scheint. Zwar hat diese Gier in ihrer Unmittelbarkeit auch eine komische Seite, doch ihr problematischer, das soziale Miteinander gefährdender Charakter ist von Anfang an deutlich: Jeschutes Geliebter, Orilus, bestraft sie, obgleich unschuldig, überaus hart. Später kann Parzival diese Schuld teilweise abtragen. Er besiegt Orilus im Kampf und lehnt dessen Angebot ab, ihm »liute, lant [und]... varnde guot« (267,10) für sein Leben zu überlassen.¹⁹ Parzival beschwört die Unschuld Jeschutes auf dem Reliquiar von Trevrizent und gibt ihr zumindest den geraubten Ring zurück (269,1–270,3).

In der Jeschute-Szene geraten die Gewaltbereitschaft und zerstörerische Kraft des um kulturelle Integration ringenden Helden, ansatzweise aber auch schon die Ambivalenzen und Widersprüche des höfischen Identitätskonzepts in den Blick. Auch Parzivals weiteren Versuchen, sich mit einem kollektiven Körper, mit einer Gemeinschaft zu verbinden, haftet eine Gewaltsamkeit an, die letztlich daher rührt, dass er sich kaum in reflexive Distanz zu den Identifikationsmustern setzen kann – aus seiner Sicht vermögen allein die begehrenswert erscheinenden Objekte, Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft zu stiften. Er ist nicht gewohnt, mit Widersprüchen und Unzulänglichkeiten umzugehen, wohl aber bereit, für seine Vorstellung von Identität bis zum bitteren Ende zu gehen.²⁰

So tötet Parzival schließlich Ither, um dessen Rüstung an sich zu bringen. Im Roman Wolframs ist dies die Schlüsselszene für die Habgier-Thematik und für die in der Person des Helden gespiegelte Problematik kultureller Integration. Die Figur des Protagonisten ist so konzipiert, dass ihre problematische Habgier-Dispo-

den witzten« (132,6f.), und bittet ihn, Ring und Spange zurückzugeben. Zudem solle er gehen, damit er nicht den Zorn ihres Mannes zu spüren bekomme; doch das ist das falsche Signal, denn Furcht kennt Parzival nicht. Der Erzähler bemerkt, dass er vielmehr stolz auf seine Beute ist: »der knappe des roubes was gemeit« (132,25).

¹⁹ Orilus bietet Parzival die Krone über eines der beiden Länder, in denen sein Bruder Lähelin König ist. Beide Länder sind also Parzivals Erblande. Doch nur der aufmerksame Zuhörer/Leser kann die Zusammenhänge und die darin liegende Ironie erkennen; vgl. den Kommentar Eberhard Nellmanns zu 266,22, in: Wolfram von Eschenbach, Bd. 2 (wie Anm. 10), 599.

²⁰ Mit der Person des Fischers kommen Habgier und Geiz als soziale Phänomene in den Blick. Parzival erbittet Nahrung und Auskunft, der Fischer verweigert dies unfreundlich und verlangt als Gegenleistung »phenninge oder phant« (142,29). Parzival gibt ihm die wertvolle Schließe Jeschutes, der Fischer freut sich, den jungen Toren überverteilt zu haben. Sein unbeherrschtes Streben resultiert aus dem Mangel an Lebensnotwendigem, nicht aus einem ständischen Defizit. Parzivals gedankenloses Weggeben der Kleiderschließe zeigt einmal mehr, dass ihm an der Materialität der begehrten Dinge nur wenig liegt.

sition immer auch die Frage nach dem Zustand der Gemeinschaft aufwirft, in die sie strebt. An ihr verdeutlicht der Erzähler die gegenseitige Durchdringung von Identitätskonstitution und Gemeinschaftsformation.

