

*Martina Feichtenschlager*

## Askese und weltliche Minne in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹

*Abstract.* Der Aufsatz untersucht die Darstellung der Sigune-Figur aus Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹ unter Rückgriff auf Foucaults Bestimmung des Askesebegriffs als »Technologie des Selbst«. Dieser performative Askesebegriff hebt neben dem subversiven Potential den Aspekt der Buße hervor. Mit dieser Lesart wird die Narrativierung der Subjekt- und Körperkonstitution der Figur im Kontext der drei Begegnungen mit Parzival untersucht. So wird die Entwicklung der Trauer Sigunes um Schionatulander, der in ihrem Minnedienst starb, von höfisch-weltlicher Totenklage zum asketischen Leben und Tod als Inkluse nachgezeichnet. Die Klausel ist demnach als verkehrte Minnegrotte zu interpretieren, in der Konzepte von Ehe und sinnlicher *minne* transzendiert werden. Das problematische Moment dieses asketischen Lebensentwurfs demonstriert der Vergleich mit Trevrizent, der ebenfalls eine Verfehlung in der weltlichen *minne* mit einer religiösen Bußleistung zu kompensieren versucht.

Begutachteter Beitrag, publiziert im Dezember 2018.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](#), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

Herausgeber: PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg)  
<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)

ISSN 2568-9967

Die Etymologie des Begriffs ›Askese‹ verweist auf eine Praxis. Er bedeutet – abgeleitet vom griechischen Wort ἄσκησις/askesis – ›sich üben‹ sowohl in spirituell-geistiger als auch in körperlicher Hinsicht (vgl. Bianchi [u. a.] 1993, Reinert 2002, Horn 1997). ›Askese‹ trägt in dieser Wortbedeutung das Moment des Selbstbezugs in sich, weil der Asket mit seiner ›Übung‹ im eigenen Tun innehält und sich selbst sowie sein Handeln reflektiert. Er gewinnt damit eine Position, von der aus er sich von der umgebenden soziokulturellen Ordnung abgrenzen, ja sogar in einen Gegensatz dazu stellen kann. Damit konnte und kann Askese in antiker, frühchristlicher, mittelalterlicher und auch moderner Zeit als Instrument der Auflehnung und Polemik auch gegen geistliche und weltliche Obrigkeiten verstanden werden – als Instrument gegen eine Gesellschaft, die vom Individuum Ein- und Unterordnung, Funktionieren und z. B. Teilhabe am Konsum verlangt.

Wenn es stimmt, dass sich die Mitglieder der höfischen Gesellschaft des Mittelalters gerade durch Beteiligung und Partizipation an gesellschaftlichen Normen und Umgangsformen definierten, die den Körper und das Individuum disziplinieren und kontrollieren, dann muss das Konzept der Askese als außergewöhnlich radikales Gegenmodell verstanden worden sein: Während der bewusste Ausschluss aus der höfisch-ritterlichen Welt, wie er in mittelalterlichen Erzähltexten immer wieder thematisiert wird, zu meist Bestrafung bedeutet, ermöglicht er im asketischen Sinn den Blick von außen auf die höfische Lebenswelt, aber auch den distanzierten Blick auf das eigene Ich. Als Beispiele seien hier prominente Protagonisten mittelalterlicher Erzähltexte angeführt: Iwein im Wald, Gregorius auf dem Stein, Parzival auf *aventure*. Dass Phänomene der höfischen Exklusion dabei oft in Zusammenhang mit Nahrungsverzicht stehen, hat die Forschung schon bemerkt; diskutiert wurden sie zuletzt eingehend, soweit ich sehe, bei Bleuler 2016, S. 155–162, aber auch Nitsche 2000.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet die Sigune-Figur aus Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, die, wie ich zeigen möchte, als Inkluse zur Ikone und Kultfigur wird. Die Form der religiösen Bußleistung dient als Folie, vor bzw. auf der sich Sigunes weltliche Minneabsicht konstituiert (vgl. hierzu: Münkler 2010). In einem ersten Schritt möchte ich anhand von Michel Foucaults Begriff der »Selbstsorge« (vgl. Foucault 1986, 1993) thematisieren, in welchem Spannungsfeld sich die asketischen Praktiken in Antike und Frühchristentum sowie im Mittelalter bewegen. Foucault stellt einen Zusammenhang her zwischen der ›Sorge um sich‹ und der ›Selbsterkenntnis‹, die aus christlicher Sicht nur auf dem Weg der Buße erreicht werden kann und somit häufig eine Form der Askese darstellt. Selbstfindung und nicht minder Selbsterkenntnis werden durch die asketische Übung erreicht. Selbstverzicht und dramatische – und zwar in Form eines Büßer-Status, der öffentlich inszeniert und performiert wird – und verbalisierte Selbstenthüllung stehen christlich gedacht in einem engen Zusammenhang (vgl. Foucault 1993, S. 62). Inwiefern dies auch für Sigunes Transformation zur Inkluse (die allerdings weltlich liebt) gilt, soll im nächsten Abschnitt dieses Beitrags ins Zentrum gerückt werden. Hierbei spielt die Verschränkung von religiöser Praxis und weltlicher Minne eine zentrale Rolle. Anschließend möchte ich cursorisch auf andere Figuren und Texte hinweisen, die anstelle einer spirituell-geistlichen Ikone eine weltliche Kultfigur zur Assoziation und Identifikation bereitstellen, um zum Abschluss noch einmal eine mögliche textübergreifende These zu formulieren.

### **1. Selbstsorge, Selbsterkenntnis und Selbstenthüllung**

Michel Foucault bestimmt Askese als eine ›Technologie des Selbst‹, die eine Form der gesteigerten »Sorge um sich« (Foucault 1993, bes. S. 26 und 30) sei. Foucault kontextualisiert seine Überlegungen zur Askese bzw. Selbstsorge mit Blick auf die Antike bzw. die ersten christlichen Jahrhunderte und sieht »die christliche Askese [...] ebenso wie die antike Philosophie

