

ISSN 2568-9967

B III E

JAHRGANG 4

2021



WWW.ERZAEHLFORSCHUNG.DE



Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung

herausgegeben von
Anja Becker und Albrecht Hausmann

Jahrgang 4 (2021)

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](https://creativecommons.org/licenses/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

ISSN 2568-9967

Inhaltsverzeichnis

Mareike von Müller

Auf der Suche nach dem Ende. Erosionen des narrativen Sinns
in der Vita Adelheits von Freiburg **1**

Diana Schweer

Wolframs Spiel mit der Chronologie und der Geographie im ›Parzival‹
Überlegungen zur Datierung von Parzivals Berufung und Anfortas' Erlösung
anhand der Rekonstruktion raum-zeitlicher ›Leerstellen‹ **51**

Anabel Recker

Fokalisierung im ›Meleranz‹ des Pleiers **183**

Mareike von Müller

Auf der Suche nach dem Ende

Erosionen des narrativen Sinns in der Vita Adelheits von Freiburg

Abstract: Das Ende ist für den Sinnbildungsprozess narrativer Texte von entscheidender Bedeutung. Als Basiselement einer Geschichte sichert es die Narrativität des Textganzen ab. Durch seine Position innerhalb einer Erzählung kommt ihm zudem eine evaluierende Funktion zu. Ausgehend von narratologischen Überlegungen zu Formen und Funktionen des narrativen Endes möchte der Beitrag den Blick auf Textschluss und Handlungsende in der Vita Adelheits von Freiburg richten. Schluss und Ende fallen hier nicht in eins. Die Suche nach dem Ende führt vielmehr in die Mitte des Textes, das Geschehen danach scheint sodann in einer Gegenbewegung an der Auflösung der narrativen Strukturen zu arbeiten. Im Beitrag wird diskutiert, welche Konsequenzen diese Positionierung des Endes sowie die Überlagerung von narrativierenden und ent-narrativierenden Strategien für die Sinnproduktion des Textes hat.

Begutachteter Beitrag, publiziert im Juli 2021 unter redaktioneller Mitwirkung von Sebastian Holtzhauer, Nadine Lordick, Sarah Rose und Anabel Recker.

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](https://creativecommons.org/licenses/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

ISSN: 2568-9967

1. Das Ende: Wort und Sprichwort

Das Ende ist in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung. Seiner Doppelnatur nach ist es Strukturfunktion und Motivkomplex zugleich. Literarische Texte beschäftigen sich einerseits mit dem Ende, indem sie sich etwa mit dem Tod und der Endlichkeit des irdischen Daseins auseinandersetzen, andererseits benötigen sie aber auch selbst ein Ende, um als ein Ganzes rezipier- und verstehbar zu werden. Denn ohne ein Ende, welches durch seine begrenzende Funktion überhaupt erst die Sinneinheit eines Textes generiert, muss jeder Deutungsprozess unabgeschlossen bleiben. Das Ende wurde daher auch als notwendige Bedingung für die narrative Transformation identifiziert, die aus dem Geschehen eine Geschichte formt.¹ In narrativ organisierten Texten ist eine evaluative Struktur eigen (vgl. etwa van Dijk 1980, S. 142f.; Labov 2013, S. 5). Indem das Ende das zuvor Entwickelte abschließt, setzt es zugleich einen Impuls, Textinhalt und Textform einer Bewertung zu unterziehen. Evaluative Elemente können auf unterschiedlichen Ebenen der Erzählung angesiedelt sein und explizit, etwa durch Erzähler- oder Figurenkommentare, oder implizit, durch die Pointierung bestimmter Elemente der Geschichte und die Vernachlässigung anderer, zum Ausdruck gebracht werden. Doch die Werteverhältnisse, die in einer Geschichte ausgehandelt werden, sind erst am Ende ersichtlich und deutbar.

Die Relevanz des Endes wird früh in den antiken Poetiken und Rhetoriken reflektiert. Bereits Aristoteles beschreibt das Ende als einen **grundlegenden Teil des Ganzen**: »Ein Ende ist [...], was selbst natürlicherweise auf etwas anderes folgt, und zwar notwendigerweise oder in der Regel, während nach ihm nichts anderes mehr eintritt« (Aristot. poet. 7, 1450^b). Das Ende müsse also mit dem Vorgehenden in einer kausallogischen, »natürlichen« Verbindung stehen und zugleich dafür Sorge tragen, dass nach ihm Schluss ist und »nichts Anderes mehr eintritt«. Und auch der dem

Mittelalter früher als Aristoteles zugängliche Horaz betont, dass Geschlossenheit und Kohärenz den Wert eines künstlerischen Werkes ausmachen (Hor. ars 23). Die antike Rhetorik misst dem Ende ebenfalls große Bedeutung zu. Heinrich Lausberg verweist neben der zeitlichen auf die räumliche Dimension, die dem Ende in der Rhetorik zugeordnet werde:

Das Ende ist räumlich und zeitlich gedacht: Das lineare Ganze hat als Ganzes eine Richtung im Raum (z. B. eine Straße, die man durchschreitet) oder in der Zeit (z. B. ein Lied, eine Rede, ein Satz, ein Wort, ein Laut). Im Richtungsverlauf unterscheidet man drei Teile (*tria loca*): **Anfang [...], Mitte [...], Ende** (*finis, imum, telos*). (Lausberg ³1967, § 56,2)

Während der lateinische Begriff *finis* das Ende als Grenze denkt (Georges ⁸1913, Sp. 2767), wird im griechischen *telos*, **das auch mit ›Vollendung‹ oder ›Erfüllung‹ übersetzt werden kann, die Gerichtetheit auf ein Ziel** semantisch hervorgehoben (Pape ³1914, S. 1088). Im Ende soll als gesichert zur Anschauung gebracht werden, was zuvor argumentativ vorbereitet wurde. Die räumliche und zeitliche Dimension lässt sich auch wortgeschichtlich abbilden. So wird im Handwörterbuch des Matthias Lexer mhd. *ende* als »äusserster abgränzender [sic] punkt in raum u. zeit: ende, ziel« (Lexer 1872, Sp. 549) übersetzt.

Die Relevanz des Endes sowohl für die Sinn- als auch für die Werterzeugung findet bereits im frühen Mittelalter und über eine Dauer von mehreren hundert Jahren topische Verwendung, wie sich an zahlreichen Sprichwörtern ablesen lässt.² Hrotsvitha von Gandersheim etwa betont die differenzierende und damit sinngenerierende Funktion des Endes (*eventus post facta docet persaepe rerum discrimina*) **›Der Ausgang nach dem Tun lässt oft den Unterschied der Dinge erkennen‹**³, Calimachus, S. 140, 9,6), während Egbert von Lüttich in seiner an Sentenzen und Sprichwörtern **reichen Kompilation ›Fecunda ratis‹ die segnende Kraft des Endes für das Vorangehende herausstellt** (*omne bonum pulcre ueniens in fine beatum*) **›Alles Gute, das auf schöne Weise kommt, ist erst am Ende gesegnet‹**,

Fecunda ratis, S. 4, 2a,8) und sogar Gott selbst privilegiere das Ende gegenüber dem Anfang, wie es auf derselben Seite heißt (*non laudat deus initium sed finem bonum* ›Gott lobt nicht den Anfang, sondern das gute Ende‹, ebd.).

2. Das narrative Ende

Die Vorstellung, dass Abgeschlossenheit mit einem axiologischen Zugewinn verknüpft zu sein hat, wird von der modernen Narratologie aufgegriffen, denn diese Annahme operiert mit zwei ganz wesentlichen Bedingungen des Narrativen: Das Ende ist ein notwendiges Element der narrativen Basisstruktur und es ist zugleich die Voraussetzung für eine Axiologie, welche sich im Ende pointiert zu präsentieren hat. Nicht nur die Handlung, auch der Diskurs muss zu einem Punkt gelangen, an welchem der Sinn der Geschichte – so unterschiedlich dieser auch im jeweiligen Text gefüllt sein mag – prädisponiert wird, um ihn hermeneutisch erschließbar zu machen. So gründet auch die Beurteilung eines Textes durch den Rezipienten »im Schluß und dem ihm eingeschriebenen Wertungspotential« (Biesterfeldt 2004a, S. 10). Da das Ende von zentraler Bedeutung für den Sinnbildungsprozess ist, priorisiert Karlheinz Stierle (1996, S. 579) es gegenüber dem Anfang, das letzterem vorgängig sei und die Ausgestaltung des Anfangs bestimme. Das Ende, so auch Jurij Lotman (⁴1993, S. 307), »aktiviert [...] das Merkmal des Ziels«, ihm kommt eine wesentliche »modellbildende Funktion« (ebd., S. 309) zu. Daher muss, wie Hektor Haarkötter resümiert, jede Textdeutung zunächst am Ende ansetzen:

Das ›Ende‹ mutiert zu einem hermeneutischen Fixpunkt, ohne den ein wie auch immer geartetes ›Verstehen‹ des narrativen Textes nicht möglich scheint.

Das ›Ende‹ wird zum Anfangspunkt eines mentalen Prozesses auf Rezipientenseite, der noch über den Akt der Lektüre hinaus geht [sic], ihn ergänzt, ihn abschließt und ihn überhöht. (Haarkötter 2007, S. 11)

Wie die Ausführungen Haarkötters verdeutlichen, ist das Ende nicht absolut zu setzen. Auch sein wichtigstes Merkmal, die abschließende Funktion,

erfüllt sich nicht ohne den paradoxen Effekt, sogleich einen neuen Anfang zu generieren. Auf diesen Aspekt machen ebenfalls Peter Brandes und Burkhardt Lindner aufmerksam, wenn sie den »ambivalenten Status des Endes« hervorheben, denn das Ende schließe »nicht nur etwas ab (eine Geste, eine Inszenierung, eine Erzählung), es markiert zugleich eine Grenze, einen Übergang« (Brandes/Lindner 2009, S. 9).

Das Ende kann, abhängig von seinem jeweiligen poetischen Kontext, unterschiedlichste Formen annehmen, wobei seine Funktion der Sinnakkumulation gattungsübergreifend zum Tragen kommt. Textschluss und Textende fallen dabei nicht immer in eins. Gerade in narrativen Texten ist es sinnvoll, zwischen Textschluss und Handlungsende, das als narratives Element die Geschichte zum Abschluss bringt, zu unterscheiden. An das narrative Ende können sich, wie etwa in der Exempel- und Märendichtung verbreitet, nicht-narrative Elemente wie Epimythien, Auslegungen und topische Schlusswendungen anschließen, die das zuvor vermittelte Geschehen auf der diskursiven Ebene evaluieren. Nach Rüter (2018, S. 87) ist das **narrative Ende »genau dann erreicht [...], wenn das letzte Ereignis des Textes erzählt wurde.«** Das Ereignis identifiziert nicht nur das Handlungsende, es zeigt sich als »kleinste Einheit, die ein Phänomen narrativ macht« (Aumüller 2009, S. 17), auch für die Narrativität von einzelnen Textpassagen verantwortlich. Mit der Frage nach der Ereignishaftigkeit einzelner Textpassagen und insbesondere des Endes lässt sich demnach die Frage nach dem narrativen Status derselben verknüpfen, die für die folgende Analyse der Vitentexte zentral ist.

Schon durch die Auswahl, die seiner Konstitution zugrunde liegt, ist dem narrativen Ende eine evaluative Struktur inhärent. Insbesondere in komplexeren Texten nimmt das Ende auf nur ganz bestimmte Aspekte des Erzählten Bezug, während andere unberücksichtigt oder offen bleiben. Sofern nicht der Eindruck provoziert wird, dass es sich bei den ausgesparten Elementen der Geschichte am Ende um die wesentlichen handelt, kann das

Ende trotz einer gewissen, kaum vermeidbaren Offenheit seine Abgeschlossenheit wahren.⁴ Die hermeneutische Arbeit setzt an eben dieser verbleibenden Offenheit an. Der Rezipient, so Umberto Eco (1973, S. 30), ist immer zur Mitarbeit aufgefordert, um das Kunstwerk zu seiner jeweiligen Vollendung zu führen. Dieser Gedanke impliziert, dass unterschiedliche Interpretationen unterschiedliche Kunstwerke hervorbringen. Doch wie **Eco am Begriff des ›Kunstwerks in Bewegung‹ deutlich macht, bedeutet das nicht, dass die Interpretation willkürliche Wege einschlagen kann: »Das Kunstwerk in Bewegung [...] bietet die Möglichkeit für eine Vielzahl persönlicher Eingriffe, ist aber keine amorphe Aufforderung zu einem beliebigen Eingreifen«** (ebd., S. 54f.). Je komplexer die Struktur eines Textes angelegt ist, desto höhere Anforderungen stellt sie an das Ende und den Auswahlprozess, der seiner Konstitution zugrunde liegt.

Obschon das Ende für jede Narration von essentieller Bedeutung und auch selbst Gegenstand literaturwissenschaftlicher Auseinandersetzungen ist,⁵ wird es in jüngeren narratologischen Studien und in erzähltheoretischen Überblickswerken kaum systematisch in den Blick genommen. So halten etwa Tilmann Köppe und Tom Kindt in ihrer Einführung in die Erzähltheorie in Bezug auf das Ende zwar fest: »[E]in weiteres Element, das gehaltvolle Erzählungen auszeichnet, ist eine gewisse Abgeschlossenheit« (Köppe/Kindt 2014, S. 67). Welche strukturelle Funktion das Ende **einer solchen ›gehaltvollen‹ Erzählung einnimmt und welche Elemente genau zu einem ›gewissen‹ Abschluss derselben führen, wird von den Verfassern jedoch nicht näher ausgeführt.** Und auch aus historisch-narratologischer Perspektive wird das Ende meist nicht als eigens hervorzuhebendes narratives Element betrachtet, was nicht zuletzt daran deutlich wird, dass in den einschlägigen Handbüchern kein eigener Eintrag zum Ende zu finden ist.⁶ Eine Ausnahme bildet die 2018 erschienene Studie von Hanno **Rüther, die eine vormoderne ›Poetologie des Textendes‹ nachzuzeichnen** versucht. Allerdings folgt Rüther keinem dezidiert narratologischen Ansatz,

weshalb die grundlegende Bedeutung des Endes für die Narrativität des Textganzen noch näher zu ergründen wäre.