Auf seinem Weg zum Artushof wird der Jüngling in den Konflikt zwischen Ither von Gaheviez und König Artus hineingezogen. Ither fordert von Artus seinen Erbanspruch auf die Bretagne ein. Er schickt Parzival mit einer Botschaft zum Artushof; Parzival verknüpft dort die Nachricht völlig distanzlos mit der Forderung an Artus, ihm die Rüstung Ithers zu überlassen. Die Anziehungskraft der glänzenden roten Rüstung hat wiederum seine Gier aktiviert. Das Begehrte von Artus zu erbitten, ist das intuitiv gewählte Mittel ihrer Realisierung:

ôwi wan het ich sîn gewant
enphangen von des küniges hant!
sô wær ich freuden rîche:
wan ez stêt sô rîterliche (148,15–18).

Artus ist durchaus bereit, ihn mit den Dingen, die ein Ritter benötigt, am folgenden Tag großzügig auszustatten. Die Befriedigung der einmal geweckten Gier duldet jedoch keinen Aufschub – Parzival will Ithers Rüstung sofort.²¹ Artus gewährt ihm, was er nicht geben kann. Parzival kehrt zu Ither zurück und fordert Rüstung und Pferd ein.²² Als Ither dies verweigert, tötet er ihn mit seinem Wurfspieß. Doch nur mit Hilfe des Knappen Iwanet gelingt es ihm, sich das rote Waffenkleid anzulegen.²³ Später bedauert er sein Handeln, doch dieses Geschehen ist nicht rückgängig zu machen. Der Erzähler kommentiert es mit den Worten:

sîn harnasch im verlôs den lîp:
dar umbe was sîn endes wer
des tumben Parzivâles ger.
sît dô er sich paz versan,
ungerne het erz dô getân (161,4–8).

²¹ Die Begründung, die er Artus dafür gibt, ist genau so wenig rational wie die in der Jeschute-Szene: Wenn er jetzt die Rüstung nicht bekomme, werde er die Gaben auch eines Königs gering schätzen und sich die Dinge lieber von der Mutter schenken lassen; die sei schließlich auch Königin: »mac mir des harnasch werden niht, / ine ruoch wer küneges gâbe giht. / sô gît mir aber diu muoter mîn: / ich wæn doch diust ein künegin« (149,28–150,2).

²² »gîp mir dâ du ûffe rîtes, / unt dar zuo al dîn harnas: / daz enpfieng ich ûf dem palas: / dar inne ich ritter werden muoz. / widersagt sî dir mîn gruoz, / ob du mirz ungerne gîst. / wer mich, ob du bî witzten sîst« (154,4–10).

²³ Vgl. Eberhard Nellmanns Kommentar zu 156,21, in: Wolfram von Eschenbach, Bd. 2 (wie Anm. 10), 541, in dem Iwanets Hilfe als Mitschuld des Artushofes am Tod Ithers gewertet wird.

Parzivals Habgier in der Ither-Szene wirft jedoch auch ein Licht auf den desolaten Zustand des Artushofes. Ither und auch Artus machen Parzival zu ihrem Werkzeug. Artus trägt daher an der Tötung Ithers zumindest eine Teilschuld. Zwar lag es für den Hof nicht im Bereich des Vorhersehbaren, dass der Knabe den erfahrenen Ritter umbringen und sich in den Besitz von dessen Rüstung setzen könnte. Doch Artus verhindert den Versuch nicht von vornherein, und dies deutet auf das Verlangen, den Störenfried Ither loszuwerden. Der Hof versucht, sich die Habgier Parzivals zunutze zu machen. Er nimmt Parzivals möglichen Tod billigend in Kauf, obwohl dessen Körperschönheit ihn der eigenen Welt verbindet. Der ideale Charakter der höfischen Gesellschaft erscheint brüchig. Habgier als erkennbares Handlungs-motiv des schönen Knaben wird von den Repräsentanten der höfischen Ordnung aus Eigennutz nicht geächtet.

Ungezügelter Habgier – so viel lässt sich zusammenfassend sagen – charakterisiert Parzivals frühe Position auf seinem Weg in die Welt des Königs Artus. Er verfolgt rücksichtslos das Ziel, Ritter zu werden, und setzt sich in den Besitz der Dinge, die ihm dazu unabdingbar erscheinen. Der Tod und die Beraubung Ithers sind negativer Höhepunkt dieser Erzähllinie.²⁴ Parzivals Habsucht, seine Suche nach kultureller Identität, deckt jedoch auch die ambivalente Struktur und die Brüche der höfischen Gemeinschaft auf.