unter das Zeichen der Sorge um sich selbst [...] [gestellt]« (Foucault 1993, S. 30). Selbstsorge bedeutet demnach zunächst einmal Selbstachtung und meint nicht unbedingt die Einhaltung eines starren gesellschaftlichen Regelkatalogs. Dieser Selbstbezug bedeutet allerdings in stoischer Zeit nicht vorrangig oder ausschließlich einen asketischen Rückzug aus der Gesellschaft, sondern stellt eine soziale Praxis dar, die dazu dient, die Basis für eine »Moral der Lüste« (Foucault 1986, S. 92) zu entwickeln, denn die Selbstsorge lässt das Individuum als Moralsubjekt erscheinen (vgl. Foucault 1986, S. 92). Der Mehrwert des Verzichts liegt darin, dass sich die Person als Selbst begreift – Verzicht kann also die Ausbildung von Individualität und Identität fördern. Die Askese im Sinn der Foucaultschen ›Selbstsorge‹ impliziert aber keinesfalls den Verlust des gesellschaftlichen Bezugs, sondern die asketische Lebensführung, die qua geistiger Ausrichtung auf einen transzendenten Fluchtpunkt zielt, gewinnt gerade in der Abgrenzung zur normativ prägenden und geprägten Gesellschafts- und Alltagswelt an Kontur (vgl. Macho 2000, S. 27–44). In der frühchristlichen Heilslehre hingegen liegt das Hauptaugenmerk auf der Verpflichtung, die Wahrheit über sich selbst zu sagen. Dies kann freilich nur nach intensiver Selbstbeschau erfolgen und stellt sich als Möglichkeit dar, seine Seele zu reinigen sowie Selbsterkenntnis zu fördern (vgl. Foucault 1993, S. 52). Für das frühe Christentum stellt Foucault »zwei Hauptformen der Selbstenthüllung« (S. 61) fest, um »die Wahrheit über sich selbst zu offenbaren« (S. 61). Zunächst zählt dazu, seinen Status als Büsser öffentlich zu machen, während der zweite Weg »unablässige analytische Verbalisierung von Gedanken im Zeichen des absoluten Gehorsams gegenüber einem anderen« meint (S. 61). »Diese Gehorsamsbeziehung ist bestimmt durch den Verzicht auf den eigenen Willen und das eigene Selbst« (S. 61). Es bleibt zu untersuchen, inwiefern diese frühchristlichen Vorstellungen nachgewirkt haben und wie sie ihren Widerhall in der Literatur des Mittelalters finden. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die antike Praxis der Askese der Selbstermächtigung und der Selbstkonstitution dient, während

die (früh-)christliche Askese die Selbstdisziplinierung und den Verzicht ins Zentrum stellt. Im frühen Christentum lässt sich die Askese als Praxis auffassen, die ein (gläubiges) Individuum zu Gott hinführt. Es ist der Versuch, Gott zu erreichen, aber ohne die Gemeinschaft. Dieses Alleinsein drückt sich insbesondere in der Darstellung der Säulenheiligen aus: Die Styliten stellen sich auf eine Säule und bleiben über längere Zeit dort – ohne Nahrung und ausreichende Kleidung, den Unbilden des Wetters ausgesetzt. Die Erhöhung (mittels einer Säule), auf der sich diese Asketen (vgl. Elbern 1976, Müsseler 1973) befinden, ist zugleich eine Überhöhung: Ein Weg aus der Mittelmäßigkeit, der hinaufführt zu Gott und zugleich eine Form von Hybris ausstellt. Ohne die Gemeinschaft und ohne (geistige) Anleitung beschreibt diese Askeseform einen individuellen Weg zu Gott, wobei zu bedenken ist, dass auch diese (asketischen) Abläufe und Praktiken ritualisiert und demnach vorgegeben sind.

Obwohl die Asketen und unter ihnen gerade die Styliten besonders prominent waren, ist dieser ›Alleingang zu Gott‹ nicht überall wohlwollend aufgenommen worden: Für die Kirche, die die gemeinschafts- und normstiftende Definitionsmacht über die christliche Gemeinde und alleinige Heilsmittlerschaft für sich proklamierte, müssen einflussreiche Asketen oder Einsiedler, die nach eigenen Regeln und Vorstellungen und im engen Selbstbezug lebten, eine nicht unproblematische Instanz gewesen sein. Über die katholische Kirche werden diese Spannungen in die höfische Gesellschaft des Mittelalters transportiert: Aus der Distanz des Rückzugs können soziale Fragen, gesellschaftliche Konzepte, Lebens- und Liebesentwürfe neu verhandelt werden. Der Asket oder die Asketin hält der – in diesem Fall – höfischen Gesellschaft des Mittelalters den Spiegel vor, zwingt damit aber nicht nur zur Selbstbeschau, sondern zeigt zugleich alternative Lebensentwürfe auf (vgl. Schulz 2012, S. 91f.).

Die Askese erscheint damit als Medium, in dem Identitäten, Körperkonzepte, normative Ordnungen usw. verhandelt und verändert werden können. Die »Grenze zwischen Körper und Welt« (Benthien 1999, S. 7)

wird verändert, indem sich der Asket oder die Asketin stets im Spannungsfeld von Selbstbeherrschung und Bedrohung von außen befindet, und er oder sie wird dabei möglicherweise auch selbst als bedrohlich empfunden, weil religiöse und gesellschaftliche Normen und Praktiken in Frage gestellt oder gar außer Kraft gesetzt werden. Ein Beispiel für die Bedrohung von außen wären ins Bordell verschleppte oder gewaltsam entblößte heilige (Jung-) Frauen, die oft auch als Asketinnen oder Klausnerinnen dargestellt werden, weil sie sich weigern zu heiraten. Die ›innere Bedrohung‹ meint Triebkontrolle und Triebverzicht, besonders in Hinblick auf die Sexualität. Hier ist ein Blick in Jacobus' de Voragine ›Legenda Aurea‹ lohnend, besonders um sich die Legenden der Heiligen Agatha und der Heiligen Jungfrau aus Antiochia sowie natürlich anderer mehr in Erinnerung zu rufen, die beispielhaft für Formen der weiblichen Askese stehen. Freilich gibt es auch in weiteren mittelalterlichen Erzähltexten Beispiele für Asketismus und Verzicht – ich habe zuvor bereits einige namentlich genannt. Im Folgenden möchte ich aber Wolframs von Eschenbach Sigune, die ebenfalls zur Asketin wird, zum zentralen Untersuchungsgegenstand erheben. Ihre selbstverständlich narrativ inszenierte Lebensform beinhaltet eine Bußleistung und außerdem – mit Foucault gesprochen – Elemente »dramatischer und verbalisierter Selbstenthüllung und de[n] Verzicht auf das eigene Selbst« (1993, S. 62). Inwiefern dies anhand der Sigune-Figur im mittelalterlichen Text ausgestellt wird, soll im Folgenden gezeigt werden.