3. Ende und Schlussgebung im Ötenbacher Schwesternbuch

Der vorliegende Beitrag möchte an dieser Stelle ansetzen und der Frage nach dem narrativen Status von ausgewählten Vitentexten mit Fokus auf die Gestaltung von Textschluss und Handlungsende nachgehen. Dabei scheint für den zu untersuchenden Zusammenhang von Narrativität und Textende das Ötenbacher Schwesternbuch⁷ besonders aufschlussreich zu sein. Es ist einem Textgenre zuzuordnen, das sich neben historiographischen und mystischen Inhalten auch legendarischer Erzählprinzipien bedient (Ringler 1980; Lewis 1996, S. 48–57). Strukturell zeigt sich dies in der Übernahme syntagmatisch-biographischer Muster, welche die zeitlich oft unbestimmten, paradigmatisch auf das Heil der Schwestern verweisenden Offenbarungen einfassen. Doch auch die Narrativität der syntagmatisch organisierten Heiligenlegenden⁸ ist nicht unumstritten. Peter Strohschneider (2002), der anhand der Alexius-Legende Konrads von Würzburg die Möglichkeiten und Grenzen legendarischen Erzählens taxiert,⁹ hat der Debatte um die Narrativität geistlicher Texte, insbesondere aus dem Kontext der Legendarik, wichtige Impulse gegeben. Dabei wurde in jüngeren Auseinandersetzungen herausgearbeitet, dass sich eine Vielzahl legendarischer Texte durchaus narrativer Strategien bedient und trotz des von Strohschneider formulierten Unverfügbarkeitspostulats Möglichkeiten findet, vom Heiligen zu erzählen (Hammer 2015, S. 3f. und 2016, S. 158; Eder 2019; Bleumer 2020, S. 149–156). Zugleich wurde, auch mit Blick darauf, wie die Texte ihren Umgang mit narrativen Techniken modellieren, die Vielgestaltigkeit dieses Erzählens betont (jüngst Weitbrecht/Koch 2019, S. 13f.). Um diese Vielgestaltigkeit genauer zu profilieren, erscheint es lohnenswert, das Erzählen als Realisationsform nicht pauschal vorauszusetzen, sondern heuristisch zwischen narrativen und nicht-narrativen Darstellungsmodi zu

unterscheiden, um Unterschiede und auch Übergänge zwischen diesen erfassen zu können. Trotz dieser Differenzierung in Bezug auf einzelne Textstrategien ist der Unterschied zwischen narrativen und nicht-narrativen Texten kein kategorialer, sondern ein gradueller und aufs Ganze gesehen integriert jeder narrative Text auch nicht-narrative Elemente (Schmid 2014, S. 6), wie etwa Deskriptionen, Argumente und Metaphern. Der Reiz vieler Texte aus dem weiten wie heterogenen Feld der hagiographischen Literatur könnte jedoch gerade in der innertextlichen Kontrastierung narrativer und nicht-narrativer Strategien liegen.¹⁰ Narrativität soll dabei in Anlehnung an Schmid (2014, S. 1–11) als skalierbare Eigenschaft von Texten begriffen werden, die eng mit deren Ereignishaftigkeit (ebd., S. 12–30) sowie deren Konstruktion des Endes verknüpft ist.¹¹

Auch die Viten- und Offenbarungsliteratur, die an legendarischen Erzählmustern partizipiert (Ringle 1980, S. 10, 14, 336f.; Bürkle 2003, S. 81),¹² wurde auf ihren narrativen Status hin befragt. Wie Daniela Fuhrmann anhand der Offenbarungen der Dominikanerinnen Christine Ebner, Adelheit Langmann und Margaretha Ebner plausibilisieren konnte, bedienen sich viele spätmittelalterliche Vitentexte narrativer Strategien, indem sie das Geschehen zeitlich strukturieren und syntagmatisch einbetten (Fuhrmann 2015, S. 114). Zugleich arbeiten die Texte aber auch gezielt an der »Zersetzung« (ebd., S. 113) des Narrativen, etwa durch serielle Verschaltung von Gnadenerweis und Gnadenentzug und Entpersonalisierung des Geschehens (ebd., 116f.). So wie in den von Fuhrmann analysierten einzelnen Viten lässt sich auch in einigen Viten des Öttenbacher Schwesternbuches eine kritische und zugleich produktive Auseinandersetzung mit narrativen Vorgaben beobachten. Ein kurzer Blick auf die dort überlieferte Vita Elisabeths von Oye, mit der ich mich an anderer Stelle (von Müller 2020) ausführlicher auseinandergesetzt habe, mag dies illustrieren: Sie verschränkt auf kunstvolle Weise narrative und nicht-narrative Strategien, was auf der Inhaltsebene mit einem Neben-, Gegen- und Ineinander von immanenten und transzendenten Elementen korreliert. Der zunächst

biographisch organisierte Text, der von dem seit *kintlichen tagen* (Elsbeth, S. 409, Z. 2) starken Drang nach *mitleiden [...] mit den blüenden minnezeichen unsers Herren Jesu Christi* (ebd., Z. 3f.) handelt, kann Elsbeths Weg der blutigen Marter mithilfe eines göttlich sanktionierten Endes als Vervollkommnungsprozess erzählen. Im weiteren Verlauf des Textes wird die zunächst etablierte Erzählstruktur jedoch zusehends aufgelöst und ins Paradigmatische überführt: Das von Gott erklärte Ende der Marter erscheint auf einmal fraglich, Zeitstrukturen erodieren und der Name der Schwester verschwindet aus dem Text, der nun in serieller Weise Gnadenerlebnisse, Prüfungen und theologische Fragen aneinanderfügt und schließlich an einem beliebig wirkenden Punkt zum Schluss kommt, ohne ein narratives Ende zu formulieren. Die hier beobachtete Auflösung narrativer Strukturen soll dabei keineswegs als Mangel verstanden werden. Sie folgt einem eigenen Zweck, indem sie die Überwindung des Immanenten, welche auf der Inhaltsebene forciert wird, auf der strukturellen Ebene nachvollzieht.¹³

Die neben der seriellen Reihung vor allem durch ein fehlendes Ende **erzeugte »konzeptionelle[] >Offenheit< der volkssprachigen frauenmystischen Texte«** wurde von Susanne Bürkle (1999, S. 268) herausgearbeitet. Im offenen Ende, das die umfangreicheren einzelpersonlichen Viten häufiger betreffe als die Kurzviten und das Bürkle auch in der Vita Elsbeths beobachtet, unterscheiden sich die Texte am deutlichsten von den Heiligenviten:

Das mit der textuellen Geschlossenheit der Heiligenvita thematisch korrespondierende und das für sie konstitutive Merkmal der Todesdarstellung beziehungsweise des Berichts über das heilige Sterben als eigentlichem *dies natalis* und die für die liturgische Funktion der Viten so wesentliche Angabe des Sterbetages haben in den volkssprachigen Typen mystischer Literatur zunächst keinen Ort. Erst die für die Viten- und Offenbarungsliteratur durchaus **typischen biographischen Nachträge [...] bieten die entsprechenden Informationen** zu Sterbetag und -jahr; sicherlich ihrerseits, wie bei der klassischen Heiligenvita, mit der Intention von liturgischer Feier und kultischer Devotion. (Ebd., S. 267)

Die durch das Fehlen eines Endes im Schlusskapitel erzeugte Offenheit der Vita Elsbeths von Oye kann in diesem Sinne durchaus als konventionell gelten. Interessant ist jedoch, dass der Text nicht gänzlich auf ein narratives Ende verzichtet, sondern dieses vom morphologischen Textschluss löst und an das Ende des ersten Kapitels legt, das mit einem deklarativen Sprechakt die zuvor beschriebenen Marterhandlungen Elsbeths evaluiert und abschließt. Von Elsbeth von Oye ist ein Autograph¹⁴ (Zürich, Zentralbibliothek, Ms. Rh. 159, [Digitalisat](#)) überliefert, das neben weiteren Texten als Vorlage für die Vita diente. Dass die Vita sich zumindest am Anfang bemüht, aus dem durch Redundanzen geprägten, geradezu anti-narrativen Offenbarungstext eine Geschichte mit Anfang, Mitte und Ende zu formen, wird auch an der Vorrede deutlich, welche die Redaktionsprinzipien wie folgt erläutert:

Und wie das alles ganz und gar nach warheit der geschriff müge bestan, doch das es dest begreiffenlicher sei, so ist sein ein teil abgelassen und ist mit grossem fleiß recht geordnet und etliche ire wort verwandelt, doch in gleichem sinne. (Elsbeth, S. 405, Z. 27–S. 406, Z. 30)

Trotz der redaktionellen Eingriffe, die übrigens fast idealtypisch die einzelnen Schritte einer narrativen Transformation abbilden, bleiben auch in der Vita Elsbeths die nicht-narrativen Strukturen der Vorlage noch wirksam und arbeiten nach dem narrativen Ende des ersten Kapitels an dessen Auflösung: Denn auf das erste Kapitel folgen noch 35 weitere, welche sich nicht mehr an narrativen Strukturelementen orientieren, sondern Einzelthemen diskursiv behandeln und charakteristische Aspekte aus Elsbeths Offenbarungen paradigmatisch hervorheben.¹⁵ Die auf diese Weise kontrastierten Darstellungsmodi stehen jedoch nicht unvermittelt nebeneinander. Sie werden miteinander in Dialog gesetzt, in dem der nicht-narrative Teil der Vita als Antwort auf den ersten, narrativ organisierten Teil erscheint. Während das erste Kapitel die Marter Elsbeths als Gegenstand einer Geschichte modelliert, die davon erzählt, wie zuletzt ihr *kreucz ist*

volpracht (Elsbeth, S. 415, Z. 233f.), antworten die folgenden Kapitel mit iterierenden Momenten des Leids. Der Text widersetzt sich auf diese Weise der im ersten Kapitel offerierten Einhegung in ein narratives Sinngefüge. Damit wird der Text jedoch keineswegs sinnlos, vielmehr entzieht er durch den Strukturwechsel die Marter einer spezifisch weltlichen und im ersten Kapitel implizierten ökonomischen Tauschlogik:¹⁶ Es ist nicht das Ziel, eine abgemessene Anzahl an blutasketischen Übungen zu vollbringen und letztlich in deren Überwindung zum Heil gelangen. Ziel ist die wiederholte und fortwährende Aktualisierung des Leids als *imitatio Christi*. Überwunden wird in dieser Gegenüberstellung von syntagmatischer und paradigmatischer (Erzähl-)Logik demnach nicht die Marter Elsbeths, sondern die narrative Struktur, welche die Blutaskese erzählend hinter sich zu lassen sucht und damit den transzendenten Sinn der Übung zu verfehlen droht. Die eigentliche Leistung Elsbeths wird erst von der auf Dauer gestellten Offenbarungsreihe ab dem zweiten Kapitel zum Ausdruck gebracht.

Die Kombination unterschiedlicher (Erzähl-)Logiken wird in den insgesamt neun Viten des Ötenbacher Schwesternbuchs jeweils sehr unterschiedlich umgesetzt. Denn trotz der verbindenden Grundausrichtung auf die Leitthemen Gehorsam, Armut und *compassio* (Thali 2002, bes. S. 204–213) überliefert das Buch eine sowohl in inhaltlicher als auch in struktureller Hinsicht heterogene Sammlung spätmittelalterlicher Schwesternviten, die auch in der Realisation von Textschluss und Ende auf markante Weise voneinander abweichen. Wie noch zu zeigen sein wird, zeichnen sich nicht alle Texte durch ein fehlendes narratives Ende aus, einige arbeiten auch mit Verschiebungen, entfernen das Ende vom Textschluss und positionieren es in der Mitte oder am Anfang des Textes. Bevor nun im kommenden Abschnitt die Vita Adelheits von Freiburg, die eine besondere Form der Auseinandersetzung mit dem Ende zeigt, analysiert wird, soll zumindest skizzenhaft die Schlussgestaltung der anderen Viten aus dem Ötenbacher Schwesternbuch in den Blick genommen werden. Eine umfangreichere Untersuchung des Gesamtcorpus wäre an anderer Stelle noch zu leisten.¹⁷

Am Anfang des Buches steht die Klosterchronik, die mit ihrem Fokus auf dem Armutsideal »eine programmatische Einleitung zu den sich anschließenden Viten« (Thali 2002, S. 204) bietet. Die ersten drei Viten von Ita von Hohenfels, Ita von Hutwil und Elsbeth von Beggenhofen sind sehr viel komplexer gestaltet als die folgenden drei von Judith Goldstein, Adelheit Schwarz und Hilta von Opfikon.¹⁸ Letztere fassen in nur wenigen Zeilen eine Tugend oder ein Offenbarungsgeschehen zusammen, die paradigmatisch auf die Vorbildlichkeit der Klostergemeinschaft verweisen, und verzichten weitestgehend auf zeitliche Einordnung sowie biographische Rahmung. Ein Leben außerhalb des Klosters, Momente der Umkehr oder andere Personen, zu denen sich die jeweilige Schwester ins Verhältnis setzen könnte, werden nicht erwähnt. Der Klostereintritt bleibt ebenso wie der Tod als potentiell narrativierendes Element bei Judith Goldstein und Adelheit Schwarz ausgespart, so dass Textanfang und -schluss eine gewisse Beliebigkeit aufweisen und auf ein Ende im narratologischen Sinne verzichtet wird. Davon bleibt der Inhalt, den Anfang und Schluss einfassen, in seiner Relevanz unangefochten. Seine Präsentation folgt aber deutlich einer paradigmatischen und keiner narrativen Logik. Die Möglichkeit, diese Form der **Geschehensdarstellung mit Rainer Warning (2001) als »paradigmatisches Erzählen« zu fassen, ist so verlockend wie problematisch. Zwar kann mit einer Ausweitung des Erzählbegriffs der Anwendungsbereich desselben massiv erweitert werden, allerdings scheint damit der eigentliche Gegenstand des Erzählens, die Konstitution einer Geschichte, zunehmend fraglich. Zudem schreibt Warning dem »paradigmatischen Erzählen« eine kontingenzexponierende Funktion zu (ebd., S. 179f.), die aber für die transzendenzgesättigten, paradigmatischen Offenbarungspassagen der Schwesternviten gerade nicht veranschlagt werden kann.**¹⁹ Hiltas von Opfikon Beschreibung setzt *post mortem* ein und gibt eine Offenbarung wieder, die Elsbeth von Oye über Hiltas Einung mit Gott unterrichtet. Auch sie erzählt nicht von der Vorbildlichkeit Hiltas, sondern bestätigt diese.

Im Schwesternbuch werden diese nicht-narrativen Texte flankiert von strukturell komplexer angelegten Viten, die nicht nur einen deutlich größeren Textumfang aufweisen, sondern sich auch in der Wahl der Darstellungsmodi von den eben genannten unterscheiden. Die erste Vita ist diejenige Itas von Hohenfels, die einen narrativen Bogen von ihrem weltlich-adligen Leben über die *conversio*²⁰ bis hin zum gnadenvollen Tod im Ötenbacher Kloster spannt. Der Text erzählt, wie Ita zunächst *keret iren sinn allein dar auf, wie si freud finden möcht in der welt* (Ötenbacher Schwesternbuch [im Folgenden ÖSb], S. 237), wie sie nach dem Tod ihres Mannes in Zweifel darüber gerät, wie sie ihr Leben ausrichten solle und sich *nit gerichten [kond] weder ze got, noch ze der welt* (ÖSb, S. 238). Eine Vision veranlasst sie zur inneren Umkehr. Fortan verzichtet sie auf weltliche Freuden und strebt ein geistliches Leben an. Ihr ist es derart ernst mit dem Rückzug aus der Welt, dass sie auf die Versuche ihrer Freunde hin, sie zum weltlichen Leben zu zwingen, mit der Amputation ihrer Nase droht. Die Konversion führt Ita ins Ötenbacher Kloster, wo sie ihr weltliches Leben wie ein Gewand abstreifen kann. Wie jüngst Caroline Emmelius anhand der Elisabeth-Vita Dietrichs von Apolda zeigen konnte, zeigt die Vitenliteratur unterschiedliche Realisationsformen der *conversio*, die sowohl narrativ-ereignishaft als auch sukzessiv-prozesshaft umgesetzt werden kann. So erscheint sie etwa bei Elisabeth von Thüringen

als Höhepunkt einer paradigmatischen Reihe von Entkleidungs- und Neueinkleidungsszenen, die den prozesshaften Charakter dieser Statusumkehr vor Augen stellen. Das Motiv der Selbstdevestitur, das in der hagiographischen Tradition für die ereignishaft Konversion von Sünderheiligen steht, avanciert in Dietrichs Vita zu einer Konversionsmetapher, in der weniger der abschließende Statuswechsel, als vielmehr das fortgesetzte Bemühen um eine neue Lebensform als *mulier religiosa* kodiert ist. (Emmelius 2020, S. 125f.)