Bisher ließ sich Parzivals Handeln als Problematisierung der aus einer ständischen Unrechtssituation entstandenen Gier nach dem ihm Zustehenden auffassen. Gurnemanz vermittelt dann die höfischen Maximen zur Überwindung der individuellen und sozialen Habgier; er bestimmt auf der Ebene der abstrakten Lehren die herrscherliche *mitte* als das rechte Maß zwischen Verschwendung und Geiz.²⁵ In dieser Episode transformiert sich Parzivals Gier nach glänzenden Dingen zum

²⁴ Wolfram spielt auf den dunklen Punkt in der Karriere Parzivals immer wieder an, durch den Erzähler, die Romanfiguren sowie durch das wiederkehrende Motiv des Verwandtenkampfes. Stellennachweise finden sich in: Birgit Eichholz, *Wolfram von Eschenbach. Kommentar zur Sigune- und Ither-Szene im 3. Buch von Wolframs »Parzival«* (138,9–161,8), Stuttgart 1987 (Helfant-Studien S 3), 273.

²⁵ Gurnemanz beklagt den Tod Ithers; er rügt Parzivals Verhaltensweisen jedoch nicht explizit, sondern setzt ein Konzept höfischer Lehren dagegen – in der Hoffnung, Parzival werde die notwendigen Schlüsse selbst ziehen. An zentraler Stelle dieses didaktischen Programms stehen Lehren im Umgang mit Besitz, die Verpflichtung des Herrschers zur standesgemäßen *mitte*, zur Hilfeleistung gegenüber »edlen Armen«, »die ohne ihre Schuld materielle Einbußen erlitten haben und deshalb kein standesgemäßes Leben mehr zu führen vermögen« (Kartschoke [wie Anm. 9], 52); »iuch sol erbarmen nôtec her: / gein des kumber sîc ze wer / mit milte und mit güete: / vlîzet iuch die-müete. / der kumberhafte werde man / wol mit schame ringen kan... / dem sult ir helfe sîn bereit« (170,25–171,2).

Wunsch nach Einswerden mit einer idealen Gemeinschaft. Doch die Hofgesellschaft des Fürsten ist nicht die Idealgemeinschaft, in die Parzival strebt. Er bricht wieder auf, und dadurch wird zunehmend klar, dass das höfisch-ritterliche Wertsystem einer Neudefinition bedarf. In Pelrapeire findet Parzival dann seine Minnepartnerin, doch auch Stadtgesellschaft und Landesherrschaft sind nicht das Ziel seines permanenten Ringens um kulturelle Integration. Sein Begehren richtet sich auf ein diffuses Darüberhinaus;²⁶ er steuert auf die Welt des Grals zu, die als ein Bereich gezeichnet ist, der die höfische Kultur transzendiert.

IV. Das Verstummen vor dem Überfluss: Munsalvaesche

Auf der Gralsburg Munsalvaesche herrschen Trauer und Melancholie. Im Mittelpunkt des hier erstmals begegnenden zweiten Gesellschaftskreises steht »ein dinc, daz hiez der Grâl« (235,23; 454,21). In der Nähe dieses Zentrums einer weltlich-religiösen Ordnung findet sich unvorstellbar großer Reichtum (236,29) – der Gral fungiert als Speisenspender (238,2ff.), sein Anblick vermag sogar Leben zu erhalten. Jede Gier nach materiellen Dingen erübrigt sich hier. Man will Parzival zur erlösenden Frage nach dem Leid des Gralkönigs bewegen (ihn direkt dazu aufzufordern ist nicht erlaubt); man will ihn unbedingt in ein rätselhaftes kulturell-religiöses System integrieren.