## 2. Sigunes (asketische) Subjekt- und Körperkonstitution

Sigune und Parzival treffen insgesamt dreimal lebend aufeinander. Die vierte Begegnung ist bekanntermaßen die Auffindung des Leichnams der Sigune – weiter unten wird davon noch die Rede sein. Diese Treffen, die auf der Erzählebene kontingent erscheinen mögen, sind auf metatextueller Ebene ganz bewusst und notwendigerweise eingesetzt. Beim ersten

Aufeinandertreffen erfährt Parzival seinen Namen, beim zweiten erkennt er durch Sigunes Verfluchung, wie wichtig die Frage auf der Gralsburg gewesen wäre, beim dritten gibt sie ihm den entscheidenden Hinweis, wie er erneut nach *Schastel munsalvaesche* gelangen kann (vgl. Christoph 1981, Braunagel 1999, Jacobson 1989, S. 7f., Dietl 2007, S. 286). Die Zusammentreffen mit Sigune sind also nicht nur an besonders neuralgischen Punkten der Erzählung gesetzt, sondern dienen auch der Handlungsfortführung (dies hat die Forschung bereits seit längerem erkannt, vgl. die Hinweise weiter oben). Stets setzt der Erzähler Sigune als Vermittlungs- und Erkenntnisinstanz ein. Im Folgenden soll es aber weniger um die narratologischen und narrativen Kunstgriffe des Erzählers gehen und auch nur marginal um eine konkrete Analyse der Askesepraktiken Sigunes, also beispielsweise Angaben zur Menge und Art der aufgenommenen Nahrung – was textuell ohnehin nicht inszeniert ist –, sondern vielmehr um ihre Subjekt- und Körperkonstitution, die vor allem durch ihre durchaus wörtlich gemeinte exklusive Stellung im Roman verdeutlicht wird.

Mittels asketischer Praktiken sollen Körper und Geist gezüchtigt und beherrscht werden, und zwar diätetisch. Die Askese stellt sich – in Hinblick auf den Verzicht – nicht als körperfeindlich dar, sondern instrumentalisiert den menschlichen Leib zum Zweck der Selbstbeherrschung und nicht minder der Selbsterkenntnis (vgl. Foucault 1993). An der Sigune-Figur möchte ich im Folgenden zeigen, wie der weibliche Körper inszeniert, funktionalisiert und zum asketischen Körper transformiert wird (vgl. hierzu Ernst 2002; Bumke 2001, S. 93f., deutet Parzivals *âventiure*, die Gralssuche, als asketische Praxis. Er bezieht sich außerdem auf die französische Vorlage: Chrétien lasse Perceval einen Schwur ablegen, in dem er Askese gelobt, V. 4727–4737). Ich beziehe mich hierbei auf jene drei Szenen, in denen Parzival auf Sigune trifft: Auktoriale und personale Perspektive wechseln einander beim Blick auf die weibliche Figur ab, was den Szenen zusätzlich Brisanz verleiht. Parzival wird in der ersten Begegnungsszene durch lautes Rufen und Wehklagen auf eine Frau aufmer-

ksam, die sich an einem Felsenhang befindet. In ihrem Schoß liegt ein Ritter (was möglicherweise ein ikonographischer Verweis auf die *mater dolorosa* sein könnte, vgl. hierzu auch Bertau 1983, dagegen: Wenzel 1996) und sie selbst reißt sich die braunen Haare büschelweise aus der Kopfhaut (›Parzival‹, V. 138,17–19, vgl. Küsters 1991, S. 9–75, Kiening 1997). Parzival erkennt nicht, dass es sich um eine Totenklage handelt – dies ist offensichtlich eine Allusion auf den Beginn der Stelle, in der er als *toerscher knabe* (V. 138,9) erscheint, der mit höfischen Sitten und Gebärden nichts anzufangen weiß. Auch interessiert er sich zunächst wenig für die Befindlichkeit der Dame, sondern möchte wissen, was dem Ritter zugestoßen sei (vgl. Mertens–Fleury 2006, S. 154, Urscheler 2002, S. 161). Im Folgenden gibt sich Sigune als seine Cousine zu erkennen, nennt ihm seine Abkunft und seinen Namen. Sie sagt ihm voraus, dass er noch *saelden rîch* (V. 139,28) werde, also glücklich oder glücklich. Der Ritter in ihrem Schoß – Schionatulander – sei in ihrem Minnedienst umgekommen, noch bevor ihm Sigune ihre Liebe schenken konnte (vgl. dazu Groos 1968, S. 644, Wenzel 1996, S. 226, Eichholz 1987, S. 19, Schwab 1989, S. 75–143, Bertau 1983, S. 259–284, Kiening 1997, S. 31, Link 2012, S. 22–34). Der Minnedienst in der Ausformung der *hohen minne* sieht vor, dass die Liebenden niemals (körperlich) zusammenkommen – der Ritter (und Minnesänger) steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zur ausgewählten Dame, deren Lohn er wünscht und den sie ihm nicht geben kann, weil sonst das Streben nach ihrer Gunst, die Werbung und damit auch der Sang (der ja aus dem Werben und dem Liebesleid resultiert), abbrechen würde. Auf dieses *paradoxe amoureux* wird möglicherweise auch in der Sigune-Stelle angespielt, da Schionatulander den Tod bei der Werbung um Sigune fand.

Die zweite Begegnung mit Sigune alludiert die erste: Wieder sind es zuerst auditive Reize, die Parzival auf seine Cousine aufmerksam machen. Wieder erkennt er sie nicht, obwohl sie eine nahe Verwandte ist, weil sie sich so verändert hat. Dieses Mal sitzt Sigune auf einer Linde und hält

Schionatulander im Arm. Wie sie dort hinaufgekommen ist, das diskutiert die Forschung seit Jahrzehnten (zuerst soweit ich sehe: Schwietering 1920, Forschungsüberblick bei Backes 1999, S. 8f. sowie S. 164–166 jünger: Knaeble 2011, S. 98f., Schuler-Lang 2014, S. 185f.). Die Linde ist sicherlich kein zufällig gewählter Ort – ist sie doch berühmter Liebes-Topos des Minnesangs. Nur spielen sich die Liebesbegegnungen hier unter der Linde ab. (Auffällig ist außerdem, dass Wolfram seiner französischen Vorlage in diesem Detail nicht gefolgt ist: Bei Chrétien sitzt Sigune unter einer Eiche, V. 3431, Überblick bei: Pérennec 2010, S. 169–220.) Wolfram invertiert die Situation: Es handelt sich nicht um eine Liebes-, sondern eine Leidszene – vielleicht ist es deshalb nur konsequent, dass sich Sigune nicht unter, sondern auf der Linde befindet. Sie ist, ganz wie es das Minneverhältnis des *hohen sancs* verlangt, absurd überhöht. Als religiös motivierte, »erhöhte Bestattung« deutet Werner Wolf Sigune auf dem Baum (1965, S. 15f., vgl. hierzu außerdem: Schwietering 1920, Wenzel 1996, S. 226, vgl. auch die erhöhte Bestattung Camillas auf einer Säule im ›Eneasroman‹, V. 252,34). Eventuell ließe sich auch an den Topos der Tanzlinde(n) denken, denn diese sind als »Tanz- und Kommunikationsstätte« (Daxelmüller 2002) bekannt. Eine genauere Untersuchung des Zusammenhangs der Sigune-Szene auf der Linde und dem Topos der Tanzlinde steht allerdings noch aus.