Itas Statusumkehr wird hingegen durch die einmalige und andauernde Trennung von weltlichen Gütern markiert, die in der Bereitschaft, sich eines Körperteils zu entledigen, *dar umb, daß si der welt widerzem würde*

(ÖSb, S. 238), einen besonders drastischen Ausdruck findet. Im Ötenbacher Kloster verrichtet sie fortan niedrigere Arbeiten, übt strengen Gottesdienst mit nächtlichen Gebeten, Kniefällen und Blutaskese. Sie entsagt der Welt vollständig, was jedoch nicht ihr Ringen um ein gottgefälliges Leben beendet. Ihr klösterliches Leben ist geprägt von Gnadenerlebnissen, Wundern und Entrückungen, die ihr göttliche *erkantnuß* (ÖSb, S. 240) und *das lieht der warheit* (ÖSb, S. 241) schenken. Doch Gnadenerweis und Gnadenentzug wechseln sich ab, so dass Ita neben den wiederholten Transzendenzerfahrungen insgesamt auch zehn Jahre unter den Anfechtungen des Teufels zu leiden hat. Dabei deutet der Text durch die Zeitangaben sowie durch eine Entwicklung Itas narrative Progression an: Die göttlichen Visionen und Einheitserfahrungen, die der Schwester oft im Schlaf zuteilwerden, ziehen extern wahrnehmbare Veränderungen nach sich (*Und so si von dem schlaf kam, so sah man große wandlung und heilikeit an ir antlütz* [ÖSb, S. 245]). Zudem gewöhnt sie sich an die Konfrontationen mit dem Teufel und entwickelt eine Haltung der inneren Gelassenheit. Selbst die grausamsten Anfechtungen verlieren im Laufe der Jahre ihren Schrecken, so dass der Teufel aufgrund der Furchtlosigkeit Itas zuletzt nur noch als ein zu lästigen Streichen aufgelegter Poltergeist erscheint:

[s]ölcher dingen geschah ir als vil, daß ir der pos veind als gewönlichen wart, daß si enkein forcht gegen im het und so er ir nit anders mocht gethun so nam er ir das, das si auf das haubt sölt legen und verparg ir das und anders, das si haben sölt und ließ si denn suchen, unze daß si von müde nit mehr mocht; so leit er ir es denn wider. (ÖSb, S. 247)

Einen narrativen Abschluss erhält das Geschehen durch das Ende: Als besonderer Gnadenerweis (Thali 2002, S. 206) wird der Schwester durch eine göttliche Stimme drei Mal ihr nahender Tod verkündet. Für ihren *strengen tod* (ÖSb, S. 247) werde sie, wie ein Engel tröstend versichert, mit dem ewigen Leben belohnt. An das narrative Ende des Textes schließt sich ein Schlusskommentar, der erbauliche Funktion und exemplarischen Gehalt

der Vita zusammenfasst. Auch im narratologisch engeren Sinne kann demnach in Bezug auf die Vita Itas von Hohenfels von einer Erzählung gesprochen werden, die den Rückzug aus der Welt über das *conversio*-Motiv organisiert und im Tod als Anfang des ewigen Lebens in Gott Zielpunkt und Vollendung findet. Der Tod scheint besonders gut geeignet, in einer Vita die Funktionsstelle des narrativen Endes einzunehmen und ist, wie Lewis (1996, S. 166–171) aufzeigt, entsprechend häufig auch integraler Bestandteil der Viten anderer Schwesternbücher. Er beendet nicht nur das irdische Dasein der jeweiligen Schwestern, sondern wird aufgrund seiner Transitfunktion als *telos* des irdischen Strebens validiert.

Ebenfalls mit dem Tod schließt die darauffolgende Vita der Ita von Hutwil. Doch im Gegensatz zum vorangehenden Text setzt sich in diesem das narrative Muster nicht durch. Beschrieben wird vielmehr ein Kontinuum an sich abwechselnden Gnaden- und Anfechtungserlebnissen. Weder ihre Kindheit noch ein Leben außerhalb der Klostermauern werden thematisiert, so dass der Text trotz nicht weniger Zeitangaben²¹ keine narrative Dynamik entwickelt. Auch die Frömmigkeit Itas wird nicht ereignishaft²² als Folge einer *conversio* erzählt, sondern als eine von Beginn an und danach immer wieder aufscheinende Eigenschaft der Schwester beschrieben. Ihr Tod kann dementsprechend *pars pro toto* für den Rest der Vita gelten, wie auch einer der konkludierenden Satzsätze verdeutlicht:

und an irem letzten end do ward si seliklichen in dem herren schlafen; wann als sie ein selig leben in der zeit gefürt het, als endet si auch seliklichen und ward **ir sel vollkommenlichen erfreuet, als wir hoffen, mit der ewigen freud [...]**.
(OSb, S. 256)

Die dritte Vita des Schwesternbuchs, die das Leben Elsbeths von Beggenhofen beschreibt, setzt dagegen vor dem Klostereintritt in ihrer Kindheit an. Doch auch hier dominiert das paradigmatische Regime die narrativen Elemente. Im Gegensatz zu Ita von Hohenfels wird Elsbeth in ihrem Leben vor dem Eintritt ins Kloster nie von irdischen Freuden in Versuchung

geführt. Wie bei Ita von Hutwil findet sich keine *conversio* im Text. Für eine solche gäbe es auch wenig Anlass, denn selbst wenn sie *mit andern kindern etwas kintliches spils tet und man denn sprach: das ist sünd so getet si es dar nach nimmer mer* (ÖSb, S. 257). Bereits als Sechsjährige unterzieht sich Elsbeth harten asketischen Übungen und kasteit sich bis aufs Blut (ÖSb, S. 257f.). Die Gnadenerlebnisse, die ihr noch vor dem Eintritt in das Ötenbacher Kloster zuteilwerden, setzen sich innerhalb des nun passenden Rahmens der Klostermauern fort und werden dort um Anfechtungen durch den Teufel ergänzt. Der fromme Lebensstil Elsbeths wird mit dem Wechsel in den geistlichen Stand konsolidiert. Von Veränderungen, welche die innere Haltung zum Geschehen betreffen, wird nicht berichtet. Zuletzt verkündet ihr ein Engel den Tod, eine Gnade, die sie entsprechend zu schätzen weiß:

Ze jungst sprach er mit trauriger geperde und mit jemerlicher stimm: du must sterben! Do sprach si: wenn? Do sprach er: wenn dein zeit verschlissen wirt. Und do viel der tod in si, daß er einen augenblick aus ir nie kam und was ir die nützeste stund, die si ie gehabt hat. (ÖSb, S. 261)

Allerdings kommt der Text mit dem hier suggerierten Ende keineswegs zum Abschluss. Der Text vollführt noch eine Volte, indem er sechs weitere Kapitel folgen lässt, welche unterschiedliche Offenbarungsgeschehen schildern. Erst danach wird Elsbeths Tod wieder aufgegriffen, der *ir heilig leben* (ÖSb, S. 270) nicht so sehr narrativ vollendet, als paradigmatisch beschließt.

Die Viten des Ötenbacher Schwesternbuchs modellieren ihre jeweiligen Textabschlüsse auf sehr vielfältige Weise: Das narrative Ende einer als Erzählung gestalteten Vita steht neben dem nicht-narrativen Abschluss eines zyklisch organisierten Geschehens, das Lebensende kann dabei als Schlusspunkt fungieren, aber auch als Ausgangspunkt für das ewige Leben konzipiert werden. Mit der Formung des Endes, ebenso wie mit dem Verzicht auf ein solches, werden unterschiedliche Konzepte von Frömmigkeit und Heiligkeit verknüpft, die narrativ oder auch paradigmatisch begründet werden

können. Eine Möglichkeit, der im Folgenden das Hauptaugenmerk gelten soll, ist eine besondere Form der Verschränkung beider Logiken, die durch das Auseinanderziehen von Handlungsende und Textschluss eine Überwindung des zuvor aufgebauten narrativen Sinns durchspielt. Diese Dekonstruktion des Narrativen deutet sich in der oben skizzierten Vita Elsbeths von Oye an und gewinnt in der Vita Adelheits von Freiburg noch stärker an Gewicht. Das Ende dieses Textes lässt sich nämlich nicht am Schluss der Vita finden, sondern verbirgt sich in der Textmitte. Die Konsequenzen, welche die Ausformung und Positionierung des Endes für die Narrativität und Sinnerzeugung des Textganzen hat, sollen im Folgenden herausgearbeitet werden.

4. Konstruktion des Endes in der Vita Adelheits

Die Vita Adelheits von Freiburg²³ ist unikal im Ötenbacher Schwesternbuch überliefert und der Forschung noch nicht sehr lange zugänglich. Die Geschichte des Codex hat Wolfram Schneider-Lastin (2004) nachgezeichnet, der auch die Editionen der Viten Adelheits von Freiburg (2000) und Elsbeths von Oye (2009) besorgt hat. Das Schwesternbuch wurde bald nach seiner Entstehung im 15. Jahrhundert in zwei Bände geteilt, so dass heute die Handschrift Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. V, 10a den ersten Teil überliefert, der das Stiftungsbuch, sechs Schwesternviten sowie die **Vorrede der Vita Elsbeths von Oye enthält, und die Handschrift Wrocław**, Universitätsbibliothek, Cod. IV F 194a ([Digitalisat](#)) den zweiten Teil des Buches, welcher die Viten Elsbeths von Oye, Adelheits von Freiburg und Margarethes Stülinger umfasst. Der zweite Teil des Schwesterbuches galt lange als verschollen, konnte jedoch 1994 in Breslau auffindig gemacht werden.²⁴ Dass das Schwesternbuch »in seiner heute überlieferten Form [...] in einem Zeitraum von rund 200 Jahren schrittweise zusammengewachsen [ist]« (Thali 2002, S. 201), könnte die starken Divergenzen innerhalb desselben erklären. Denn in Länge und Komplexität unterscheiden

sich die einzelnen Viten deutlich voneinander. Der zweite, in der Breslauer Handschrift überlieferte Teil des Schwesternbuches beinhaltet zwar nur drei Vitentexte, ist aber dreimal so umfangreich wie der erste Teil im Nürnberger Codex (Schneider-Lastin 2000, S. 516). Die Viten von Elsbeth von Oye, Adelheit von Freiburg und Margarethe Stülinger waren, so Schneider-Lastin (ebd.), als eigenständige Texte angelegt und wurden erst später dem Ötenbacher Schwesternbuch beigelegt.

Die Vita von Adelheit von Freiburg ist in zwanzig Kapitel unterteilt. Wolfram Schneider-Lastin konstatiert zudem eine Zweiteilung des Textes: Während der erste, überwiegend biographische Teil einer Chronologie folge, zeichne sich der zweite Teil »durch eine komplexe Heterogenität« aus (ebd., S. 520). Und in der Tat ist die Vita geprägt von Wechseln in den Darstellungsmodi und changiert bisweilen zwischen Dialog, Narration, Bericht, Gebet und Predigt. Auch die Wahl der Pronomen und Bezeichnungen für die Schwester sind höchst variabel. Wie in der Vita Elsbeths von Oye wird im ersten Teil des Textes der Name der Schwester, Adelheit, häufig **genannt, während im zweiten das unpersönlichere »diese Schwester« oder »ein Mensch« präferiert wird. Dem entspreche das »offene Ende des** Textes« (ebd.). Anstatt nämlich, wie andere Viten des Schwesternbuchs, zuletzt vom Tod der Schwester zu berichten, kehrt der Text im letzten Kapitel wieder zurück zum Klostereintritt. Damit deutet sich eine Kreisfigur an, welche das Geschehen zwar nicht ganz an den Anfang des Textes, aber doch an einen wesentlichen Anfangspunkt im Leben der Schwester zurücklenkt, dem somit nochmals größere Bedeutung zuteilwird. »Der zweite Teil der Vita«, so konstatiert Schneider-Lastin, »unterscheidet sich vom ersten hinsichtlich Inhalt, Komposition und Stil, und dies in einem Maße, daß man versucht ist, in ihm einen vom ersten Teil völlig unabhängig entstandenen zweiten Text zu sehen.« (Ebd., S. 518) Zugleich werde jedoch anhand von Rückbezügen und inhaltlichen Verflechtungen deutlich, dass der zweite Teil durchaus als Fortsetzung des ersten konzipiert wurde. Den Effekt, der von

der Divergenz der Textteile und der Zirkularität des Handlungsendes ausgeht, gilt es noch genauer zu untersuchen. Um jedoch die Narrativität des Endes mit seinen Sinnbezügen adäquat einschätzen zu können, muss zunächst das davor situierte Vitengeschehen in Augenschein genommen werden.

4.1 Das Geschehen vor dem Ende

Wie die anderen Viten des Ötenbacher Schwesternbuches ist auch die Vita Adelheits geprägt von extensiven Leidensschilderungen. So ist der Schwester Krankheit noch vor Beginn ihres Lebens auf komplexe Weise eingeschrieben. Sie selbst wird in Krankheit gezeugt und in sie hineingeboren. Zugleich erscheint das körperlich Defizitäre eng verknüpft mit einer außerordentlichen geistlichen Tüchtigkeit, die im Text genealogisch abgesichert erscheint. Schon ihre Mutter zeichnet sich durch besondere Tugendhaftigkeit sowie durch den starken Wunsch aus, der Welt vollständig zu entsagen.

Si begerte zu einem mal mit großem ernst von got, das er si löste von der welt, und mit dem selben, als si des begerte, da kom ein wint und dein dunst gegen ir, von dem aller ir leip als außezig ward als ie dekein mensche, also das sie nimant mocht ansehen, wond daz man ir macht einen zendat vir ir antluce.
(Adelheit, S. 528, Z. 6–9)

Vom Aussatz gezeichnet verweigert Adelheits Mutter jegliche Medizin (Adelheit, S. 528, Z. 10f.) und bittet Gott sogar noch darum, ihr Leid zu steigern. Sie bekehrt ihren Mann (Adelheit, S. 528, Z. 14) und gebiert eine Tochter genau zum Zeitpunkt *in dem grösten Außsacz* (Adelheit, S. 528, Z. 15f.). Bald nach Adelheits Geburt wird diese wegen der Krankheit von ihrer Mutter getrennt und dann mit neun Jahren Waise. Parallel dazu entwickelt Adelheit ein Beinleiden, das sie für die Dauer von drei Jahren vollständig erlahmen lässt. Ihre Verwandtschaft, die für sie sorgen sollte, ist ihr keineswegs wohlgesonnen und beschert ihr *ein grisgramdes leben* (Adelheit, S. 528, Z. 22f.). Adelheit wird geschlagen, verleumdet und zuletzt um ihr Erbe gebracht. Mit Gottes und Sankt Arbogasts Hilfe heilt jedoch

das Bein wieder. Die Beschwerden, die sie durch ihre Verwandtschaft zu tragen hat, werden zum Ausgangspunkt ihrer ersten Verzückung, der sie die Aufforderung entnimmt, in ein Kloster zu gehen. Es wird im Folgenden beschrieben, wie Adelheit als Begine strengen Gottesdienst leistet und ihre weltliche Herkunft zusehends hinter sich lässt. Ihre Übungen sind so hart und ihr Leben so entbehrungsreich, dass sie *unter iren augen waz swarcz als ein weil* (Adelheit, S. 530, Z. 22). Schon vor ihrer Aufnahme ins Ötenbacher Kloster trägt sie demnach einen metaphorischen Nonnenschleier, der zugleich metonymisch auf ihre Eignung für das Leben als Dominikanerin verweist.

Die äußerlichen Veränderungen werden durch Momente interner Fokalisierung flankiert. Der Text beschreibt Lernprozesse. Adelheit ist zwar von Kindesbeinen an besonders tugendhaft, doch sind mehrere Schritte nötig, bis sie tatsächlich ihre adlige Herkunft abstreift und der Welt vollständig entsagt:

Als dise gutte swester Adelheit vil gelitten hat von iren frunden und sie zu iren tagen und jaren was komen, das si sich ubels und guttes verstund, do nam si iren ker zu got, der do ist ein tröster und ein genediger enpfaher aller der, die zu im kerent, und nam an sich den geistlichen stat, daz sie ein swester ward.
Do sie nun das geton hat, do gedocht si: »Bist du nun der welt tod, so stirb auch ir geschelschaft«, und kert sich so ernstlichen zu got, daz si die ersten virczig tag in der kirchen waz, daz sie nie darauß kam, denn so sie essen und schlaffen sölt. (Adelheit, S. 529, Z. 4–10)

Die Weltabkehr wird in diesem Textauszug als notwendiger Schritt in die Richtung eines gottgefälligen Lebens konkret reflektiert, indem Adelheit fortan bewusst auf weltliche Gemeinschaft verzichten möchte. Auch die Annäherung an Gott wird als sukzessiver Lernprozess beschrieben. So ist Adelheit zunächst nicht in der Lage, die Leiden Christi zu beweinen, was sie wiederum weinend beklagt. Daraufhin nimmt Adelheit einen süßlichen Dunst wahr, der sie dazu veranlasst, das Fenster zu öffnen. Davor steht ein *brüderlein* (Adelheit, S. 529, Z. 15), welches sie freundlich von Gott grüßt.