Der Reichtum, die Gralswunder und die einschüchternden Rituale der Gralsgesellschaft²⁷ lassen Parzival jedoch verstummen. Er fragt nicht danach, was dem Gralkönig fehlt. Als Begründung bezieht er sich auf den Rat des Gurnemanz, voreilige Fragen zu unterlassen (239,8–17). Parzival ist in seiner Identität gänzlich befangen im Handlungsmodell des ritterlichen Kampfes und des von Gurnemanz vermittelten höfischen Wertsystems. Der Wille zu Ritterkampf und Minnedienst

²⁶ In Pelrapeire gelingt es ihm, das Stadium der materiellen Habgier vollends zu überwinden. Er befreit Condwiramurs von ihrem maßlosen Belagerer Clamide (192,1f.); sie schenkt ihm ihre Liebe und gibt ihm Burgen und Land (202,26f.). Parzival wird Landesherr. Im Kampf um die belagerte Stadt, in der Hunger und Not herrschen, lässt er an die geschwächten Stadtbewohner Essen verteilen, während er selbst und die Königin Mangel leiden; auch das Erbe Tampenteires verteilt er großzügig. Parzival zeigt Freigebigkeit, er besitzt, ohne ständig zu begehren – ein zentrales Moment idealhöfischer Herrschaft scheint realisiert. Doch seine Ruhelosigkeit treibt ihn zu weiteren Rittertaten; er verzichtet (temporär) auf die Landesherrschaft; als vorgeschobene Begründung gegenüber Condwiramurs muss die Sorge um die Mutter herhalten (223,17–25).

²⁷ Dazu Bleumer (wie Anm. 11), 147f.

geht hier jedoch ins Leere. Am Gral ist alles Materielle im Überfluss vorhanden, gefordert ist ein vorbehaltloser Dienst, jenseits von jedem Eigenstreben. Das andersartige Wertsystem des Grals hat seinen Fluchtpunkt in der Transzendenz. Die elitäre Gralsgemeinschaft hat zwar einen weltlichen Herrscher, empfängt jedoch alle wesentlichen Maximen vom Gral. Die Ordnung des Grals verwandelt die Gegenwart der höfischen Kultur in einen exklusiven Ort der erweiterten sozialen und religiösen Erfahrung.

Parzivals Versagen auf Munsalvaesche weist aber auch zurück auf das Defizit der Gralsgemeinschaft bzw. auf das ihres Herrschers. Vor allem der Versuch des Anfortas, ihn durch die Schwertgabe zum Fragen geradezu zu zwingen, deutet die Erlösungsbedürftigkeit dieses Kreises an (239,18–240,2): Anfortas will seine Herrschaft damit (symbolisch) niederlegen und Parzival designieren.²⁸ Trevrizent unterrichtet Parzival später über die Verfehlung des Gralsherrschers, dessen Reichtum und Jugend ihn dazu verführte, eine Frau zu lieben, die der Gral ihm nicht bestimmt hatte (472,21–473,4). Im Ritterkampf erleidet er eine unheilbare Verwundung, die ihn nicht sterben und nicht leben lässt. Reichtum und Eigensucht ihres Königs stürzten die Gralsgemeinschaft in einen Zustand anhaltender Agonie und Trauer (478,8–484,18).

Mit der Einsicht in die Unangemessenheit seines normgerechten Verhaltens auf Munsalvaesche²⁹ wird für Parzival die Suche nach dem Gral zur Lebensaufgabe (329,18–30). Es eröffnet sich ein neuer Raum des Dazwischen für ihn. Die Verzweiflung über sein Versagen und über die Unzulänglichkeit der Lehren des Gurnemanz nährt in ihm den Zweifel an Gott (332,1–8). Er kündigt seinen Gottesdienst auf und glaubt in trotziger Maßlosigkeit, allein durch seine Ritterschaft ein Anrecht auf den Gral zu haben (472,1–11). Obwohl er weiß, dass man den Gral nicht willentlich zu finden vermag, setzt er seine Suche lange Jahre fort. Parzival jagt dem Gral über weite Strecken seines Weges ebenso besinnungslos nach, wie er vorher die Rüstung Ithers begehrt hatte. Die Suche nach dem Gral hat für Parzival daher nur ansatzweise eine religiöse Dimension.³⁰

²⁸ »Das Schwert des Königs muß als Herrschaftszeichen angesehen werden«; Nellmann, Komm. zu 239,24–30, in: Wolfram von Eschenbach, Bd. 2 (wie Anm. 10), 584.