Der Ort sei insgesamt, so sagt Sigune selbst, eine *waste* (V. 250,5, hier eher zu übersetzen mit ›Wildnis‹ vgl. Keller 2010, S. 191–206, zuletzt: Traulsen 2017, S. 7–24) und zugleich eine ausgemachte Heterotopie (vgl. Schulz 2012, S. 304f.) – wer hier fremd sei, dem geschehe Unglück. Denn: »[a]sketische Praktiken sind heterotopisch; sie projizieren ihre erwünschten (oder gefürchteten) Wirkungen auf einen fremden Ort, an dem keine anderen Menschen leben« (Macho 2007, S. 18). Sigune lebt gleich einer Einsiedlerin und gibt sich Parzival nach einem Wortwechsel zu erkennen. Der Erzähler verzichtet auf eine auktoriale Figurenbeschreibung und inszeniert den einstmals weiblichen – mittlerweile asketisch konnotierten –

Körper aus Parzivals personaler Sichtweise: Ihr roter Mund sei verblichen, der Kopf kahl, insgesamt sei aus der *vil minneclīch[en]* Sigune eine bemitleidenswerte Kreatur ohne *varw unde kraft* geworden (V. 252,27–253,5). Dabei ist »[d]as Tilgen der Weiblichkeitsmerkmale [...] Kennzeichen einer asketischen Praxis, die darauf zielt, die Geschlechtercodierung aufzuheben und das Begehren, insbesondere das Begehrt-Werden auszulöschen« (Münkler 2010, S. 140). Das Mitleid, das Parzival beim Anblick der nun weinenden Sigune empfindet, hat ihm auf der Gralsburg gefehlt (vgl. V. 255,17). Er hat den verletzten Gralskönig nicht nach seinem Befinden gefragt (die Forschungsdiskussion zum so genannten ›Frageversäumnis‹ ist kaum mehr überschaubar, zuletzt soweit ich sehe: Müller 2014, Moshövel 2011, Michaelis 2007, Schnetz 2005) und somit sein Schicksal aufs Spiel gesetzt (vgl. Christoph 1981, Mertens-Fleury 2006, Diel 2007, Link 2012). Sigune klärt ihn auf und verflucht ihn (vgl. V. 255,1–30), woraufhin Parzival davonreitet.

Die dritte und letzte Zusammenkunft zwischen Parzival und Sigune scheint die zwei vorherigen zu ergänzen, gleichsam zu steigern: Der Ritter entdeckt mitten im Wald (Schuler-Lang 2014, S. 182–199, deutet die Begegnungen Parzivals mit Sigune als »Prozess einer spezifischen Verwilderung«, hier: S. 183) eine neu erbaute Klause, die über einem Bach steht. Darin trifft er auf die Klausnerin, die sich später als Sigune herausstellen wird, die der Held aber (und schon wieder) nicht erkennt. Sigune hat durch die *gotes minne / ir magettuom unt ir freude* (›Parzival‹, V. 435,14f.) hingegeben und sich als Inkluse einmauern lassen. Es kommt jedoch kein Zweifel auf, dass Sigune noch immer – weltlich – liebt (*ûz ir herzen blüete alniuwe, / unt doch durch alte triuwe*, V. 435,17f), und zwar – das Publikum weiß es längst – den toten Schionatulander. Die Klause liegt, abseits von höfischer oder geistlicher Welt, abgeschieden in einem Wald. Von außen betrachtet zieht sich hier eine Inkluse zurück, um mit Gott allein zu sein, ihm zu dienen, weltlichen Freuden zu entsagen und ein keusches Leben zu führen (vgl. geschichtswissenschaftlich dazu: Grund-

mann 1963, S. 87). Dies alles sind Komponenten der mittelalterlichen Vorstellung einer asketischen Lebensführung: »Dieser monastische Asketismus umfaßt zwei eng miteinander verbundene Aspekte: zum einen Verzicht auf ehel. Bindung und auf die ›Welt‹ schlechthin mit freier Entscheidung für die ›Nachfolge Christi‹; zum anderen Versenkung in das Gebet, die zur Vereinigung mit Gott und zum spirituellen Frieden führen soll« (Reinert 2002, Sp. 1113). Doch Sigunes Asketismus ist nicht allein auf Gott gerichtet, weshalb der Erzähler sofort aufklärt, dass Schionatulananders Grab in der Klausen liegt und sie über diesem ihr leidvolles Dasein fristet. Die Klausen ist eine verkehrte Minnegrotte, wobei zu bedenken ist, dass Gottfrieds ›Tristan‹ vermutlich etwas später entstanden ist – er kann also eher schlecht das Vorbild gewesen sein. Möglich ist jedoch, dass Wolfram das Motiv der Minnegrotte aus dem Thomasschen ›Tristan‹ kannte. Dort sind die Liebenden eingeschlossen und abgeschieden in der Wildnis, das Leben darin wird der weltlichen Liebe gewidmet.

Wolframs Beschreibung der Sigune (die Parzival allerdings noch gar nicht gesehen hat) lässt keine Zweifel an deren Unglück: Ihre einstmaligen vollen roten Lippen (ein gängiger Schönheitstopos) sind bleich – bleich wie bei einer Toten könnte man zugespitzt formulieren –, denn, so der Erzähler, mit dem Tod des Geliebten sei auch die gegenseitige Liebe und damit auch die Liebeserfüllung gestorben (vgl. V. 436,1–3). Als Parzival Sigune zum ersten Mal durch ein Fenster in der Klausen sieht, erkennt er sie nicht: Völlig bleich erhebt sich die Klausnerin von ihrer *venje* V. 437,21). Monastischer Asketismus sieht den Verzicht auf eheliche Bindung und die Versenkung in das Gebet (möglicherweise ausgedrückt in der Körperhaltung der *venje*) vor (zum Einfluss von Legendendichtung auf die Inszenierung Sigunes vgl. Jefferis 2010, S. 63–75). Sigune muss auf eheliche Verbindung bzw. den Vollzug der Ehe verzichten, weil ihr Geliebter tot ist. Trotzdem trägt sie einen Ring, der von ihr auch als *mähelschaz* (V. 439,22), als Geschenk des Geliebten, tituiert wird (›Brautgabe, bes. Verlobungsring«, BMZ 1990, Bd. II,2, Sp. 90f.). Damit überschreitet sie die