Als Adelheit nach draußen eilt, ist das Männlein verschwunden, doch der Gruß führt eine Veränderung herbei, denn fortan ist sie in der Lage, so viel um das Leid des Herrn zu weinen, wie ihr beliebt (Adelheit, S. 530, Z. 17–20). Diese »gift of tears« (Lewis 1996, S. 81), wie sie Adelheit zuteilwird und auch in Vitentexten anderer Schwesternbücher hervorgehoben wird, kann Lewis zufolge als Zeichen der Heiligkeit ausgelegt werden, denn während **»[w]itches and demons [...] were noted for their inability to weep; saintly persons consequently weep profusely.«** (Ebd.)²⁵ Ereignishaft wird auch die Überwindung des eigenen Leibes erzählt:

Si was iren leip kestigen mit strengem abbrechen seiner nottdurft. Es fügte sich eines mals, do si ausser der stat wolt gan, do smackte sie die speiß, di sie vor entlichen zeiten gar begirlichen gegessen hett: und do sie heim kam, do wolt der leip des girstenen brotes nit essen, des sie im dovor nit genung wolt geben. Dise widerspennikeit treip er als lang, das si gedocht, wi sie dem bosen diep, irem leip, sölte widerstan. Und do sie aber in die stat wolte gan, do nam sie vil altes habermelles, wol zwu hant vol, in ein secklein und das was als vol meustreck und machte domit ein muß. Und so si es gemachet hat, so was es als swarcz, als der es mit kolen gesotten hett, und sacz das muß dem leip für, und must es essen. Daz tett der leib mit vil mangenn trehen, und also uberwant si in, daz er nit mer het begert, den das man im das prot geneczet. (Adelheit, S. 531, Z. 7–17)

Erzählt wird nicht nur von der Überwindung leiblicher Gelüste. In dem harten Kampf gegen den *bosen diep* (Adelheit, S. 531, Z. 11) wird dieser geradezu abgespalten von der Schwester und als Antagonist personifiziert. Der Leib weint nicht ihre, sondern seine eigenen Tränen und kann schließlich dauerhaft überwunden werden.

Wie an der kurzen Skizzierung der Geschehnisse deutlich wird, geschieht, ja, ereignet sich in der Vita Adelheits allerhand.²⁶ Auf die zitierten Passagen folgen weitere Wunder und Anfechtungen, bis schließlich das siebte Kapitel davon berichtet, wie Adelheit mit Gottes Hilfe zu der notwendigen Mitgift kommt und in das Ötenbacher Kloster aufgenommen wird. Bis zu diesem Zeitpunkt in der Handlung bedient sich die Vita narrativer Strategien:

So erzeugt die Orientierung an der Biographie Adelheits eine zeitliche Struktur, in welcher die Geschehnisse chronologisch angeordnet werden. Konkrete Zeitangaben präzisieren die Schilderungen, wie der Hinweis auf Heiligenfeste (*sant Barbara*, Adelheit, S. 532, Z. 43) oder darauf, dass das Kind neun Jahre alt war, als die Mutter starb (Adelheit, S. 528, Z. 6), dass es drei Jahre lang an einem Beinleiden laborierte (Adelheit, S. 528, Z. 28), dass Adelheit später wieder drei Jahre lang als Begine Gott diente (Adelheit, S. 529, Z. 47) und vierzig Tage in der Kirche ausharrte (Adelheit, S. 529, Z. 9), dass dies alles sich *in den ersten jaren* zugetragen habe und danach ihr Vater starb (Adelheit, S. 530, Z. 30–33) und ihr einmal *kürzlichen vor mitternacht* (Adelheit, S. 530, Z. 38f.) Teufel erschienen sind. Die Handlung schreitet aber, wie die oben zitierten ereignishaften Momente verdeutlichen, nicht nur in der Zeit voran, sie konzentriert sich auch auf ereignishaft Zustandsveränderungen, welche die Schwester oder andere Personen betreffen, und entwickelt damit eine narrative Dimension. Es wird von der plötzlich auftretenden Krankheit der Mutter erzählt, welche das duldsame Leiden Adelheits vorwegnimmt, von der Bekehrung des Vaters, von Adelheits eigener Erkrankung und Heilung, von der schrittweisen Hinwendung zu einem geistlichen Leben, wie sie Begine und schließlich Ordensschwester wird.

4.2 Von der Geschichte zum Geschehen: Entzeitlichung und Entpersonalisierung

Mit dem Eintritt in das Ötenbacher Kloster vollzieht sich nicht nur auf der Handlungsebene eine bedeutsame Wende, sondern, so Daria Barow-Vassilevitch (2005, S. 110), »auch in der Erzählweise und Topik«. ²⁷ Die Struktur des Textes ändert sich abrupt. Der zweite Teil der Vita ist nun heterogener gestaltet und versammelt allegorische Passagen, Berichte von Auditionen und Visionen, Dialogpartien sowie gebet- und predigthafte Sequenzen. Die Vita schließt mit einer topischen Wendung an die als Rezipientinnen gedachten Schwestern, dass Adelheits Aufzeichnungen zum Trost und zur

Unterweisung hinterlassen wurden. Mit Eintritt in das Ötenbacher Kloster wird die Narrativität des Geschehens zusehends reduziert, was sich zunächst an der zeitlichen Dimensionierung des Geschehens zeigt. Die zuvor noch relativ häufig installierten Zeitangaben werden allgemeiner und scheinen nicht mehr an biographische Ereignisse rückgebunden. So beginnen die einzelnen Kapitel häufig mit unbestimmten Wendungen wie *Ze einer zeit* (Adelheit, S. 540, Z. 5), *Ze einem mal* (S. 542, Z. 4) oder *Eines males* (S. 543, Z. 4; S. 544, Z. 5; S. 547, Z. 1) und geben zu einem Großteil Fragen wieder, die Adelheit an Gott richtet, sowie dessen Antworten. Durch die vermehrten dialogischen Passagen nimmt auch die präsentische Form im Text zu. Daniela Fuhrmann hat für verschiedene Dominikanerinnenviten die strukturierende und zugleich narrativierende Funktion von Zeitmarkierungen in Form von Temporaladverbialen herausgearbeitet. Die Offenbarungs- und Gnadenerlebnisse seien hingegen oft durch eine charakteristische Zeitlosigkeit gekennzeichnet:

Die in den Gnadenerichten überwiegend nicht explizit markierte Zeit kongruiert folglich mit dem beschriebenen Zustand der transhistorischen Entzeitlichung durch die Erfahrung göttlicher Gnade und kontrastiert somit **als ›Gnadenzzeit‹ die intensiv markierte Lebenszeit ausgesprochen deutlich.** (Fuhrmann 2015, S. 239)

Auch in der Vita Adelheits von Freiburg lässt sich diese Kontrastierung von Lebens- und Gnadenzzeit ausmachen. Während die Lebensspanne vor dem Klostereintritt noch deutlich über Zeitbezüge strukturiert ist, verliert die Verknüpfung mit konkreten Zeitspannen, in denen sich ein Geschehen entfaltet, im zweiten Vitenteil zunehmend an Bedeutung. Die göttlichen Visionen und Auditionen erscheinen der Zeit gänzlich enthoben. Eine Ausnahme zeigt das 13. Kapitel, welches die Bitte Adelheits darum, dass Gott ihr Leid auferlegen möge, relativ genau auf die *wochen des zwelften tages* (Adelheit, S. 553, Z. 9) datiert,²⁸ diesem Leiden eine konkrete Dauer (*drithalbar jar*, Adelheit, S. 554, Z. 23) zuweist und dessen Überwindung an bestimmte Abschnitte des liturgischen Kalenders koppelt:

Doch beleib es ir, wan sie wolt es allein tragen, wann sie gedacht doran, daz sie sein von gotte nit enberen wollte, und das darumb, das sie alle peinliche zuvelle, der an mossen vil warent, tragen müste an allen menschlichen trost. Und auff die zeit lebte sie mit grossem we an dem leib. Diß werte von weinachten biß an die krume mitwochen. (Adelheit, S. 554, Z. 23–27)

Nach einer langen Phase des Leidens, die bis zum sog. schiefen Mittwoch der Karwoche andauert, wird Adelheit eine thematisch passende Offenbarung zuteil: Gott schenkt ihr *ein gancz wissen* (Adelheit, S. 554, Z. 28) über den Hergang des Verrats Jesu durch Judas. Die konkreten Zeitbezüge, die im zweiten Teil der Vita ansonsten rar sind, haben eine spezifische Funktion: Sie synchronisieren an dieser Stelle das Leid Adelheits mit dem Leid Christi und verdeutlichen auf diese Weise ihre Fähigkeit zur *compassio*. Der Text bringt zum Ausdruck, dass *sie mit got erstanden were, wann sie auch mit got tod was* (Adelheit, S. 554, Z. 48f.). Nach der Verschränkung der Offenbarungen mit der Kar- und Osterwoche, werden die folgenden Anfechtungen und Gnadenerlebnisse ohne konkreten zeitlichen Bezug geschildert. Erst im zehnten Kapitel, welches das Geschehen in einer Art Rückblende an den Zeitpunkt des Klostereintritts zurückführt, mehren sich die Zeitangaben wieder und strukturieren das Geschehen chronologisch (Adelheit, S. 556, Z. 4; S. 557, Z. 19, 22, 30, 54).

Im Großen und Ganzen erscheint das berichtete Geschehen im zweiten Vitenteil jedoch losgelöst von einer zeitlichen Ordnung.

Die Tendenz zur Enttemporalisierung wird begleitet von einer Tendenz zur Entpersonalisierung, denn wie Schneider-Lastin (2000, S. 521) feststellt, wird anstelle des konkreten Namens in der zweiten Hälfte der Vita häufiger nur das Personalpronomen verwandt oder, noch allgemeiner, von dem *menschen* (Adelheit, S. 539, Z. 115; S. 544, Z. 46, 49; S. 547, Z. 9) oder der *swester* (Adelheit, S. 542, Z. 1; S. 544, Z. 5; S. 547, Z. 11) berichtet. Allerdings ist umgekehrt bei der Nennung des Namens nicht von einer Individualisierung des Geschehens auszugehen. Adelheits Name wird im Text ebenso wenig wie das Ich in anderen mystischen Texten mit einer

spezifischen Subjektivität verbunden. Wie in der Viten- und Offenbarungsliteratur üblich (Emmelius 2017), kommt der Protagonistin eine vorrangig mediale Funktion zu. Dennoch macht die Vita Adelheits, im Gegensatz zur Vita Elsbeths von Oye, die keine vergleichbar detaillierten Informationen etwa zur Herkunft der Schwester enthält, deutlich mehr Angaben zu deren Werdegang. Besonders ihr Weg ins Kloster wird narrativ entfaltet. Nach dem Klostereintritt jedoch wechselt der Text seinen Modus und arbeitet zunehmend an einer Auflösung der zuvor etablierten narrativen Struktur. Mit diesen formalen Befunden korreliert eine auf der diskursiven Ebene forcierte Auflösung des Ichs. So berichtet das 15. Kapitel:

Dise andechtige gnadenreiche swester waz also ploß aller geschaffner dingen in einer zeit, daz si dauchte, daz sie wer, als sie was, e si geschaffen wurde, und hat nit me vernunft zu wartende auf ir wesen, wann daz sie got nit irte seines wurkennes in ir. (Adelheit, S. 550, Z. 4–7)

Durch die vollständige Loslösung von weltlichen Gütern versetzt sich Adelheit selbst in einen quasi vorgeburtlichen Zustand mit reduziertem Bewusstsein zurück, der darauf abzielt, Gott nicht daran zu hindern, in ihr zu wirken. Gewissermaßen als Bestätigung wird ihr daraufhin eine Vision zuteil, in der sie Gottes Gestalt erblickt und ihre Seele zugleich göttlich geformt wird. Als sie wieder zu sich kommt, wirkt die *unio*-Erfahrung, in der die Grenzen zwischen Selbst und Gott diffundieren, noch nach:

Diß werte ein wochen, und do sie zu ir selber kam, so vand sie in ir ein stille-sweigen und vand in ir ein ungeirrete rwe und vand in ir ein heisses himel-rufende. Ir verstantnûße ward entpildet, ir geist ward entmittelt, ir andacht ward entmentelt. Si vand in ir ein vergessen aller creatures und ir selbes **vermissen**. [...] **Es kam in sie ein überschawen und ein ubertretten**, daz sie sich vand allein an got verstarret. Also kam sie von ir selber und vand sich in got und got ob ir, und vand sich ein wesen mit got und got ein wesen mit ir, wan er fûrt sie, wan sie vand sich in dem einfluße der ewikeit. (Adelheit S. 550, Z. 14–S. 551, Z. 25)²⁹

Adelheit geht vollkommen in der Gotteserfahrung auf. Doch obgleich die Transgression bis auf die Wortebene (*überschawen, ubertretten*, Adelheit, S. 551, Z. 22) konkret nachzuvollziehen ist und mit der *unio* das höchste der anzustrebenden Ziele erreicht ist, erhält die Sequenz im Kontext des weiteren Geschehens keine ereignishafte Qualität. Narrative Ereignisse unterscheiden sich von planen Zustandsveränderungen u. a. durch ihre Irreversibilität (vgl. Schmid ³2014, S. 18). Der Zustand der Gottesnähe ist aber, wie an dem etwas später im Text beschriebenen Entzug aller göttlichen Gnaden deutlich wird, nur punktuell zu erreichen und damit durchaus reversibel. So ergeht es Adelheit nach einer weiteren Offenbarung wie folgt:

Und do si zu ir selben kam, do wande sie, daz sie niemer me betrubt sölte werden. Do verhänge got uber si, daz si als hert wart in ir selben und als unleidig gegen got und gegen den leuten, daz sie recht verzweifeln wolte, wande got der zoch sein genad also an sich, daz si dez dauchte, daz zwiscent ir und dem ewigen tod nit ein punct were, wann sie was umbfangen mit dem erkennen ir gebresten. Und wann si denne nit mocht uberwinden und auch **got ir gebet darüber nit wollte erhören, do gedocht sie: »Du bist verloren und es sol nit sein, du bist tugenden und aller selten unwirdig.«** Und in den worten kam ein süssee weinen, und in dem weinen kam got mit seiner genade, und ward des menschen zuversicht als groß, daz sie dauchte, wes sie got bette, er tete es. (Adelheit, 539, Z. 107–116)

Göttliche Gnade, das wird in diesem Textabschnitt besonders deutlich, kann erteilt, aber im nächsten Moment auch ohne kausallogische Begründung wieder entzogen werden. Dementsprechend erscheint es fraglich, ob die Gnadenerlebnisse ereignishafte Qualitäten entwickeln. Reversibilität ist eine Eigenschaft, die der Formierung eines narrativen Ereignisses entgegensteht. So beschreibt Wolf Schmid gerade die Irreversibilität des durch das Ereignis erreichten Zustands als eine grundlegende Qualität des Ereignisses, dessen Ereignishaftigkeit »mit der Unwahrscheinlichkeit, dass der erreichte Zustand rückgängig gemacht wird« (Schmid ³2014, S. 18) zunehme. Wird also, indem der Gnadenzustand in Adelheits Vita als reversibel dargestellt wird, dessen Ereignishaftigkeit reduziert oder gar nivelliert?