²⁹ So auch Walter Haug, »Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht? Erzählen zwischen Handlungsschematik und Figurenperspektive bei Hartmann und Wolfram«, in: John Greenfield (Hrsg.), *Wahrnehmung im »Parzival« Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002*, Porto 2004, 37–65, hier: 59.

³⁰ Vgl. Nellmann, Komm. zu 332,1–8, in: Wolfram von Eschenbach, Bd. 2 (wie Anm. 10), 622f.

Der Gral – so lässt sich resümieren – erscheint als neues Objekt seiner Begierde, die Herrschaft über die Gralsgemeinschaft als Fluchtpunkt des Integrationswillens. Das höfische Lohn-Dienst-Ethos und die höfische Gesellschaftsform vermögen das Streben des Helden nicht in letzter Konsequenz aufzufangen. Gott und der Gral überspannen im Parzivalroman als Prinzipien, die eine absolute Verpflichtung auf sich ziehen, die Idee einer höfischen Gemeinschaft. Parzival wird schließlich wider jede Erwartung zum Gralskönig berufen, nachdem er den Gralsstein durch unentwegten Ritterkampf zu erringen versucht hatte. Doch zuvor trifft er auf Trevrizent, der ihm in langen Gesprächen u. a. die heilsgeschichtliche Dimension der Habgier vor Augen führt.

V. Begegnung mit Trevrizent und Berufung zum Gralskönig

Eine Reflexion seines Handelns, die sich vom sehnsuchtsvollen, aber tranceartigen Erinnern an Minne und Gral in der Blutstropfenepisode (282,12ff.) abhebt, gelingt Parzival erst in der Begegnung mit Trevrizent. Trevrizent gehörte einst selbst zur Gralsgemeinschaft; wie Anfortas suchte er den unerlaubten Ritterkampf, zog sich aber als Buße für das Unglück seines Bruders in ein von materieller Armut bestimmtes Klausnerleben zurück (495,13–499,10; 480,19–481,4). Trevrizent begehrt keine Besitztümer mehr, gerade deshalb glaubt Parzival hier von allem genug zu haben. Seine Bedürfnislosigkeit kontrastiert mit dem Überfluss beim Gral, und Trevrizents nicht von eigenen Erwartungen bestimmte Unterweisungen bringen Parzival zum Sprechen. Trevrizent stößt bei ihm die Erkenntnis an, die Erschlagung Ithers sei Sünde, sein Handeln *rêroup* und sein damaliger Zustand *witzen toup* gewesen:

genam ich ie den rêroup,
sô was ich an den witzen toup.
ez ist iedoch von mir geschehn:
der selben sünde muoz ich jehn.
Ithêrn von Cucûmerlant
den sluoc mîn sündebæriu hant:
ich leit in tôten ûffez gras,
und nam swaz dâ ze nemen was (475,5–12).

Der Einsiedler erläutert dem Neffen nicht nur die Geschichte des Grals, die für ihn bisher unverständlichen genealogischen und religiösen Zusammenhänge, sondern unterbreitet ihm auch eine heilsgeschichtliche Genese der Habsucht. Schon

der Sündenfall sei aus Ruhmsucht geschehen, »durch gîteclîchen ruom«³¹, und Kain habe seinen Bruder Abel »umbe guot« getötet: »dô huop sich êrst der menschen nît: / alsô wert er immer sît« (464,21f.). Diese der Genesis fremde Herleitung assoziiert die verbreitete Vorstellung von der Habsucht als Wurzel allen Übels (»radix omnium malorum«, 1. Tim. 6,10) und erklärt, wie die Habsucht in die Welt kommt – beides wohl im Blick auf Parzivals Handeln am Beginn seiner Laufbahn.³² Durch die Darlegungen Trevrizents erscheint Parzivals Weg in einer heilsgeschichtlichen, wenn auch negativ akzentuierten Perspektive. Dem Hörer/Leser vermittelt sich erstmals aber auch der Eindruck, dass Parzivals Suchen in einer transzendenten Identität aufgehoben ist, in der Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart der Welt verschränken. Was sich hier nur erahnen lässt, wird dann mit der Berufung zum Gralskönig zur Gewissheit.