Grenzen rein religiös motivierten Asketismus. Ihr Entsagen hat (auch) weltliche Gründe (vgl. Reinert 2002, Sp. 1113, Knaeble 2011, S. 105, deutet dies ebenfalls so). Der Ring ist einerseits Zeichen der Verbindung mit dem Geliebten (was sowohl die Wortbedeutung von *mähelschaz* als auch die minne-magische Verwendung des Rings in Texten wie dem ›Wein‹ oder dem ›Herzmaere‹ belegen) und zeigt Sigunes bestehende Beziehung zur profanen Sphäre der weltlichen Liebe; andererseits ist er, indem er in die ›Gegenwelt‹ des auf den ersten Blick rein geistlichen Büßertums mitgenommen wird (vgl. hierzu den Begriff der sowohl dramatisierten als auch verbalisierten Buße bei Foucault, sie wird inszeniert im Büßergewand, V. 437,24–25, und beschreibt sowohl ihren alimentären als auch amourosen Verzicht, V. 438,29–439,8 und V. 439,16–440,19), ein sakrales – oder vielleicht eher sakralisiertes – Objekt. Sigune treibt diese Sakralisierung selbst voran, indem sie ihren Büßerstand ausweist (dramatisch und verbal) und schließlich das weltliche Memorial- und Minnezeichen des Rings mit der transzendent-göttlichen Sphäre verbindet: *der rehten ê diz vingerlîn / für got sol mîn geleite sîn. / daz ist ob mîner triuwe ein slôz, / vonne herzen mîner ougen vlôz* (V. 440,13–16). Unproblematisch ist das nicht, denn sie ist ja eigentlich auch und vor allem Gott verpflichtet.

Materielle Gegenstände, wie eben ein Ring, aber auch Personen oder Ereignisse können in eine Sphäre der Heiligkeit erhoben werden (vgl. Eschebach/Lanwerd 2000, S. 20), und zwar im bereits angesprochenen Prozess der Sakralisierung. Gemeint sind Verfahren der Bedeutungsstiftung oder -zuschreibung, in denen einer Sache oder Person immaterielle, transzendent-geistliche Funktionen zugesprochen werden. In Zusammenhang mit der weltlichen Literatur des Hochmittelalters verstehe ich darunter eine bestimmte Inszenierungsform und die damit in Verbindung stehenden »kommunikativen und ästhetischen Funktionen« (Velten 2009, S. 119). Ich gehe davon aus, dass profanen Gegenständen poetisch-ästhetische und kommunikative Funktionen zukommen, die zur Inszenierung von Heiligkeit oder Transzendenz eingesetzt werden (zur Sakralisierung von

Profanem vgl. Radek 2011, zur »geistliche[n] Umformulierung profaner Typen« vgl. auch Haug 1992, S. 75–90, zu [literarischer] ›Säkularisierung‹, vgl. Beutin 1996/97, S. 361–372, insbesondere aber auch den Sammelband von Köbele/ Quast 2014, zu Interferenzen zwischen weltlichem und geistlichem Leben im Mittelalter den Sammelband von Köb/ Riedel 2007). Sigunes Ring zum Beispiel verweist bedeutungsmäßig ins Profane: Er ist weltliches Minnepfand. Dadurch, dass sie ihn jedoch im Zuge ihres Statuswechsels (von der weltlich Liebenden zur Büberin) nicht ablegt, sondern im Gegenteil, mit in eine andere, geistliche Sphäre nimmt, wird auch der Ring symbolisch ambivalent. Er, der eigentlich weltliche Liebesbindung anzeigt, wird zum Symbol für eine ins transzendent-heilig gesteigerte, im Diesseits unerfüllte und unerfüllbare sowie in die Jenseitigkeit vorausweisende Minnebeziehung.

Unter ihrem grauen (Büßer-)Kleid trägt sie auf bloßer Haut ein härenes Gewand, in der Hand einen Psalter, der jenes Requisit ist, das Parzivals Blick auf einen Ring an ihrem Finger lenkt, auf dem Kopf trägt sie ein ärmliches Gebände. Parzival erfährt im Zuge dieses Zusammentreffens, dass Sigune einmal in der Woche von der Gralsbotin Essen gebracht wird: *si sprach »waer mir anders wol, / ich sorgete wêneç umb die nar: / der bin ich bereitet gar«* (V. 439,6–8). Sigune ist durch ihre Verwandtschaft zu Anfortas, dem Gralskönig, Mitglied der Gralsfamilie. Das heißt, dass auch sie vom Gral gespeist wird, der Gral seinerseits von Gott (vgl. Louis 2012, S. 148). Der Text artikuliert – ausgehend vom Memorial- und Minnezeichen des Rings – das grundsätzliche Problem der Asketin und Klausnerin Sigune: Weltliche Liebe ist ihr aus theologischer Sicht als Asketin und Inkluse strikt versagt (vgl. Reinert 2002, Sp. 1113), und sie führt an sich ja auch ein keusches Leben. Der Erzähler ist hier allerdings auch ziemlich zynisch, denn eine Liebeserfüllung mit einem Toten gibt es nicht. Die Hinwendung zu Gott im Gebet, in ihrer *venje*, ist auf den ersten Blick (und auch nach ihrer ersten Auskunft) religiös motiviert, dient aber – und das ist das eigentlich Prekäre der Konstellation – der jenseitigen Liebeszu-

sammenkunft (vgl. V. 439,16–440,19). Ihre Verbindung ist gleichsam eine Ehe, der Ring ist das Zeichen der Verbindung nach außen, ein Minnepfand.

Zentral erscheint in Hinblick auf Sigune, dass sich die *descriptio* in den ersten beiden Szenen auf das Gesicht, und hier genauer: auf die Lippen und das Kopfhair, bezieht. Der Mund ist sowohl ein erotisches Signal als auch ein zentraler Minne- und Schönheitstopos in der mittelalterlichen Poesie, dessen Röte und Fülle in Lyrik und Epik besungen wird. Sigunes Lippen sind zunächst noch rot, schon beim nächsten Anblick sind sie verblichen, bei der dritten Begegnung vollständig bleich. Das braune, lockige Haupthair, ebenfalls eine zentrale Komponente des mittelalterlichen Schönheitspreises, reißt sie sich im Zuge der Trauer um den Geliebten vollständig aus, bis sie kahl ist. Diese Handlungsweise gehört ins traditionelle Repertoire mittelalterlicher Trauergesten (vgl. ausführlich dazu: Küsters 1991, S. 9–75, außerdem: Kiening 1997; zum Motiv der trauernden Liebenden vgl. Linseis 2017, S. 89–97). Erst während der dritten Begegnung erwähnt der Erzähler auch etwas über ihre Kleidung. Sigune steckt im Büßergewand, weil sie etwas zu sühnen hat: Ihre unerwiderte, aber in dieser Ausformung durchaus übliche, höflich-kultivierte Liebe hat dem dienenden Ritter den Tod gebracht, ihre Liebe reicht aber über seinen Tod hinaus und sie liebt ihn noch als Toten. Das Ruhelager, das sie mit Schionatulander zu Lebzeiten nicht teilen konnte (Sigune betont mehrmals ihre *virginitas intacta*), inszeniert Wolfram als ihr beider Grab. In einer letzten Szene, viele hundert Verse später, ist davon die Rede, dass Sigune in ihrer Klause in Büßerstellung – kniend – tot aufgefunden wird. Sogleich wird Schionatulanders Grab aufgebrochen – er selbst sei, so der Erzähler, derart gut einbalsamiert, dass er keine Verwesungszeichen zeige – und sie wird ihm – jungfräulich – an die Seite gelegt (vgl. hierzu auch: Ariès 2005). Beide sind nun im Totenlager vereint: der unverwete, *minneclich*-schöne Schionatulander und die von Askese und Büßertum gezeichnete Sigune (vgl. hierzu den Kommentar bei Schmitz 2012, S. 124–126). Der im Minnedienst verstorbene Ritter wird inszeniert als »schöne Leiche« (vgl. Bronfen