Hartmut Bleumer setzt sich mit Schmidts Auffassung einer Skalierbarkeit von Ereignishaftigkeit kritisch auseinander und argumentiert:

Gerade weil jedes Ereignis seine Relevanz prinzipiell darin behauptet, dass es mit der zuvor aufgebauten Geschehenserwartung bricht, als normativ unvorhersehbar, in seinen Folgen unabsehbar, unumkehrbar, unwiederholbar und darin wertvoll erscheint, werden etwa Versuche, ein Ereignis durch seine Umkehr ungeschehen zu machen, zugleich nicht nur wiederum als bedeutsam, **sondern auch als defizient wahrgenommen.** [...] **Die semantische Qualität des Ereignisses** bleibt von der bloß faktischen Restitution seines Vorzustandes nämlich entweder unberührt oder es war kein Ereignis. (Bleumer 2020, S. 62)

In diesem Sinne bleibt die oben zitierte Transzendenz-Erfahrung von der Restitutionsbewegung unberührt und seine Relevanz allein schon durch die göttliche Provenienz unangetastet. Sie ist in höchstem Maße bedeutsam. Und dennoch scheint sie den Anforderungen des narrativen Ereignisses durch ihre Wiederholbarkeit und Umkehrbarkeit nicht zu entsprechen. Doch nicht erst die *unio*-Erfahrung entzieht sich der narrativen Einhegung. Die durch das biographische Schema des ersten Textteils geweckte Narrativitätserwartung wird mit Eintritt in das Kloster in mehrfacher Hinsicht obsolet. Die bereits diskutierten Strategien der Enttemporalisierung und Entpersonalisierung lösen die zuvor etablierten narrativen Strukturen zusehends auf. Und so entspringt auch die Einheit mit Gott keiner syntagmatischen Handlungsfolge mehr, etwa indem die Schwester etwas Konkretes dafür tut oder lässt, sondern folgt einem paradigmatischen Prinzip, das von nun an den Geschehensfluss bestimmt. Gnade wird erteilt und Gnade wird entzogen, ohne dass sich dabei kausallogische Gründe oder nachhaltige Veränderungen auf der Geschehensebene festmachen ließen. Adelheit schaut, fragt und hört, sie kommt zu Erkenntnissen durch Gott, die bald wieder in Zweifel gezogen werden. Mit diesem Reigen korrespondieren paradoxe Formeln wie: *Si sach got und sach nit, und hörte und horet nit* (Adelheit, S. 555, Z. 60). Progression im Sinne eines Handlungsfortschritts ist im zweiten Vitenteil kaum mehr auszumachen, was jedoch kein

Defizit des Textes anzeigt. Die Emanzipation von narrativen Erzählstrukturen wird vielmehr als Überwindung zeitlicher und damit weltlicher Sinnmuster inszeniert. Mechanismen der Entzeitlichung lassen sich, wie Andreas Hammer gezeigt hat, auch in legendarischen Erzählkontexten ausmachen. Dort ist es der Tod der heiligen Protagonisten, der das Ende markiert und zugleich aufhebt, indem er es in einen »immerwährenden, zeitlos-ewigen Zustand größtmöglicher Gottesnähe« (Hammer 2014, S. 197) überführt. In Adelheits Vita setzen die Strategien der Entzeitlichung und damit auch der Ennarrativierung hingegen bereits vor dem (in der Vita nicht berichteten) Tod der Protagonistin ein. Die dezidierte Absage an narrative Strukturen indiziert einen Moduswechsel in der Darstellung, der deutlich macht, dass sich das Geschehen von der Welt und seinen Mechanismen der Sinnbildung entfernt und im Kontext des Klosters nun vollständig im Gottesdienst aufgehen kann. Diese Tendenz ließ sich, wie oben skizziert, auch in der Vita Elsbeths von Oye beobachten und scheint ein Charakteristikum der zunächst als einzelpersonliche Viten angelegten Texte des Ötenbacher Schwesternbuchs zu sein. Die Viten Elsbeths und Adelheits machen sich die unterschiedlichen Sinnvoraussetzungen von narrativ-syntagmatischen und nicht-narrativ-paradigmatischen Strategien zunutze, um verschiedene Facetten des gottgefälligen Lebens auszuleuchten. Dabei erfährt gerade die nicht-narrative Darstellung der Offenbarungen und Anfechtungen innerhalb des Klosters durch ihre stärkere transzendente Anbindung eine Aufwertung gegenüber einer narrativen Logik, die weniger der Konservierung als der Progression verpflichtet ist. Wie in Abschnitt 3 gezeigt wurde, arbeiten jedoch nicht alle Texte des Schwesternbuchs mit einem Nach- und Gegeneinander unterschiedlicher Darstellungsmodi und zeigen grundsätzlich einen flexiblen Umgang mit diesen. In der Auseinandersetzung von Ende und Schluss zeigen die Viten Elsbeths und Adelheits jedoch eine besonders raffinierte Möglichkeit, diskursiv verhandelte Aspekte in die Tiefenstruktur des jeweiligen Textes eingehen zu lassen.

4.3 Das Ende als Ereignis

Das Handlungsende ist weder mit dem Textschluss noch mit dem materiellen Ende des Textes gleichzusetzen, es liegt – so zuletzt Rütger (2018, S. 87; 2013, S. 52f.) im Anschluss an Lotman – im letzten Ereignis des Textes. Ereignis und Ende sind demnach zwei notwendige und grundlegend miteinander verschränkte Elemente der Narration. Die Suche nach dem Ende führt zunächst ins letzte Kapitel der Vita, das sich allerdings als Rückblick gestaltet. Das letzte Kapitel blendet wieder an den Zeitpunkt des Klostereintritts zurück. Die Überschrift besagt, es handle vom Nutzen und Trost, der Adelheit zuteilwurde, nachdem sie Besitz und Freunde hinter sich gelassen habe und davon, wie sie beim Schuldkapitel zu Unrecht angeklagt und gestraft wurde. Zunächst erscheint ihr auf die Klage hin, dass sie arm, einsam und krank sei, während der Messe ein Mann, der sich durch Stigmata als Heiliger ausweist. Er umarmt die Schwester und erfüllt sie auf diese Weise mit göttlicher *minne*. Sie wird zu weiteren Übungen angespornt. Das Leid, das sie vor der Vision empfunden hatte, wird in ganz konkretem Sinne zur Leidenschaft, zur Passion, und damit zur Christusnachfolge. Ihre Frage an Gott, was ihm lieb sei, das sie täte, wird prompt mit **einer Krankheit beantwortet, die ihren Arm befällt und ihr ›höllische‹** Schmerzen bereitet: *Und auf der stat so kumt ein gesüchte und vallet ir in ein arm, und was das als peinlichen, und were die hell gesein, es wer genung gesein.* (Adelheit, S. 557, Z. 25f.) Nach acht Tagen erblickt sie im Chor wieder einen Mann, der die fünf *minnezeichen* trägt und ihr erklärt: *wer aber um meinen willen leidet, der hat mir vergolten* (Adelheit, S. 557, Z. 36). Er verschwindet und erlöst Adelheit von ihrem Leiden. So temporär wie das Leid ist aber auch die Gnade, denn bald schon schickt Gott ihr einen Engel, der ihr den heiligen Rock Christi überstülpt. Sie wehrt sich, da sie sich für nicht würdig hält. Gott gibt ihr zu erkennen, dass die Rockgabe als Zeichen dafür gemeint war, dass sie ihm gleich werden müsse, indem sie unschuldig in Leid gestürzt wird. Adelheit erleidet daraufhin zwei Jahre

lang Feindseligkeiten im Kloster, bis ihr der Herr abermals erscheint und sie in die Arme schließt. Ihre Seele erfüllt sich mit Liebe und sie betet für diejenigen, die sie ohne Grund angeklagt hatten.

Wie die zuvor nachskizzierten Visionsberichte ist auch das hier zusammengefasste vermeintliche Ende nur schwach narrativ ausgeprägt. Ein Ereignis im engeren narratologischen Sinn ist nicht auszumachen. Die drei transzendenten Erfahrungen sind sehr ähnlich gestaltet und dadurch im hohen Maße iterativ, allerdings nicht im mathematischen Sinne, indem sie eine schrittweise Annäherung an ein Ziel beschreiben, sondern redundant, da sie wiederholt auf einen Zustand hinauslaufen, der zuvor bereits erreicht wurde. Das Ereignis, welches das Ende konfiguriert, muss jedoch nicht nur das Merkmal der Äquivalenz, sondern auch das der Differenz aufweisen. Es muss mit dem Ausgangszustand identifizierbar und zugleich davon zu unterscheiden sein (Schmid ³2014, S. 3). Remigius Bunia fasst diese paradoxe Grundkonstellation des Endes in der Metapher der Faltung zusammen: **»Das Ende ist [...] eine Faltung. Eine Faltung unterscheidet Identisches und bezeichnet die Identität von Unterschiedenem«** (Bunia 2007, S. 296). Die Umarmung und die göttliche Liebe, die in Adelheits Brust brennt, kennzeichnen sowohl den Anfang als auch das Ende des Schlusskapitels. Dementsprechend zeichnet sich auch innerhalb des Schlusses noch einmal die Kreisbewegung ab, welche die Vita insgesamt vollzieht. Das strukturell durch die Position des Kapitels suggerierte Ende wird damit aufgehoben und die in den ersten Kapiteln durch narrative Techniken angedeutete Geschichtsstruktur wieder in Geschehen überführt. Am Schluss der Vita gibt es keine Geschichte, sondern Geschehnisse, die paradigmatisch auf das Heil der Schwester verweisen. Die Suche nach einem narrativen Ende bleibt an dieser Stelle ergebnislos und führt weiter zurück, noch vor den Anfang von Adelheits Klosterleben.

Denn nicht das Schlusskapitel, sondern das fünfte Kapitel erzählt von der letzten ereignishaften Zustandsveränderung: Adelheits Transformation von der Begine zur Chorschwester. An dieser Stelle der Vita spielen auch

zum letzten Mal mehrere Nebenfiguren eine Rolle und das Geschehen erfährt eine temporale wie räumliche Ausdehnung: Auf den Rat einer Chorfrau hin, in ein Kloster einzutreten, nimmt Adelheit einen Stein zur Hand und schlägt damit an die Klostertür, um eingelassen zu werden. Gott will es so, sagt sie. Die Frauen schicken sie daraufhin zu einem niederen Klosterangehörigen namens Heinrich, der sie wiederum an Gott verweist. Sie betet und Gott antwortet schnell und konkret: Adelheit möge einen gewissen Herrn aufsuchen, der ihr ausreichend zeitliches Gut für den Eintritt ins Kloster geben soll. Dann werde diesem nämlich das Himmelreich zuteil, das **er zuvor verspielt habe. Der ›weltliche Herr‹** – wie der Text ihn nennt – stimmt der Abmachung zunächst zu, gerät dann ins Wanken und muss von Gott nochmals angemahnt werden. Auch Adelheit wird noch einmal verunsichert, da sie sich auf einmal zu Bruder Heinrich hingezogen fühlt und feststellt, dass sie wenig an Gott denkt, sobald sie bei ihm ist. Ihre Neigung veranlasst Adelheit dazu, ein Kloster außerhalb ihres Herkunftsortes Freiburg aufzusuchen und sich dem Zürcher Kloster Ötenbach zuzuwenden. Ein zweiter Grund fortzugehen ist, dass ihr in Freiburg inzwischen der Ruf der Heiligkeit anhaftet, die sie aber verborgen wissen will.

Dass Adelheits Aufstieg von einer Begine zur Chorschwester ereignishaftige Qualität besitzt, wird nicht zuletzt durch den kulturhistorischen Kontext deutlich, in den der Text einzuordnen ist. So weist Schneider-Lastin (2000, S. 517) darauf hin, dass im 13. Jahrhundert die Nonnenkonvente nur in Einzelfällen für Beginen offenstanden. Mit ihrer Aufnahme ins Kloster überwindet Adelheit aber nicht nur eine äußere Hürde, sondern vollzieht auch eine innere *conversio*, die sich durch das ihr inhärente Moment der Veränderung besonders für die Narrativierung eines Geschehens eignet und zugleich ein Ende markiert:

Der Begriff der Kehre/Wende impliziert dann auch eine Bipolarität, insofern eine Grenze zugleich als Ausgangspunkt fungiert. Er besitzt narratologische Relevanz, da die Wende in einem Handlungsgefüge das Ende einer narrativen **Sequenz an einen neuen Anfang bindet [...].** (Friedrich/Hoffmann/Quast 2020, S. 5)

Die zu Beginn des Kapitels noch so beherzt wie *einvaltig* (Adelheit, S. 534, Z. 13) auftretende Adelheit beginnt zu reflektieren und abzuwägen, welcher Weg der gottgefälligste ist. Sie entscheidet sich nochmals aktiv für Gott. Zugleich wird sie zum Medium des Heils, denn der vormals als verloren gegoltene ›weltliche Herr‹ wird für seine Mithilfe sowohl mit weltlichen Gütern entlohnt als auch mit der Rettung seines Seelenheils. Somit zeitigen Adelheits Handlungen innerdiegetisch relevante und nachhaltige Veränderungen von ereignishafter Qualität, die überdies axiologisch angereichert sind. Das bestätigt auch das folgende, sechste Kapitel, welches – selbst nicht mehr narrativ – die Form eines Gebets annimmt:

O mein got und mein vater und aller, die niemand hand noch wend han wan dich allein, ich dancke dir von herczen der gabe, daz du mir vater und muter nemt, e daz mir von in kein gut geschehen möchte, und di notdurfte, di si mir **geordenet hetten, domit ich zu großer wirde komen sölte.** [...] **Wie möchtest** du mir lieplicher haben getan in meinem manigfaltigen übel? Ach, wie güttlichen du mich gezogen hast von der welt in geistliches leben, wie güttlichen du mich umbfiengt mit deiner genod, do ich morgens ein swester sölt werden, daz ich von herczlichen frewden der nacht nie entslief. (Adelheit, S. 536, Z. 11–23)

Das Gebet resümiert das Erzählte und evaluiert die Ereignisse auf der diskursiven Ebene: Die Verluste, die Adelheit erleiden musste, sind am Ende ein Geschenk, ihr Übertritt von der adlig-weltlichen Sphäre in das geistliche Leben ist vollzogen. Die *conversio* Adelheits ist narratives Ende und zugleich Ausgangspunkt für etwas Neues, das sich der narrativen Logik erfolgreich zu entziehen versteht. Denn das auf diese Weise Erreichte kann offenbar nur konsolidiert werden, indem der Text sich nun seiner narrativen Prozesshaftigkeit entledigt, Ereignisse in einem Geschehensfluss auflöst und diesen paradigmatisch organisiert.

5. Schluss

Gegen die Fokussierung auf das Ende könnte eingewendet werden, dass das Schwesternbuch, dem die diskutierte Vita entnommen ist, wenig Interesse an einem Ende habe, da es sich mehr als Chronik denn als abgeschlossene Geschichte verstehe. In diesem Sinne begreift Lotman Chroniken als »Texte, die nicht enden können«, denn sobald »der Text abbricht, so muß sich entweder jemand finden, der ihn weiterschreibt, oder der Text wird nun als unvollendet, als defekt empfunden. **So ein Text wird, wenn er ein ›Ende‹ bekommt, unvollständig**« (Lotman ⁴1993, S. 306). Allerdings sind gerade mittelalterliche Chroniken durchaus auch narrativ gestaltet und auf ein Ende fokussiert, indem sie das berichtete Geschehen nach der Heilsgeschichte ausrichten, die im Weltgericht ein als sicher angenommenes Ende anvisiert. Darüber hinaus sollte die Analyse verdeutlichen, dass die Vita Adelheits wie diejenige von Elsbeth von Oye narrative Strukturen nicht grundsätzlich meidet, sondern vielmehr einen differenzierten und strategischen Umgang mit ihnen zeigt: Beide Texte pflegen narrative Elemente ein, um dann in einem zweiten Schritt an ihrer sukzessiven Auflösung zu arbeiten.