Nachdem er Trevrizent verlassen hat, sucht Parzival wider jede Vernunft weiter nach dem Gral. Sein Verhalten erscheint, da er nun um die Zusammenhänge weiß, als nicht zu steigernde Extremposition der Suche, als Ratlosigkeit des nach kultureller Identität strebenden Subjekts. Diese Phase endet erst, als ihm das von Ither geraubte Schwert im Kampf gegen seinen Halbbruder Feirefiz zerbricht. Der Erzähler deutet dies als Eingreifen Gottes, um Parzival vor der Tötung eines weiteren engen Verwandten zu bewahren.³³ Unmittelbar darauf wird er zum Gralskönig berufen, allerdings nicht kraft eigener Verdienste, sondern es vollzieht sich an ihm, was der Gral als Ratschluss der göttlichen Instanz übermittelt hat. Parzivals Berufung ermöglicht einen Neuanfang des kulturell-religiösen Gralphantasmas.

Der Text entdeckt dem Hörer/Leser, so lässt sich festhalten, wie aus dem Zustand der Entwurzelung eines Einzelnen über den Akt der göttlichen Gnade ein Neuanfang der Verknüpfung Kultur/Religion entsteht. Parzivals Berufung enthüllt ein weiteres Mal, dass ein solcher Übergang nicht allein aus menschlicher Kraft geschehen kann.

³¹ »von Adâms verhe er Even brach, / diu uns gap an daz ungemach, / daz ir schepfaere überhorte / unt unser freude stôrte. / von in zwein kom gebürte frucht: / einem riet sîn ungenuht / daz er durch gîteclîchen ruom / sîner anen nam den magetuom« (463,19–26).

³² Vgl. dazu Bernd Schirok, »Trevrizent und Parzival. Beobachtungen zur Dialogführung und zur Frage der figurativen Komposition«, *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 10 (1976), 43–71, hier: 51ff.; auch Schirok sieht, im Anschluss an Wolfgang Mohr, Kainstat und Ithertötung als aufeinander bezogene Motive. Die Kain unterstellte, auffällige, der biblischen Exegese nicht geläufige Motivation ließe vermuten, dass sie »die Schilderung des Brudermordes von Trevrizent« unterstreichen solle.

³³ »got des niht langer ruochte, / daz Parzival daz rê nemen / in sîner hende solde zemen: / daz swert er Ithère nam, / als sîner tumpheit dô wol zam« (744,14–18).

VI. Materielle Habgier und kulturelle Identität

Die besprochenen Passagen haben gezeigt – dies als abschließendes Resümee –, dass Parzivals leidenschaftliches Streben nach Dingen nicht durch deren materiellen Wert begründet ist, sondern den unbedingten Wunsch nach kultureller Integration ausdrückt. Parzivals Verlangen nach Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft manifestiert sich in der Gier nach den Dingen, die die Zugehörigkeit repräsentieren. Dass diese Identifikationsobjekte lediglich Zeichen sind, die auf eine kollektive Identität der gemeinsamen kulturellen und religiösen Werte verweisen, ist ihm nicht bewusst. Was einzelne Individuen tatsächlich zu einem »Wir« zusammenbindet – »die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wissens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt«³⁴ –, kann er weder dadurch erlangen, dass er deren Symbole habhaft wird, noch dadurch, dass er in einem strikt wörtlichen Sinn deren Regeln befolgt. Parzival bewegt sich während seiner frühen Suche nach dem Artushof in einem Raum zwischen nichthöfischer Sphäre und höfischer Kultur. Indem er Bedeutungen, Werte und Zeichen höfischer Kultur missversteht oder ignoriert, reflektiert der Text das Problem kultureller Integration.