1994), während sich Sigunes einstmals schöner Körper von der Askese, der Buße und möglicherweise auch der unerwiderten Liebe und dem Leiden an ihr wesentlich verändert hat. Weltliche Genüsse sind Sigune versagt: Sowohl ihre Enthaltbarkeit in der Liebe als auch ihr Fasten schreiben sich dem Körper ein. Sigune zügelt ihren *appetitus (carnalis)*, weil sie gar nicht die Chance auf Liebeserfüllung hat. Von einer *descriptio* des nunmehr veränderten Körpers sieht der Erzähler ab.

Neben Sigune führt in Wolframs ›Parzival‹ auch Trevrizent ein asketisches Leben (vgl. hierzu auch Gnädinger 1972, S. 158; zur Askesepraxis der Wüstenväter, denen Trevrizents Verzicht ähnelt, vgl. Ernst 2002, S. 278–283, auch Ehlert 2000, S. 38). Der Einsiedler hat sich bewusst von der Gralsfamilie entfernt, um für seinen zunächst unheilbar verwundeten Bruder, den Gralskönig Anfortas, Buße zu tun. Dieser hat sich – unerlaubterweise – als Minneritter im Kampf (bezeichnenderweise am Hoden) verletzt und fristet nun ein leidvolles Dasein, indem er ständig auf angekündigte Erlösung bzw. Heilung hofft. Trevrizent möchte dieses Leid auf sich nehmen und für ihn Buße tun, erlöst wird Anfortas aber trotzdem erst vom neuen Gralskönig. Auch in diesem Beispiel wird eine religiöse Bußleistung eingesetzt, um eine Verfehlung in der weltlichen Minne zu kompensieren. Auch in anderen mittelalterlichen Erzähltexten stehen religiöse Praktiken und Rituale im Zentrum, die jedoch nicht vorrangig der Erlangung göttlich-jenseitigen Heils dienen, sondern weltlich umgedeutet werden. Als Beispiel für Sakralisierungstendenzen der weltlichen Minne mittels religiöser Praktiken und Rituale möchte ich auf Tristan und Isolde hinweisen. Die Geschichte des weltlichen Paares wird zu Anfang, in einer vieldiskutierten Passage im Prolog, als ›Brot der Liebenden‹ bzw. ›Brot für alle Liebenden‹ metaphorisiert (vgl. Haug 2004, bes. S. 60, Meineke 2000, Willms 1994) und mit der christlichen Eucharistie analogisiert. Die erzählte Liebesgeschichte soll jenes Brot sein, das die lesenden Liebenden am Leben erhält, das der Gemeinschaft der weltlich Minnenden Hoffnung gibt (vgl. ›Tristan‹, V. 233–240). Weltliche Kultfiguren,

also die beiden vorbildlich Liebenden Tristan und Isolde, stehen für oder vor einer göttlichen Ikone. Der religiöse Sachverhalt wird nicht in erster Linie profaniert, vielmehr wird weltliche Liebe sakralisiert und auf eine höhere Stufe gestellt, und zwar insofern, als über die Analogisierung von weltlicher Minne und christlicher Heilstatsache eine Aufwertung der weltlichen Minne evoziert wird (vgl. geistesgeschichtlich jüngst dazu: Joas 2017; zu ›sakralem Herrschertum‹ Anton 1995). Im Zentrum dieser Praktiken steht nicht die Gottesverehrung, sondern die Erhöhung und Heiligung der weltlichen Liebe. Tristan und Isolde beispielsweise nehmen während ihres Aufenthalts in der Minnegrotte nur *diu reine triuwe; / diu gebalsemete minne* (›Tristan‹, V. 16830f.) zu sich: *diu was ir bestiu lipnar* (›Tristan‹, V. 16835), bedürfen daher keiner weltlichen Speise.

### 3. Schluss

Der Rückzug aus der Welt, wie ihn Sigune, Trevrizent und eben auch Tristan und Isolde in der Minnegrotte betreiben, hat den Charakter eines *contemptus mundi*, d. h. einer Weltflucht (vgl. Kern 2009). Im Fall Sigunes lässt sich von einem kompetitiven Verhältnis zwischen sinnlichem und sublimierten, asketisch-transzendenten Liebeskonzept ausgehen. Die Narrativierung des asketischen Rückzugs wird dabei auch und vor allem an der Kategorie Körper ausverhandelt. Die Nahrungs- und Körperthematik (vgl. Bleuler 2016, Nitsche 2000, S. 245–270) spielt dabei eine zentrale Rolle, die im ›Parzival‹ als literarischer Entwurf zu sehen ist. Sigunes und Trevrizents Askesepraxis bezieht sich auf gängige asketische Lebensformen der Zeit, und das sind konkret: äußerer Rückzug durch Weltflucht und innere Einkehr im Gebet, körperliche Veränderung durch das Darben, veränderte Geisteshaltung und moralische Umkehr durch Selbsterkenntnis (wie sie zum Beispiel Trevrizents Abkehr vom eigenen Minnedienst oder Sigunes Beharren auf der Liebe zu Schionatulander darstellen). In allen Fällen spielen Konzepte der Ehe oder der sinnlich-weltlichen Liebe

eine Rolle, die nicht einfach negiert, abgelehnt oder ausgespart, sondern unter Rückbindung an religiöse Konnotationen transzendiert und damit affirmiert werden. Sigunes und Trevrizents Weltabkehr sowie Tristan und Isolde Rückzug aus der Welt haben keine primär oder ausschließlich religiöse Ursache, sondern entspringen Verwicklungen oder dem Versagen im Liebesdienst bzw. Liebesleben. Was Sigune (und auch Trevrizent) anbelangt, so vollzieht sich die Hinwendung zu Gott erst nach dem Scheitern an oder der Abkehr von der Liebe. Weltliche Liebe wird damit insofern sakralisiert, als sie (in diesen Fällen) auf eine höhere, jenseitige Ebene entrückt ist. Das heißt, dass in allen Texten nicht göttliches Heil, sondern weltliche Minne im Zentrum steht (ausführlicher Forschungsabriss zur Säkularisierungsdebatte: Köbele/Quast 2014, S. 12–14, vgl. auch Huber/Wachinger/Ziegeler 2000). Aber gerade dadurch werden mehrere zeitgenössische Diskurse überschrieben, denn beide Figuren hängen vor ihrer Einsiedelei der ›Frau Welt‹ an, die asketische Lebensführung bedeutet für Sigune ein Mittel zum Zweck, Trevrizents asketische Buße bzw. Bußhilfe ist nicht von Erfolg gekrönt. Möglicherweise – und das muss abschließend ungeklärt bleiben – stellt Wolfram, der Erzähler und Autor, am konkreten Motiv der Askese kulturelle Ordnungen infrage – und das auf eine Weise, die erst bei mehrmaligem Hinsehen oder wiederholter Lektüre ihr kritisches Potenzial enthüllt.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Chrétien de Troyes: *Perceval ou Le Conte du Graal*. Altfranzösisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Felicitas Olef-Krafft, Stuttgart 2009.
- Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Friedrich Ranke, neu hrsg., ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. 3 Bde, Stuttgart 2006.

- Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Nhd. übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke, Stuttgart 2007.
- Jacobus de Voragine: Legenda Aurea. Lateinisch/Deutsch. Ausgewählt, übers. und hrsg. von Rainer Nickel, Stuttgart 1988.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns, rev. und komm. von Eberhard Nellmann. Übertr. von Dieter Kühn. 2 Bde, Frankfurt a. M. 2006.

### **Sekundärliteratur**

- Anton, Hans Hubert: Art. Sakralität (sakrales Herrschertum), in: LexMA, Bd. 7 (1995), Sp. 1263–1266.
- Ariès, Philippe: Geschichte des Todes, München 2005 (zuerst 1977).
- Backes, Susanna: Von Munsalvaesche zum Artushof. Stellenkommentar zum fünften Buch des ›Parzival‹ (249,1–279,30), Bochum 1999.
- Benthien, Claudia: Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse, Reinbek bei Hamburg 1999 (rororo enzyklopädie 55626).
- Bertau, Karl: Regina lactans. Versuch über den dichterischen Ursprung der Pietà bei Wolfram von Eschenbach, in: Ders.: Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte, München 1983, S. 259–284.
- Beutin, Wolfgang: Säkularisierungs- und Spiritualisierungstendenzen in der Dichtung und im mystischen Schrifttum des späten Mittelalters. Mit einem Exkurs: Dantes ›Matelda‹ und deutsche Frauenmystik, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 9 (1996/97), S. 361–372.
- Bianchi, Ugo [u. a.]: Art. Askese, in: LThK, Bd. 1 (1993), Sp. 1074–1083.
- Bleuler, Anna Kathrin: Essen–Trinken–Liebe. Kultursemiotische Untersuchung zur Poetik des Alimentären in Wolframs ›Parzival‹, Tübingen 2016 (Bibliotheca Germanica 62).
- Braunagel, Robert: Wolframs Sigune. Eine vergleichende Betrachtung der Sigune-Figur und ihrer Ausarbeitung im ›Parzival‹ und ›Titurel‹ des Wolfram von Eschenbach, Göttingen 1999 (GAG 662).
- Bronfen, Elisabeth: Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik, München 1994.
- Bumke, Joachim: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Tübingen 2001 (Hermaea 36).
- Christoph, Siegfried: Wolfram's Sigune and the Question of Guilt, in: The Germanic Review 56 (1981), S. 62–69.
- Daxelmüller, Christoph: Art. Linde, in: LexMA, Bd. 5 (2002), Sp. 1998–1999.

- Dietl, Cora: Die Frage nach der Frage. Das zweite Sigune-Gespräch bei Wolfram und Albrecht, in: Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz (Hrsg.): Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 1), S. 281–295.
- Eichholz, Birgit: Kommentar zur Sigune- und Ither-Szene im 3. Buch von Wolframs ›Parzival‹ (138,9–161,8), Stuttgart 1987 (Helfant Studien 3).
- Ehlert, Trude: Das Rohe und das Gebackene. Zur sozialisierenden Funktion des Teilens von Nahrung im ›Yvain‹ Chrestiens de Troyes, im ›Iwein‹ Hartmanns von Aue und im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Kolmer, Lothar/Rohr, Christian (Hrsg.): Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen – Beiträge des internationalen Symposions in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999, Paderborn [u. a.] 2000, S. 23–40.
- Elbern, Victor H.: Art. Styliten, in: LCI, Bd. 8 (1976), Sp. 411–413.
- Ernst, Ulrich: Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ›Heiligkeit‹ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit, in: Ridder, Klaus/Langer, Otto (Hrsg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999), Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur 11), S. 275–307.
- Eschebach, Insa/Lanwerd, Susanne: Säkularisierung – Sakralisierung. Einleitung zum Themenheft, in: Metis – Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung 9 (2000), H. 18, S. 10–26.
- Foucault, Michel: Die Sorge um Sich. Sexualität und Wahrheit. Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986.
- Foucault, Michel: Technologien des Selbst, in: Ders. [u. a.]: Technologien des Selbst, Frankfurt a. M. 1993, S. 24–62 (zuerst 1988).
- Gnädinger, Louise: Trevrizent – seine wüstenväterlichen Züge in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: Studi di letteratura religiosa tedesca, in memoria di Sergio Lupi, Florenz 1972, S. 135–175.
- Groos, Arthur: ›Sigune auf der Linde‹ and the Turtledove in ›Parzival‹, in: Journal of English and Germanic Philology 67 (1968), S. 631–646.
- Grundmann, Herbert: Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter, in: Archiv für Kunstgeschichte 45 (1963), S. 60–90.
- Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Darmstadt 1992.
- Haug, Walter: Die höfische Liebe im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin/New York 2004 (Wolfgang Stammerl Gastprofessur für Germanische Philologie 10).
- Horn, Christoph: Art. Askese, in: Der Neue Pauly, Bd. 2 (1997), Sp. 86f.