Mit dem Fokus auf Ende und Schlussgebung wurde ein kleiner, aber für die Sinnbildung zentraler Aspekt der Viten aus dem Ötenbacher Schwesternbuch beleuchtet. In der Vita Adelheits von Freiburg führte die Suche nach dem Ende nicht an den Schluss des Textes, sondern mitten in ihn hinein. Das Ende von Adelheits Wirken in der Welt ist zugleich das Ende des narrativen Teils der Vita. Danach folgt der Text einem paradigmatischen Muster, in dem die wiederkehrenden Visionen dieselbe transzendente Wahrheit zum Ausdruck bringen: Eine Annäherung an Gott gibt es nur im Leid. Diese Denkfigur ist auch für die anderen Viten des Ötenbacher Schwesternbuchs charakteristisch, sie wird dort jedoch auf jeweils unterschiedliche Weise umgesetzt. Schon die kursorische Durchsicht der Viten offenbarte große Abweichungen in formaler und inhaltlicher Hinsicht, die

besonders in der Gestaltung von Schluss und Ende sichtbar werden: Während einige Viten den Tod der Schwester als narratives und durch den anvisierten Beginn des ewigen Lebens im Himmelreich axiologisch ange-reichertes Element des Endes integrieren, verzichten andere auf die Ausge-staltung eines Endes als Ziel des irdischen Strebens. Wiederum andere zeichnen sich durch ein elaboriertes Spiel mit narrativen Vorgaben aus. Dabei lassen sich zwar strukturelle Unterschiede zwischen den als einzel-persönliche Viten konzipierten Texten des Breslauer Codex und jenen des Nürnberger Codex erkennen. Diese Unterschiede werden jedoch schon innerhalb des Nürnberger Codex sichtbar, so dass gerade die komplexeren Lebensbeschreibungen der Ita von Hohenfels, Ita von Hutwil und Elsbeth von Beggenhofen sich keineswegs einheitlich von den als Einzeltexte ange-legten Viten Elsbeths von Oye und Adelheits von Freiburg abgrenzen lassen. Wichtiger noch als eine exklusive Zuordnung zur Viten- und Offenbarungs-literatur oder zu den Schwesternviten, zu paradigmatischen oder syntag-matischen Prinzipien, scheinen im Falle des Ötenbacher Schwesternbuchs die feinen Übergänge zwischen diesen Formen zu sein sowie die Konse- quenzen, welche deren Verknüpfung für das jeweilige Konzept von Heil und Heiligkeit haben.

Die Vita Elsbeths von Oye zeigt neben dem Fokus auf Leidensschil-derungen eine ganz ähnliche Struktur wie die hier im Fokus stehende Vita Adelheits. Während das erste Kapitel sich noch eines biographisch-narra-tiven Erzählmusters bedient und von Ereignissen erzählt, die auf einen Ziel-punkt hinweisen, löst sich diese Struktur im Verlauf der darauffolgenden Kapitel zusehends im Dialogischen der Gottesgespräche auf. Offenbar sind die Viten Elsbeths und Adelheits bestrebt, nur einen bestimmten Teil des Textes narrativ zu gestalten, um danach mit einer Gegenbewegung in eine nicht-narrative, vielfach paradigmatische Darstellung des Geschehens über-zugehen. In Adelheits Vita folgt auf das narrative Ende des fünften Kapitels ein zirkulär strukturiertes Geschehen. Diese Bewegung des Textes vom einen zum anderen Darstellungsmodus macht deutlich, dass die positiv

evaluierte Veränderung, die mit dem Ende erreicht zu sein scheint, nicht selbsterhaltend und nur dann von Dauer ist, wenn sie fortan immer wieder im Wechsel aus Anfechtungen und Gnadenerleben aktualisiert wird. Mit dem narrativen Ende zeigt sich Adelheit würdig, Gott als Ordensfrau zu dienen. Alles, was sie in der Immanenz erreichen kann, ist damit erreicht. Indem der darauffolgende Textteil seine Strategie wechselt, zeigt er zum einen die fortdauernde Fragilität des Erreichten auf, denn Adelheit ist weder vor menschlichen noch vor göttlichen Anfechtungen geschützt. Zum anderen liegt im paradigmatischen Modus eine konsolidierende Kraft, die Gnadenerlebnis und Gnadenentzug als Bestandteile eines routinierten, gottgefälligen Programms fassen, das sich der progressiven Dynamik eines narrativen Fortschritts fortwährend zu entziehen weiß.

Für die Vita der Adelheit von Freiburg scheint somit zu gelten: Narrative Ereignishaftigkeit lässt sich nur außerhalb der Klostermauern ausmachen. Sie kann sich nur auf Figuren beziehen, die ein Potential für Veränderungen erkennen lassen. Das betrifft in der Vita Adelheits vor allem potentielle Konvertiten wie ihren Vater oder solche, die auf Abwege geraten sind, **wie den ›weltlichen Herrn‹, aber in abgeschwächter Form auch Adelheit** selbst, die sich von der Begine zur Chorschwester wandelt, um sodann als Person sukzessive wieder hinter das transzendente Geschehen zurückzutreten. Die Vita zeigt demnach einen versierten Umgang mit narrativen Mustern und Strategien, die im ersten Teil sinnstiftend aufgebaut werden und im zweiten zusehends erodieren. Das deutlicher noch auf die Immanenz bezogene Geschehen jenseits der Klostermauern lässt sich auf diese Weise gut abgrenzen von dem stärker an transzendente Erfahrungen rückgebundenen Geschehen, das sich innerhalb des Klosters vollzieht. Wie die Vita Elsbeths von Oye scheint auch Adelheits Vita narrative Sinnkonstitution mit der Immanenz zu verknüpfen, um Transzendenz als etwas der Narrativierbarkeit Enthobenes herauszuarbeiten.

Das in der Vita Adelheits und Elsbeths entworfene Modell eines gottes-nahen Lebens weicht damit strukturell besonders deutlich von eher nar-rativ organisierten Entwürfen, wie dem Stufenweg eines Heinrich Seuse ab, der den Weg zu Gott als schrittweise Vervollkommnung erzählt (Ruh 1996, S. 445–468). Zwar wird insbesondere in Adelheits Vita der Klostereintritt zum zentralen Ereignis, das ebenfalls als Stufe begriffen werden kann, doch der nachfolgende Textteil wendet sich gegen eine weitere Progressions- und Aufstiegslogik. Das Klosterleben scheint damit weniger einen »Weg zur Vervollkommnung (*via perfectionis*)« (Barow-Vassilevitch 2005, S. 114) zu beschreiben, der »die endgültige Vereinigung einer frommen Frau mit Gott« (ebd.) vorsieht, als für die prinzipielle Unabschließbarkeit des Reigens zwischen Anfechtungen und Gnadenerlebnissen zu argumentieren. Vollkommenheit suggeriert ein Ende und eine Abgeschlossenheit, welche die Viten durch ihre spezifische Erzähl- und Darstellungsweise offenbar bewusst vermeiden. Dies betrifft vor allem die einzelpersönlichen Viten Adelheits und Elsbeths aus dem Ötenbacher Schwesternbuch, für das sich jedoch eine Vielfalt an Variationsmöglichkeiten eines frommen Lebens in struktureller, aber auch in inhaltlicher Hinsicht abzeichnet. Um die hier anhand ausgewählter Vitentexte erhobenen Befunde eingehender zu prüfen und in einen größeren Kontext zu setzen, wäre es aufschlussreich, an die Untersuchungen Marianne Wallach-Fallers (1986) und Barow-Vassilevitchs (2005) anknüpfend legendarische Bezugstexte, wie sie in der Handschrift Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451 überliefert sind, heranzuziehen und deren inhaltlichen wie strukturellen Analogien zu den Ötenbacher Schwesternviten nachzugehen. Zudem wären die mit dem Ötenbacher Schwesternbuch gemeinsam im Nürnberger Codex überlieferten Tösser und Katharinentaler Schwesternbücher auf die Konstitution des Endes hin zu befragen und der Tod als Element der Schlussgebung näher zu unter-suchen. In Heiligenlegenden kann der Tod mit Andreas Hammer als »trans-zendiertes Ende« (Hammer 2014, S. 197) verstanden werden, das sich selbst aufhebt, indem es »stets auf eine endlose Ewigkeit voraus[weist]«

(ebd., S. 181). Gerade in Texten wie den Viten des Ötenbacher Schwesternbuches, die sich stark an legendarischen Mustern orientieren, kann das Ende in seiner Doppelfunktion des Beschließens und Neubeginnens eine zentrale Position im Sinnbildungsprozess einnehmen. Besonders vielversprechend erscheint in diesem Kontext eine Untersuchung der dritten umfangreich angelegten und bis dato noch unedierten Vita von Margarethe Stülinger³⁰, die das Ötenbacher Schwesternbuch beschließt und damit ein über die eigenen Textgrenzen hinausreichendes Ende formt.³¹

Anmerkungen

- 1 Vgl. zur narrativen Transformation, die aus Geschehen eine Geschichte formt, grundlegend Schmid (2014, S. 223–250). Das proto-narrative Geschehen versteht Schmid als potentiell unendliche »amorphe Gesamtheit der Situationen, Figuren und Handlungen, die im Erzählwerk explizit oder implizit dargestellt oder logisch impliziert sind« (ebd., S. 223). Die Geschichte hingegen ist »das Resultat einer Auswahl aus dem Geschehen«, welche u. a. durch die Setzung von Anfang und Ende die »Unendlichkeit des Geschehens in eine begrenzte, sinnhafte Gestalt überführ[t]« (ebd.). Eine Modifizierung und Weiterentwicklung des Ansatzes mit historisch-narratologischem Schwerpunkt ist zu finden bei Bleumer 2015.
- 2 Die folgenden und eine Vielzahl weiterer Sprichwörter, welche die Relevanz des Endes für Axiologie und Sinnerzeugung eines Textes reflektieren, sind zusammengefasst bei Mumprecht 1996, S. 464f.
- 3 Übersetzungen der drei Sprichwörter zit. nach Mumprecht 1996, S. 464.
- 4 Vgl. zur Unterscheidung von offenem, geschlossenem und ambigüem Ende Lodge 1981, S. 154: »The open ending, like the closed ending, still, after all, asserts the existence of *an* order, rather than a plurality of orders, or an absence of order [...]. Instead of the closed ending or the open ending, we get [...] the multiple ending, the false ending, the mock ending or the parody ending«. (Hervorhebung im Original)
- 5 Auch wenn umfangreichere, systematisch ansetzende Untersuchungen zum narrativen Ende noch immer rar sind, seien einige Einzelstudien hervorgehoben,

die sich mit dem Themenfeld befassen und jeweils wichtige Einsichten bieten. So wirft etwa die Studie von Kermode 1967 einen kulturwissenschaftlich geprägten Blick auf die Doppelnatur des Endes als struktureller und inhaltlicher Herausforderung; Stanzel 1992 schlägt in einem knappen Beitrag vor, die Dissonanzen und Konsonanzen zwischen Erzähler und Protagonist präziser herauszuarbeiten, da »the lines of divergence or convergence between the views of narrator and protagonist structurally connect the ending with the main part of the story« (Stanzel 1992, S. 144); Haarkötter 2007 setzt sich vor allem mit solchen Enden auseinander, die neue Anfänge z. B. in Form von Fortsetzungen oder intertextuellen Verweisen generieren. Grundlegend und mit einem Schwerpunkt auf vormoderner Literatur hat sich Lugowski 1976 im Zuge seiner Überlegungen zur »Motivation von hinten« mit dem Ende beschäftigt; ebenfalls mediävistisch ausgerichtet sind die Untersuchungen von Biesterfeldt 2004a und 2004b, die mit dem Moniage eine ganz bestimmte Form des Handlungsendes in den Blick nehmen. In einem sehr hilfreichen Forschungsbericht gibt Biesterfeldt 1995 zudem einen Überblick über die ältere Forschung und deren Desiderata; **Haubrichs 1995b stellt eine Forschungsbibliographie zum Thema »Anfang und Ende« zusammen und macht in einer Einleitung zum gleichnamigen LiLi-Heft** (Haubrichs 1995a, bes. S. 6) darauf aufmerksam, dass dem Textende und Formen des Schließens in der angelsächsischen Forschung weitaus mehr Aufmerksamkeit zuteilwurden als in der deutschen, die sich lange Zeit eher auf Erzähleingänge konzentrierte; der Beitrag von Unzeitig-Herzog 1999 widmet sich dem »**Erzählschluß im Artusroman« und differenziert dabei zwischen »Handlungsabschluß« und »Romanende« (bes. S. 240–242); die Studie von Rüter 2018 greift diese Unterscheidung auf und nimmt in seiner Untersuchung zum Ende unterschiedliche Textgattungen und Sprachstufen in den Blick. Die Studie bietet auch einen Überblick über die (vorwiegend) literaturwissenschaftliche Forschung zum Ende bis 2011 (Rüter 2018, S. 21–77); zudem sei auf den Sammelband von Friedrich/Hammer/Witthöft 2014 hingewiesen, der »Anfang und Ende« als »**Formen narrativer Zeitmodellierung« in interdisziplinärer Perspektive untersucht. In einer Einleitung (Friedrich/Hammer/Witthöft 2014, S. 11–27) beleuchten die Herausgeberinnen und Herausgeber die kulturhistorischen und literarischen Paradigmen des Beginnens und Endens, denen als grundlegende Kulturtechniken der Kontingenzbewältigung eine komplexitätsreduktive und ordnungsstiftende Funktion zugeschrieben werden kann (bes. S. 11–17); nicht zuletzt sei der Beitrag von Löser 2017 erwähnt, der mit einem diachronen Ansatz nach Analogien zwischen der Krise des Helden im Artusroman und einer Krise des Erzählens bzw. des Erzählers am Romanende sucht.****

- 6 Vgl. etwa das ›*living handbook of narratology*‹ (Hühn 2014), das Handbuch von Martínez/Scheffel ¹⁰2016 sowie das jüngst erschienene ›*Handbuch historische Narratologie*‹ (von Contzen/Tilg 2019).
- 7 Auf Entstehung und Überlieferung des Schwesternbuchs gehe ich im folgenden Abschnitt (4) noch ein.
- 8 Vgl. die Unterscheidung von syntagmatisch strukturierten Märtyrer- und paradigmatisch organisierten Bekennerlegenden bei Feistner 1995, S. 26–43.
- 9 Als narrative Repräsentationsform des Heiligen charakterisiere die Legende, so Strohschneider, das Problem, dass »eine narrative Rede, eine Erzählung [...] von vorneherein unmöglich« sei, denn »[w]as als ein Jenseits aller Differenzen von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, als Jenseits von allen Unterschieden überhaupt konstituiert wird, schließt jede narrative Repräsentation in Zeit und Geschichte kategorial aus. Die Differenzierungsoperationen des Erzählens erzählen daher nicht von der Transzendenz selbst, sondern sie erzählen eine Geschichte vom Hereintragen der Transzendenz in die Immanenz, von ihrem Wirksamwerden in der Geschichte. Stets ist dies eine Geschichte vom Leben und Sterben eines heiligen Menschen.« (Strohschneider 2002, S. 114) Der Legende eigne demnach eine »paradoxe Struktur«, indem sie »erzählt, was sie als unerzählbar konstituiert.« (Ebd., 115)
- 10 So hat etwa Hartmut Bleumer (2010) für die Silvesterlegende herausgearbeitet, dass die narrative Dynamik nicht beim Protagonisten, dem Heiligen, liegt, sondern bei den Konvertiten, insbesondere bei Konstantin. Der Heilige selbst bleibe im Bekennen seines Glaubens »statisch« (ebd., S. 244).
- 11 Der Begriff der Narrativität ist vielschichtig und Gegenstand fortgesetzter narratologischer Bemühungen, wie Abbotts (2014) Übersicht zeigt, wobei die grundlegende Unterscheidung von narrativen (z. B. temporalen, ereignishaften) und nicht-narrativen (z. B. deskriptiven, argumentativen) Textelementen und Darstellungsmodi vielen dieser Überlegungen zugrunde liegt. Gleichwohl kann festgehalten werden, dass narrative Texte auch mit nicht-narrativen Elementen operieren und etwa deskriptive Passagen integrieren (vgl. zum Komplex der Narrativität den Überblick bei Schmid ³2014, S. 1–11, hier S. 6f.). Besonders strukturalistische Konzepte knüpfen Narrativität an Ereignishaftigkeit, so fasst Schmid (³2014, S. 2) zusammen: »Die strukturalistische Konzeption schließt Repräsentationen jeglichen Mediums ein, sofern sie Veränderungen darstellen, schließt aber alle Darstellungen aus, deren Referent keine temporale Struktur besitzt und deshalb keine Veränderung enthält.«
- 12 Marianne Wallach-Faller (1986) macht das alemannische Legendar, das in der Handschrift Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451 überliefert ist, als

wichtigen Bezugstext für das Ötenbacher wie auch für das Tösser Schwesternbuch aus und formuliert die folgende Hypothese: »Das zeitlich früher als die Endredaktion der Nonnenviten von Töb und Oetenbach anzusetzende, im selben Umfeld entstandene und in derselben mystagogischen Absicht geschriebene Legendar hatte für diese beiden sowie möglicherweise auch für andere Nonnenviten Modellcharakter, und zwar nicht nur in bezug auf die Form und die verwendeten Motive (wie bei den im allgemeinen als Modelle der Nonnenviten genannten Werken ›**Legenda aurea**‹, **Gerhard von Frachets** ›**Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum**‹, **den jüngeren Dominikuslegenden**, Caesar von Heisterbachs ›**Liber miraculorum**‹ etc.), sondern auch in bezug auf sprachliche Formulierungen und die mystagogische Intention.« (Wallach-Faller 1986, S. 399f.) Daria Barow-Vassilevitch (2005, bes. S. 63-83) greift diese Überlegungen auf und fragt nach thematischen und strukturellen Analogien zwischen einzelnen Texten des Legendars und ausgewählten Dominikanerinnenviten. Insbesondere die Legende Christinas von Stommeln weist Überschneidungspunkte mit den Schwesternbüchern auf, wie eine stärkere Ausrichtung auf Gnaden- und Anfechtungserlebnisse, was auf »ähnliche didaktische Strategien« (ebd., S. 83) der Texte hindeute.