Der Held macht identitätsstiftende Erfahrungen, und in diesem Prozess treten zugleich die kritischen Punkte der höfischen Welt ans Licht. Obwohl sich der Artushof in den späteren Szenen in einem wesentlich besseren Zustand zeigt als in der Ither-Episode, ist doch deutlich, dass das kulturelle System Brüche aufweist. Die Artusgesellschaft ist nur bedingt in der Lage, der materiellen Habgier als einem gravierenden Störfaktor gesellschaftlicher Idealität wirksam entgegenzutreten. Sie befindet sich in der Ither-Szene in einer krisenhaften Situation und bedarf der Erneuerung, die man sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wohl nur als eine religiöse vorstellen kann.

In dem Maße, wie es dem Protagonisten gelingt, sich in die kulturelle Ordnung ritterlicher Identität hineinzuarbeiten, zeigt sich ein weiteres ausgleichendes Defizit. Sein Versagen auf der Gralsburg löst ein ruheloses unbedingtes Habenwollen des Grals aus,³⁵ das ihn erneut in einen Bereich des Dazwischen hineinstellt.

³⁴ Assmann (wie Anm. 14), 16f.

³⁵ Dass Parzivals frühe Gier nach materiellen Dingen durch sein späteres Streben nach dem Gral zumindest ansatzweise substituiert wird, legt insbesondere eine Textstelle nahe, in der beide Antriebsmomente eng aufeinander bezogen werden. Im Kampf um Belleruche schickt Parzival, nachdem er merkt, dass er aufgrund der Gefangennahme seines Dienstherrn Meleans keinen Lohn für seine Dienste erhalten wird, Gefan-

Die Gralsgemeinschaft ist als ein Teil der höfischen Welt gezeichnet, zugleich aber als ein Bereich, der über die Gegenwart der höfischen Kultur im religiösen Sinne hinausgeht. Doch auch die Gralsgemeinschaft ist durch Maßlosigkeit und Eignung ihres Herrschers erlösungsbedürftig. Sie befindet sich in einem Zustand der Desorientierung, der von innen heraus nicht zu bewältigen ist.

Aus eigener Kraft vermag sich Parzival zu diesem Raum, der eine andere Dimension des Daseins in der höfischen Welt bezeichnet, keinen Zutritt zu verschaffen. Trotz der Vergeblichkeit seiner Suche ist der Held am Ende aber erfolgreich. Göttliche Gnade stellt ihn an die Spitze der Gralsgemeinschaft und »verleiht« ihm auf diese Weise geradezu eine kulturell-religiöse Identität. Die problematischen und defizitären Aspekte seiner Person sind plötzlich nebensächlich. Es wird deutlich, dass personale Identität nur von einem übergeordneten kulturell-religiösen Identitätskonzept aus gewonnen werden kann. Parzival darf die erlösende Frage wiederholen. Diese Wiederholung ist daher nicht verspätet, sondern Macht verleihend. Parzivals Mehrhabenwollen ist insofern nicht nur Verfehlung, sondern auch Ausdruck eines Bewegtwerdens.

Abschließend möchte ich versuchen, für die in Wolframs *Parzival* gestaltete Beziehung zwischen materieller Habgier und kultureller Identitätssuche einen Erklärungsmodus zumindest anzudeuten. Die Habgier war, wie eingangs dargelegt, zu Beginn des 13. Jahrhunderts ein traditionelles, durch die ökonomischen und kulturellen Umwälzungsprozesse aber auch ein besonders aktuelles Thema. Johan Huizinga hat die Habsucht als die »Sünde der neuen Zeit« bezeichnet, »die Sünde einer Zeit, in der der Geldverkehr die Bedingungen der Machtentfaltung verändert und freigemacht«³⁶ habe. Seit dem 13. Jahrhundert gelte nicht mehr nur der Hochmut (*superbia*) als Wurzel allen Übels, sondern zunehmend auch die Habgier (man erinnere sich an Trevrizents Darlegungen). Wolfram bedient sich des Motivs, um Parzivals Streben nach Teilhabe an einer kulturell-religiösen Gemeinschaft darzustellen. Habgier wird zur problematischen Außenseite des Bestrebens, einen festen Platz in einer Gemeinschaft einzunehmen oder wieder zu gewinnen. Parzivals Habsucht ist daher als eine komplexe Figur des Begehrens nach Verbin-

gene in die Stadt – mit der Anweisung, entweder Meleans zu befreien oder ihm den Gral zu beschaffen: »dô des ûzern hers gast / innen wart daz im gebrast / dienstdankes von dem meister sîn / (der was gevangen hin in), [...] sprach er zem künec von Avendroyn / unt ze Schierniel von Lyrivoyn [...] Meljanzen er si loesen bat, / oder daz si erwurben im den grâl« (388,11–29).