- Huber, Christoph/Wachinger, Burghart/Ziegeler, Hans-Joachim (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, Tübingen 2000.
- Jacobson, Evelyn M.: Cundrie and Sigune, in: Seminar 25 (1989), S. 1–11.
- Jefferis, Sibylle: The Influence of the ›Alexius‹-Legend on the Sigune-scenes in Wolfram's ›Parzival‹, in: Dies. (Hrsg.): Intertextuality, Reception and Performance: Interpretations and Texts of Medieval German Literature (Kalamazoo Papers 2007–2009), Göttingen 2010 (GAG 758), S. 63–75.
- Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.
- Keller, Hildegard: Wüste. Ein kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese, in: Röcke, Werner [u. a.] (Hrsg.): Grammatik des Willens. Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin 2010, S. 191–207 (Transformationen der Antike 14).
- Kern, Manfred: Weltflucht. Poesie und Poetik der Vergänglichkeit in der weltlichen Dichtung des 12.–15. Jahrhunderts, Berlin 2009 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 54).
- Kiening, Christian: Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Segl, Peter (Hrsg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt, Sigmaringen 1997, S. 31–53.
- Knaeble, Susanne: Die heilige Geliebte eines Toten – Überlegungen zur Sigune-Figur in Wolframs ›Parzival‹, in: Dies./Wagner, Silvan/Wittmann, Viola (Hrsg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters, Berlin 2011 (Kulturwissenschaftliche Religionsstudien 10), S. 95–109.
- Köb, Ansgar/Riedel, Peter (Hrsg.): Emotion, Gewalt und Widerstand. Spannungsfelder zwischen geistlichem und weltlichem Leben in Mittelalter und Früher Neuzeit, München 2007 (MittelalterStudien 9).
- Köbele, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4).
- Küsters, Urban: Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit Trauer, in: Kaiser, Gert (Hrsg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters, München 1991 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12), S. 9–75.
- Link, Heike: Liebesleid und Minnewahn. Die Klage der Sigune als Ausdruck der Trauer und der eigenen Schuld im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach und dem ›Jüngeren Titurel‹ Albrechts, in: Donko, Kristian (Hrsg.): Gefühlswelten und Emotionsdiskurse in der deutschsprachigen Literatur, Ljubljana 2012, S. 22–34.
- Linseis, Verena: Heilige als Vermittler der Passion. Eingemeindung des Sakralen im volkssprachlichen Geistlichen Spiel des Mittelalters, Stuttgart 2017.

- Louis, Felix: Metaphorik und Dunkelheit im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Mainz 2012.
- Macho, Thomas: Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik, in: Assmann, Aleida/ Assmann, Jan (Hrsg.): Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI, München 2000, S. 27–44.
- Macho, Thomas: Über Askese, in: Künste der Verneinung. Mosse-Lectures 153 (2007), S. 9–36.
- Meineke, Eckhard: *Deist aller edelen herzen brôt*. Überlegungen zum ›Tristan‹ aus Anlaß der Entdeckung des Thomas-Fragments Carlisle, in: Haustein, Jens [u. a.] (Hrsg.): Septuaginta quinque. Festschrift für Heinz Mettke, Heidelberg 2000 (Jenaer germanistische Forschungen 5), S. 259–283.
- Mertens-Fleury, Katharina: Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Berlin/ New York 2006 (Scrinium Friburgense 21).
- Michaelis, Beatrice: Das Schweigen Parzivals oder alles eine Frage der Erlösung, in: Glawion, Sven (Hrsg.): Erlöser. Figurationen männlicher Hegemonie, Bielefeld 2007 (Transkriptionen zwischen Wissen und Geschlecht 4), S. 29–40.
- Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke ausgearb. von Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke. 4 Bde, Leipzig 1854–1866 (Nachdruck Stuttgart 1990) [»BMZ«].
- Moshövel, Andrea: Von der magischen Frage und vom Mythos des Fragens. Zum Frageproblem im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Artusroman und Mythos, Berlin 2011 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 8), S. 247–269.
- Müller, Jan-Dirk: Percevals Fragen oder ein ›Parzival‹ ohne Mitleidsfrage, in: Ridder, Klaus (Hrsg.): Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext, Berlin 2014 (Wolfram-Studien 23), S. 21–49.
- Münkler, Marina: Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: DVjs 86 (2010), S. 131–159.
- Müsseler, Peter: Art. Asketen, in: LCI, Bd. 5 (1973), Sp. 260–265.
- Nitsche, Barbara: Die literarische Signifikanz des Essens und Trinkens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. Historisch-anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur, in: Euphorion 94 (2000), S. 245–270.
- Pérennec, René: Percevalromane, in: Ders./Schmid, Elisabeth (Hrsg.): Höfischer Roman in Vers und Prosa, Berlin/New York 2010 (GLMF 5), S. 169–220.
- Radek, Tünde: Höfische Feste – das sakralisierte Profane. Zu den Krönungszereemonien von ungarischen Königen anhand von deutschsprachigen historiographischen Texten des Mittelalters, in: Balogh, F. András/Varga, Péter (Hrsg.): Das Leben in der Poesie. Festschrift für Magdolna Orosz zum 60. Geburtstag, Budapest 2011, S. 231–243.

- Reinert, Benedikt: Art. Askese, in: LexMa, Bd. 1 (2002), Sp. 1112–1116.
- Schnetz, Wolf Peter: Im Zweifel für die Frage. Die Bedeutung der Frage in Wolframs ›Parzival‹, in: Literatur in Bayern 80 (2005), S. 19–24.
- Schmitz, Michaela: Der Schluss des ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. Kommentar zum 16. Buch, Berlin 2012.
- Schuler-Lang, Larissa: Wildes Erzählen – Erzählen vom Wilden. ›Parzival‹, ›Busant‹ und ›Wolfdietrich‹, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 7).
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Hrsg. von Manuel Braun, Alexandra Dunkel und Jan-Dirk Müller, Berlin/Boston 2012.
- Schwab, Ute: Sigune, Kriemhilt, Maria und der geliebte Tote, in: Dies.: Zwei Frauen vor dem Tode, Brüssel 1989, S. 75–143.
- Schwietering, Julius: Sigune auf der Linde, in: ZfdA 57 (1920), S. 140–143.
- Traulsen, Johannes: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ›Väterbuch‹, Berlin/Boston 2017 (Hermaea 143).
- Urscheler, Andreas: Kommunikation in Wolframs ›Parzival‹. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge, Bern [u. a.] 2002.
- Velten, Hans Rudolf: Sakralisierung und Komisierung im ›Frauendienst‹ Ulrichs von Liechtenstein, in: Gvozdeva, Katja/Röcke, Werner (Hrsg.): risus sacer – sacrum risibile. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel, Bern [u. a.] 2009, S. 117–145.
- Wenzel, Horst: Herzelyde und Sigune: Mutter und Geliebte. Zur Ikonographie der Liebe im Überschneidungsfeld von Text und Bild, in: Scieurie, Helga/Bachorski, Hans-Jürgen (Hrsg.): Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur, Trier 1996, S. 211–234.
- Willms, Eva: *der lebenden brôt*. Zu Gottfried von Straßburg ›Tristan‹ 238 (249), in: ZfdA 123 (1994), S. 19–44.
- Wolf, Werner: Sigune auf der Linde. Vortrag gehalten in der Sitzung der Societas scientiarum Fennica am 14. Februar 1964 (Societas scientiarum Fennica Årsbok 42 B. Nr. 4), Helsingfors 1965.

### **Anschrift der Autorin:**

Dr. Martina Feichtenschlager  
Universität Salzburg  
Fachbereich Germanistik  
Erzabt-Klotz-Straße 1  
5020 Salzburg  
E-Mail: [martina.feichtenschlager@sbg.ac.at](mailto:martina.feichtenschlager@sbg.ac.at)