- 13 Dieser Gedanke knüpft an Fuhrmanns (2015, S. 124 u. ö.) Beobachtungen an, welche die Funktion der seriellen Struktur in der Providenzexposition und der Annäherung an Gott sieht.
- 14 Den autographischen Status des Textes betont u. a. Wolfram Schneider-Lastin 1994, S. 58–60. Balázs J. Nemes (2010, S. 204f.) sieht allerdings auch die Möglichkeit einer Aufzeichnung nach Diktat. Im Vergleich mit den Offenbarungen der Katharina Tucher diskutiert Simone Kügeler-Race (2020, S. 362–378, bes. S. 362f. und 367) die Frage nach einer möglichen Inszeniertheit von Originalität.
- 15 Susanne Bürkle sieht in diesem Darstellungsmodus ein für die Offenbarungs- und Vitenliteratur typisches und gleichermaßen von der Heiligenlegende abweichendes Merkmal: »Das zweite zu diskutierende Moment der Divergenz betrifft bei der volkssprachlichen Viten- und Offenbarungsliteratur die Auflösung der relativ stringenter Strukturierung der lateinischen Vitentexte, sei es deren konsequent lebensgeschichtliche Organisation als Darstellung des heiligen Lebens von der Geburt bis zum Tod, sei es eine thematische Strukturierung durch elaboriert theologische Konzepte; und zwar in eine mehr oder minder heterogen wirkende Kombinatorik von nicht kausal, manchmal lose über Stichwörter verknüpften, allenfalls nach thematischen Schwerpunkten geordneten,

szenisch-narrativen Episoden und dialogischen Partien unterschiedlicher Komplexität und in eine Kombinatorik variierender Schreibweisen: von Visions-, Traum- und Offenbarungsberichten, Gesprächen mit dem göttlichen Partner, die den Standpunkt der Transzendenz repräsentieren«. (Bürkle 1999, S. 267)

- 16 **Der Satz von der ›Vollendung der Marter‹ wird von zwei redaktionellen Zusätzen** gerahmt, die zunächst die Dauer der Blutaskese benennen (*Do ich mein kreucz trug in das newnde jar von weinachten bis zu den pfingsten* [Elsbeth, S. 415, Z. 232f., Zitation nach der Edition von Wolfram Schneider-Lastin 2009) und nach der göttlichen Verkündung des Endes (*›Dein kreucz ist volpracht in der wallenden hicze meines plutes.‹* [Elsbeth, S. 415, Z. 233f.]) die Beendigung der Marter festhalten (*Do leit ich es [das Nagelkreuz, M.v.M.] von mir* [Elsbeth, S. 415, Z. 234]). Trotz dieser redaktionellen Formung eines Endes setzt sich im weiteren Verlauf des Textes der anti-narrative Duktus der Vorlage durch. Vgl. hierzu von Müller 2020, S. 102.
- 17 Ansätze hierzu sind zu finden bei Lewis 1996, welche in ihrer vergleichenden Studie neun Schwesternbücher, darunter das Ötenbacher Schwesternbuch, untersucht und wichtige Analogien in Bezug auf deren Aufbau, Motivik und Produktionsbedingungen herausarbeitet. Den zweiten Teil des Ötenbacher Schwesternbuchs, und mit diesem die Viten Elsbeths von Oye, Adelheits von Freiburg und Margarethes Stülinger, konnte Lewis aufgrund des späten Breslauer Handschriftenfundes noch nicht in ihre Untersuchung mit einbeziehen.
- 18 Schon Walter Muschg betont die »ganz verschiedenartigen Bestandteile« des Schwesternbuchs, die »offenbar erst nachträglich zu einem Büchlein zusammengestellt worden und nur äußerlich verbunden [sind].« (Muschg 1935, S. 225) Johanna Thali sieht die formal sehr heterogenen Viten hingegen durch ein leidensmystisches Programm verbunden, das die Texte zumindest »bis zur Elsbeth-Vita zu einer thematisch-konzeptionellen Einheit« (Thali 2002, S. 213) zusammenschließt. Adelheits Vita partizipiere noch an Leidensschilderungen, rücke aber spekulative Erwägungen in den Vordergrund und in der vom Redaktor Johannes Meyer zuletzt hinzugefügten Vita Margarethes fehle »das übergreifende Leitthema der Vitensammlung« (ebd.) gänzlich.
- 19 **Daniela Fuhrmann greift den Begriff des ›paradigmatischen Erzählens‹ auf**, ersetzt das Moment der Kontingenzexposition aber durch das komplementäre der Providenzexposition: »Die Providenz, welcher die dargestellte Figur sich überlässt, kann und will folglich auch der Text nicht narrativ eindämmen, sondern er stellt sie im seriell-paradigmatischen Erzählen geradezu heraus.« (Fuhrmann 2015, S. 120)

- 20 Vgl. zu den grundlegenden Merkmalen des komplexen *conversio*-Begriffs Marquardt 1998.
- 21 Etwa: *Des ersten het si VI jar die anfechtung der verzweiflung* (ÖSb, S. 248); *An unser lieben frawen tag annunciacio* (ÖSb, S. 249); *an sant Stephans tag* (ÖSb, S. 249); *an unser frawen abent assumpcio* (ÖSb, S. 249); *Das was wol XX jar gesein vor irem tod* (ÖSb, S. 252).
- 22 Auf den Begriff des narrativen Ereignisses gehe ich weiter unten ausführlicher ein.
- 23 Die Vita Adelheits von Freiburg fand im Gegensatz zur Vita Elsbeths von Oye noch nicht viel Beachtung in der Forschung, siehe jedoch die Untersuchungen von Schiewer 2009, Barow-Vassilevitch 2005, bes. S. 104–126, Thali 2002 sowie Schneider-Lastin 2000.
- 24 Die Bandteilung hatte die Zweiteilung der Vita Elsbeths von Oye zur Folge, so dass von diesem Text lange Zeit nur die Vorrede bekannt gewesen ist. Mit dem Breslauer Fund konnte nun auch die verhältnismäßig umfangreiche Vita Elsbeths von Oye vervollständigt werden.
- 25 Lewis (1996, S. 82) verweist in diesem Zusammenhang auf ein Textbeispiel aus dem Adelhausener Schwesternbuch. Hier wird von der Nonne Anna Turnerin erzählt, *[d]ie enmöhte von nature nüt weinen, vnd so si das vnmessige weinen sach, das die swesteren taten, so hatte si groß begirde, dz si ouch möhte weinen. Vnd zû einem male, da si an ir andacht wz, da tett si ired ernstes als vil darzû, das ir ein trechen für das ouge kam, vnd mit demselben do kam si von ir selben, vnd wz ir wie zwen engel kemen von himelrich, vnd brachten ein guldin beren und enpfiengen den trehen darin, vnd trügen in vff vnd brachten in für vnseren Herren.* (Adelhausener Schwesternbuch, S. 186f.) Der kleine Textabschnitt macht deutlich, dass auch eine einzelne Träne reliquienhaften Status erlangen kann und dem *vnmessige[n] weinen* (ebd., S. 186) in nichts nachsteht.
- 26 Die folgenden Beobachtungen basieren auf der narratologischen Grundannahme, dass nicht jede Zustandsveränderung, von der in einem Text berichtet wird, schon gleich als Ereignis zu klassifizieren ist. Nach Schmid (2014, S. 12–30, bes. S. 14–18) wird eine Zustandsveränderung dann zum narrativen Ereignis, wenn sie bestimmte Qualitäten aufweist, wie u. a. Resultativität, Imprädiktabilität und Relevanz. Ob und wie diese einzelnen Qualitäten in einem Text umgesetzt werden, hängt jedoch auch von textexternen Kriterien, wie Gattungskontexten und kulturellen Rahmungen ab. Hartmut Bleumer (2020) hat im Rekurs auf die Wortgeschichte des Ereignisses auf eine bedeutsame semantische Facette **aufmerksam gemacht, indem er auf die Absenz eines Substantivs ›Ereignis‹ im Mittelhochdeutschen** verweist: »So bezeichnet schon das althochdeutsche

irougen, ebenso wie später das mittelhochdeutsche Verbum in den Varianten *irougen*, *erougen*, *eröugen* etc., den Vorgang des Erscheinens, Vor-Augen-Tretens, Sich-Zeigens. Der Begriff des Ereignisses wird derart seiner Semantik entsprechend sprachlich dynamisch umgesetzt, nämlich über ein Zeitwort gefasst. Das heißt: Das Mittelhochdeutsche begreift das Ereignis nicht als Ding, sondern als Tun.« (Ebd., S. 29)

- 27 Barow-Vassilevitch hält für die Viten Adelheits von Freiburg wie Adelheits Langmann **fest: »Obwohl die Viten [...] wie eine Heiligenlegende mit Ereignissen** in der Kindheitszeit anfangen (das *Puchlein der offenbarung* der Elsbeth von Oye nur ansatzweise), verliert die Handlung dann allmählich ihre Dynamik und die beschriebenen Erlebnisse weisen einen ganz anderen Charakter auf als die in der Legende. Es werden fast keine *Handlungen* der Protagonistin beschrieben, die eine Wirkung nach außen haben und von anderen bezeugt werden können.« (2005, S. 125, Hervorhebungen im Original) Wie im Folgenden gezeigt werden soll, lässt sich die zunehmende Distanzierung des Textes von einem syntagmatischen Erzählmuster narratologisch mit der sukzessiven Entzeitlichung und Entpersonalisierung des Geschehens beschreiben.
- 28 Vgl. die Erläuterung von Schneider-Lastin 2000, S. 553, Anm. zu Z. 9: »des **zweiten tages >des 6. Januars (des zwölften Tages nach Weihnachten)<<**«.
- 29 Der Großteil dieser Passage ist einer Predigt des Johannes von Sterngassen entnommen. Vgl. Schneider-Lastin 2000, S. 550, Anm. zu Z. 15–27.
- 30 Die Vita der Margarethe Stülinger wurde bislang noch kaum erforscht. Jüngst hat allerdings Christian Seebald dem Text Aufmerksamkeit gewidmet und konzeptionelle Unterschiede zu den Viten Adelheits von Freiburg und Elsbeths von Oye herausgearbeitet, die sich vor allem in der Hinwendung zu einer »observante[n] Frömmigkeitspraxis« (Seebald 2020, S. 261) zeigten. Vgl. außerdem zur Redaktion des Ötenbacher Schwesternbuches durch Johannes Meyer ebd., S. 253–261.
- 31 Dieser Beitrag geht zurück auf die von Sebastian Holtzhauer, Jeremias Othman, Anabel Recker und Sarah Rose organisierte 2. Tagung des (Post)Doc-Netzwerks Nord im Verbund Mittelaltergermanistik Nord (MGN) ""Erforscht wird alles, was erzählt? Erzählforschung aus mediävistischer Perspektive" (TU Braunschweig, 20./21. Februar 2020).

Literaturverzeichnis

Handschriften

Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. V, 10a.

Solothurn, Zentralbibliothek, Cod. S 451.

Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Cod. Quart 565.

Wroclaw, Universitätsbibliothek, Cod. IV F 194a.

Zürich, Zentralbibliothek, Ms. Rh. 159.

Primärliteratur

Aristoteles: Poetik, Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 2010.

Codex Weimar Q 565, bearb. von Elisabeth Kully, hrsg. von Rolf May Kully und Heinz Rupp, Bern/München 1982 (Deutsche Sammelhandschriften des späten Mittelalters, Bibliotheca Germanica 25).

Die Chronik der Anna von Munzingen. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen, hrsg. von Joseph König, in: Freiburger Diöcesan-Archiv 13 (1880), S. 129–236.

Egberts von Lüttich *Fecunda ratis*, zum ersten Mal hrsg., auf ihre Quellen zurückgeführt und erklärt von Ernst Voigt, Halle a. S. 1889 ([online](#)).

Horaz: *Ars Poetica*. Die Dichtkunst, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Eckart Schäfer, Stuttgart 1972.

Hrotsvitha von Gandersheim: *Calimachus*, in: *Hrotsvithae opera*, hrsg. Paul von Winterfeld, Berlin 1902, S. 135–146.

Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye. Textkritische Edition der Vita aus **dem ›Ötenbacher Schwesternbuch‹, hrsg. von Wolfram Schneider**-Lastin, in: Fleith, Barbara/Wetzel, René (Hrsg.): *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte*, Berlin/New York 2009 (*Kulturtopographie des alemannischen Raums* 1), S. 395–467.

Schneider-Lastin, Wolfram: Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem ›Ötenbacher Schwesternbuch‹. **Textkritische** Edition mit Kommentar, in: Haug, Walter/Ders. (Hrsg.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Tübingen 1998, S. 515–561.

Sekundärliteratur

- Abbott, H. Porter: Art. »Narrativity«, in: *The living handbook of narratology*, Hamburg 2011, rev. 2014 ([online](#))
- Aumüller, Matthias: Art. »Narrativität«, in: Klein, Christian (Hrsg.): *Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart [u. a.] 2009, S. 17–20.
- Barow-Vassilevitch, Daria: *Ich schwime in der gotheit als ein adeler in dem lufft!* Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts, Göttingen 2005 (GAG 727).
- Biesterfeldt, Corinna: *Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu »Kaiserchronik«, »König Rother«, »Orendel«, »Barlaam und Josahat«, »Prosa-Lancelot«, Stuttgart 2004a.*
- Biesterfeldt, Corinna: Das Schlußkonzept *moniage* in mittelhochdeutscher Epik als Ja zu Gott und der Welt, in: *Wolfram-Studien* 18 (2004b), S. 211–231.
- Biesterfeldt, Corinna: Werkschlüsse in der höfischen Epik des Mittelalters. Ein Forschungsbericht, in: Haubrichs, Wolfgang (Hrsg.): *Anfang und Ende*, Stuttgart 1995 (LiLi 99), S. 51–68.
- Bleumer, Hartmut: »Historische Narratologie«? **Metalegendarisches Erzählen im »Silvester« Konrads von Würzburg**, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*, Berlin/New York 2010, S. 231–261.
- Bleumer, Hartmut: *Historische Narratologie*, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (Hrsg.): *Literatur- und Kulturtheorie in der Germanistischen Mediävistik*, Berlin/Boston 2015, S. 213–274.
- Bleumer, Hartmut: *Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur*, Würzburg 2020.
- Brandes, Peter/Lindner, Burkhardt: *Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.): *Finis. Paradoxien des Endens*, Würzburg 2009.
- Bunia, Remigius: *Faltungen. Fiktion, Erzählen, Medien*, Berlin 2007 (Philologische Studien und Quellen 202).
- Bürkle, Susanne: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen/Basel 1999 (Bibliotheca Germanica 38).
- Bürkle, Susanne: *Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt*, in: Bischoff, Doerte/Wagner-Engelhaaf, Martina (Hrsg.): *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz*, Freiburg i. Br. 2003 (Litterae 93), S. 79–102.
- von Contzen, Eva/Tilg, Stefan (Hrsg.): *Handbuch historische Narratologie*, Berlin 2019.