³⁶ Vgl. Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Großbuktavausgabe mit Bildern, hrsg. von Kurt Köster, Stuttgart 1987, 24f.

dung mit einer kulturellen Gemeinschaft zu interpretieren, und in der Figur des Parzival, die sich von den Rändern her in eine kulturelle Identität hineinarbeitet, wird die ambivalente Struktur der höfischen Gesellschaft und später auch die der Gralsgemeinschaft dramatisiert.

Wenn die These zutrifft, dass Wolfram in der Parzival-Figur ein dynamisches Spannungsverhältnis zwischen kultureller Entwurzelung, dem Habenwollen von Dingen und der Suche nach kultureller Identität gestalten wollte, dann stellt sich die Frage, vor welchem Hintergrund ein solcher ästhetischer Entwurf zu sehen ist. Das Ideal höfischer Kultur erscheint im *Parzival* nicht mehr als eine einheitliche Größe mit selbstverständlicher Geltung, sondern hat – wenigstens in manchen Bereichen – eine widersprüchliche Gestalt. In diesen Widersprüchen – in einem weiteren Sinne in der Verschränkung unterschiedlicher Erzählwelten (Orient, Artus- und Gralswelt) im Roman – liegt das Antriebspotential beschlossen, das die Suche nach kohärenter Identität notwendig macht. Der *Parzival* scheint mir vor dem Hintergrund einer Situation entstanden, in der die bewusste Wahrnehmung kultureller Andersheit den Absolutheitsanspruch der eigenen Kultur relativiert und die Notwendigkeit zu einer Reformulierung zentraler Prinzipien der eigenen Identität geschaffen hat.

Für Georg Wieland besteht eine übergreifende Tendenz der umfassenden Umwälzungsprozesse im 12. Jahrhundert in der Bemühung um Identitätssicherung, die er als Reaktion auf die wachsende Erfahrung fremder bzw. fremdgewordener Kulturen versteht.³⁷ In dem Maße, wie sich das Bewusstsein kultureller Einzigartigkeit relativiere, intensivierten sich Versuche, philosophische und theologische Grundkonzepte, also die Einheit der eigenen Kultur neu zu bestimmen – nun allerdings nicht mehr mit den Mitteln einer traditionsgeleiteten Argumentation, sondern mit denen einer universalistischen Vernunft. In einer solchen kulturhistorischen Perspektive lässt sich der *Parzival* Wolframs als Dokument einer identitätssichernden Bemühung begreifen. Auch der offene Schluss des Werkes, das Scheitern des Parzival-Sohnes Loherangrin, widerspricht dieser Sicht prinzipiell nicht. Der Text verweigert allerdings die Absolutsetzung des über die Parzival-Figur entfalteten höfisch-religiösen Identitätskonzepts.

In ästhetischer Perspektive fasziniert die dynamische Verschränkung des Habgier-Syndroms und der Identitäts-Problematik in einer Geschichte des Ausgeschlossenseins und des Dazugehörenwollens bis heute in besonderer Weise – u. a. des-

³⁷ Vgl. Georg Wieland, »Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts«, in: Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder u. a. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 61–79.

halb, weil das Innere des Helden immer wieder von Außen, von der Materialität der Dinge her, und die Gemeinschaft vom defizitären Einzelnen, vom habgierigen, irrationalen und erkenntnischwachen Subjekt her, hinterfragt wird.³⁸

³⁸ Für kritische Einwände und weiterführende Anregungen danke ich Diana Lemke, Christiane Ackermann sowie dem Tübinger Oberseminar.