- van Dijk, Teun A.: Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung, deutsche Übersetzung von Christoph Sauer, Tübingen 1980.
- Eco, Umberto: Das offene Kunstwerk, aus dem Italienischen von Günter Memmert, Frankfurt a. M. 1973.
- Eder, Daniel: Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum **Forschungsparadigma »legendarischen Erzählens«**, in: **Euphorion 113 (2019)**, S. 257–292.
- Emmelius, Caroline: Das visionäre Ich. Ich-Stimmen in der Viten- und Offenbarungsliteratur zwischen Selbstthematization und Heterologie, in: Glauch, Sonja/Philipowski, Katharina (Hrsg.): Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017 (Studien zur Historischen Poetik 26), S. 361–388.
- Emmelius, Caroline: Gelübde und Selbstdestituierung. Narrative Konfigurationen der Weltabkehr in der frühen Elisabeth-Hagiographie (Konrad von Marburg, Dietrich von Apolda). In: Friedrich, Udo/Hoffmann, Ulrich/Quast, Bruno (Hrsg.): Anthropologie der Kehre: Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2020 (Literatur – Theorie – Geschichte 21), S. 103–126.
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Friedrich, Udo/Hammer, Andreas/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin/Boston 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3).
- Friedrich, Udo/Hoffmann, Ulrich/Quast, Bruno: Kehre: Konzepte und Narrative. Zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.): Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters, Berlin/Boston 2020 (Literatur – Theorie – Geschichte 21), S. 1–17.
- Fuhrmann, Daniela: Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 12).
- Haarkötter, Hektor: Nicht-endende Enden. Dimensionen eines literarischen Phänomens. Erzähltheorie, Hermeneutik, Medientheorie, Würzburg 2007 (Epistemata 574).
- Hammer, Andreas: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden, in: Ders./Friedrich, Udo/Witthöft, Christiane: Anfang und Ende. Formen narrative Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin/Boston 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 173–197.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).

- Hammer, Andreas: Heiligkeit als Ambiguitätskategorie. Zur Konstruktion von Heiligkeit in der mittelalterlichen Literatur, in: Auge, Oliver/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Ambiguität im Mittelalter: Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption, Berlin/Boston 2016 (TMP 30), S. 157–178.
- Haubrichs, Wolfgang: Einleitung, in: Ders. (Hrsg.): Anfang und Ende, Stuttgart 1995a (LiLi 99), S. 1–8.
- Haubrichs, Wolfgang: Kleine Bibliographie zu ›Anfang‹ und ›Ende‹ in narrativen Texten (seit 1965), in: Ders. (Hrsg.): Anfang und Ende, Stuttgart 1995b (LiLi 99), S. 36–50.**
- Hühn, Peter [u. a.] (Hrsg.): The *living* handbook of narratology, Hamburg 2011, rev. 2014 ([online](#)).
- Kermode, Frank: The sense of an ending. Studies in the theory of fiction, New York 1967.
- Köppe, Tilmann/Kindt, Tom: Erzähltheorie. Eine Einführung, Stuttgart 2014.
- Kügeler-Race, Simone: **Frauenmystik im europäischen Kontext. ›The book of Margery Kempe‹ und die deutschsprachigen Viten-** und Offenbarungsliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts, Wien/Köln/Weimar 2020 (Forschungen zu Kunst, Geschichte und Literatur des Mittelalters 2).
- Labov, William: The Language of Life and Death. The Transformation of Experience in Oral Narrative, Cambridge 2013.
- Lausberg, Heinrich: Elemente der literarischen Rhetorik: eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, 3. durchgesehene Aufl., München 1967 (Sprachen der Welt 6508).
- Lewis, Gertrud Jaron: By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany, Michigan 1996 (Studies and texts 125).
- Lodge, David: Ambiguously Ever After: Problematical Endings in English Fiction, in: Ders.: Working with Structuralism. Essays and reviews on nineteenth– and twentieth–century literature, Boston [u. a.] 1981, S. 143–155
- Löser, Freimut: Krise und Ende des Erzählens. Eine Skizze zu Artus-Schlüssen, in: Hufnagel, Nadine/Knaeble, Susanne/Wagner, Silvan (Hrsg.): Krise und Zukunft in Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen, FS Gerhard Wolf, Stuttgart 2017, S. 17–46.
- Lotman, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte, übersetzt von Rolf-Dietrich Keil, 4., unveränderte Aufl., München 1993.
- Lugowski, Clemens: Die Form der Individualität im Roman, mit einer Einleitung von Heinz Schläffer, Frankfurt a. M. 1976.
- Marquardt, Manfred: Art. Bekehrung/Konversion: V. Systematisch, in: 4RGG 1 (1998), Sp. 1235–1236
- Martínez, Matías/Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie, 10., überarbeitete Auflage, München 2016.

- von Müller, Mareike: Schwarze Komik. Narrative Sinnirritationen zwischen Märe und Schwank, Heidelberg 2017 (Studien zur historischen Poetik 24).
- von Müller, Mareike: *Et sic est finis?*Prägnanzspiele und Konstruktionen des Endes **in mhd. Kleinepik am Beispiel von ›St. Petrus und der Holzhacker‹ und ›Der Müller im Himmel‹**, in: **Dimpel, Friedrich Michael/Wagner, Silvan (Hrsg.): Prägnantes Erzählen**, Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 469–496 ([online](#)).
- von Müller, Mareike: Vulnerabilitätsmetaphern und Narrativierungsstrategien in **den ›Offenbarungen‹ und der ›Vita‹ Elsbeths von Oye**, in: **PBB 142 (2020)** H. 1, S. 79–106.
- Mumprecht, Vroni: Art. Ende, in: TPMA 2 (1996), S. 460–477.
- Muschg, Walter: Die Mystik in der Schweiz, Frauenfeld/Leipzig 1935.
- Nemes, Balázs J.: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und **Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg**, Tübingen/Basel 2010 (Bibliotheca Germanica 55).
- Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, Zürich/München 1980 (MTU 72).
- Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996.
- Rüther, Hanno: Vom Ende der Legende: Textschluss und Handlungsende in deutschsprachigen Fassungen der Vita des heiligen Thomas Becket, in: Honemann, Volker/Miedema, Nine Robijntje (Hrsg.): Geistliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, FS Rudolf Suntrup, Frankfurt a. M. [u. a.] 2013, S. 39–54.
- Rüther, Hanno: Grundzüge einer Poetologie des Textendes der deutschen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 2018 (Studien zur historischen Poetik 19).
- Schiewer, Hans-Jochen: Adelheit von Freiburg, Anna von Munzingen und die heiligen Frauen von Adelhausen, in: Ders./Aurnhammer, Achim (Hrsg.): Poeten und Professoren. Eine Literaturgeschichte Freiburgs in Porträts, Freiburg 2009, S. 43–60.
- Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie, 3. erweiterte und überarbeitete Aufl., Berlin/Boston 2014.
- Schneider-Lastin, Wolfram: Das Handexemplar einer mittelalterlichen Autorin. Zur Edition der Offenbarungen Elsbeths von Oye, in: editio 8 (1994), S. 53–70.
- Schneider-Lastin, Wolfram: Art. Ötenbacher Schwesternbuch, Fortsetzung, in: ²VL, Bd. 11 (2010), Sp. 1113–1115.
- Seebald, Christian: Reform als Textstrategie. Untersuchungen zum literarischen **Œvre** des Johannes Meyer, Berlin/Boston 2020 (Literatur – Theorie – Geschichte 16).

- Stanzel, Franz K.: Consonant and Dissonant Closure in Death in Venice and The Dead, in: Clark Fehn, Ann/Hoesterey, Ingeborg/Tatar, Maria (Hrsg.): Never-ending Stories. Toward a Critical Narratology, Princeton 1992, S. 112–123.
- Stierle, Karlheinz: Die Wiederkehr des Endes: Zur Anthropologie der Anschauungsformen, in: Ders./Warning, Rainer (Hrsg.): Das Ende: Figuren einer Denkform, München 1996 (Poetik und Hermeneutik 16), S. 578–599.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens **im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹**, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 109–147.
- Thali, Johanna: Gehorsam, Armut und Nachfolge im Leiden: Zu den Leitthemen des **›Oetenbacher Schwesternbuchs‹**, in: Helbling, Barbara/Bless-Grabher, Magdalen/Buhofer, Ines (Hrsg.): Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter, Zürich 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 199–213.
- Unzeitig-Herzog, Monika: Überlegungen zum Erzählschluß im Artusroman, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, Tübingen 1999, S. 233–253.
- Wallach-Faller, Marianne: Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text? In: Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 7), S. 388–401.
- Warning, Rainer: Erzählen im Paradigma. Kontingenzbewältigung und Kontingenzexposition, in: Romanistisches Jahrbuch 52 (2001), S. 176–209.
- Weitbrecht, Julia/Koch, Elke: Einleitung, in: Dies./Benz, Maximilian [u. a.] (Hrsg.): Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter, Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21.

Hilfsmittel

- Georges, Karl Ernst: Lemma ›finis‹**, in: **Ausführliches lateinisch–deutsches Handwörterbuch**, Hannover ¹⁹¹³ (Nachdruck Darmstadt 1998), Band 1, Sp. 2767–2768 ([online](#)).
- Lexer, Matthias: Lemma ›ende‹**, in: **Mittelhochdeutsches Handwörterbuch**, Bd. 1, Leipzig 1872, Sp. 549 ([online](#)).
- Pape, Wilhelm: Lemma ›telos‹**, in: **Handwörterbuch der griechischen Sprache**, Braunschweig ¹⁹¹⁴, Band 2, S. 1088f. ([online](#)).

Anschrift der Autorin:

Dr. Mareike von Müller
Georg-August-Universität Göttingen
Seminar für Deutsche Philologie
Abt. Germanistische Mediävistik
Käte-Hamburger-Weg 3
37073 Göttingen
E-Mail: mareike.mueller-von@phil.uni-goettingen.de

Diana Schweer

Wolframs Spiel mit der Chronologie und der Geographie im ›Parzival‹

Überlegungen zur Datierung von Parzivals Berufung und
Anfortas' Erlösung anhand der Rekonstruktion raum-
zeitlicher ›Leerstellen‹

Inhalt: 1. *mir ist niht für wâr gesagt, / wie verr dâ zwischen wære* (›Parzival‹, V. 792,14f.). Wolframs Verschleierung der Geographie und der Chronologie um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen (S. 52); 2. Wolframs kognitive Karte und die **Kohärenz der ›Parzival‹-Geographie** (S. 60); 3. Die Erlösung des Anfortas am Pfingstmontag. Zur Rekonstruktion der Distanz zwischen Joflanze und Munsalvæsche aus den Büchern V, VI und X–XV (S. 81); 4. Wann erscheint die Gralinschrift zu Parzivals Berufung? Oder: Wie lange benötigt Condwiramurs von Pelrapeire zum **Plimizœl?** (S. 97); 5. Unbestimmtheit, Leerstellen, analytisches Erzählen: Das Zurückhalten von Informationen als Erzählprinzip (S. 110); 6. *got vil tougen hât* (›Parzival‹, V. 797,23). **Raum-zeitliche ›Leerstellen‹ und das Problem, von Gott zu erzählen** (S. 134).

Begutachteter Beitrag, publiziert im Dezember 2021.

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
ISSN: 2568-9967

1. *mir ist niht für wâr gesagt, / wie verr dâ zwischen wære* (›Parzival‹, V. 792,14f.). Wolframs Verschleierung der Geographie und der Chronologie um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen

Wolframs ›Parzival‹ ist ein Zeitgerüst unterlegt, das in seiner Kohärenz und Komplexität für zeitgenössische Verhältnisse bemerkenswert ist.¹ Bemerkenswert in diesem Sinne ist auch, dass die Handlung nicht nur einer präzise abgestimmten Zeitlichkeit folgt, sondern Wolfram sie auch explizit thematisiert:

Wolframs *Parzival* ist ein Sonderfall, ein mittelalterlicher Zeitroman. Er erzählt nicht nur von der Zeit, er erzählt auch die Zeit. Das heißt: Er schafft nicht nur epische Zeit durch Handlung, sondern macht sichtbar, daß und wie Zeit vergeht. Er markiert Intervalle, nennt Tageswechsel, zählt Tage, Wochen und Jahre und notiert Veränderungen, die nicht mehr – wie in der älteren Epik – als unterschiedliche Räume gedacht werden, zwischen denen durch Bewegung, Ritt und Reise vermittelt wird. (Kartschoke 2000, S. 488)

Dass Wolframs Zeitgerüst kohärent durchkalkuliert ist und er Zeit in seinem ›Parzival‹ auch zum Thema macht, bedeutet indes nicht, dass sie für die Rezipientinnen und Rezipienten an allen Stellen der Handlung unmittelbar und auf dieselbe Weise einsichtig wäre. Im Gegenteil, denn Wolfram nutzt diese Explizität auch, um gezielt mit der Chronologie zu spielen, sie an der einen Stelle zu verunklaren und an der anderen Stelle wieder zu erhellen – oder auch nicht. Denn während Wolfram Tageswechsel in der Regel kenntlich macht, vergehende Tage der fortlaufenden Handlung dadurch abzählbar werden und er die Dauer sowohl erzählter Episoden als auch längerer und nicht näher auserzählter Phasen oft – jedoch nicht in allen Fällen –² benennt, erschwert er zugleich immer wieder auch den unmittelbaren Nachvollzug der vergehenden Zeit. Er erreicht dies etwa über den gezielten Einsatz ungenauer Zeitangaben wie *eins tages* oder *eins morgens*, mit denen

er signifikanterweise zumeist bei Momenten des Aufbruchs oder der Ankunft von Figuren operiert, die wichtig für die zeitliche Einordnung der entsprechenden Handlungsepisoden sind,³ wobei diese zeitlichen Ungenauigkeiten zuweilen im näheren textlichen Umfeld,⁴ zuweilen über mehrere und weit auseinanderliegende Textstellen aufgelöst werden, an einzelnen Stellen aber auch nur annäherungsweise zu bestimmen bzw. nur interpretativ zu erschließen sind.⁵ Mehr oder weniger konkrete Angaben zur Zeit beziehen sich neben den genannten Tageswechseln und der Dauer von Handlungsphasen primär auf explizit oder implizit gekennzeichnete Tageszeiten; die Benennung von Wochen- oder spezifischen Tagen des Kalender- oder des Kirchenjahrs ist dagegen selten.⁶ Umso mehr sticht hier dann der explizit benannte *karfritac* (V. 448,7; 470,1) hervor, an dem Parzival im IX. Buch zunächst auf den Pilger Kahenis mit seiner Familie und dann auf Trevrizent trifft.⁷

Dieser Karfreitag ist nun auch inhaltlich wie strukturell von besonderer Signifikanz für die Handlung, da er in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung eigens ausführlich im Text thematisiert und in dieser Bedeutung auch auf Parzival bezogen wird. Denn der wird an dem heiligen Tag nicht nur über dessen Hintergründe – Christi Erlösungstod zur Befreiung der Menschheit von der Sünde – belehrt, sondern muss sich zugleich auch mit seinen eigenen Sünden und seinem Verhältnis zu Gott auseinandersetzen.⁸

Die Anbindung des Sündendiskurses an den Karfreitag gibt schon **Chrétien vor, da sein ›Perceval‹ jedoch Fragment geblieben ist, muss ungewiss bleiben**, wie er mit der Erzählung im Einzelnen weiter verfahren wäre. Angesichts der von Wolfram im Vergleich zu Chrétien erweiterten und präzisierten Chronologie⁹ und der von ihm unter Aufgriff des Karfreitags realisierten heilsgeschichtlichen Zuspitzung der Handlung¹⁰ verwundert es aber, dass Wolfram gerade für das Berufungs- und Erlösungsgeschehen, auf das Parzivals Weg final zuläuft, keine solche signifikante Terminierung angibt. Das bedeutet indes nicht, dass auch keine vorläge. Denn wie zuletzt Harald Haferland noch einmal zeigt, lässt sich mit einigem Aufwand von

jenem Karfreitag im IX. Buch aus anhand mehrerer, über den Text verstreuter (Zeit-)Angaben der Pfingstsonntag als Tag errechnen, an dem Cundrie Parzivals Berufung öffentlich in Joflanze verkündet – wiederum mit der entsprechenden heilsgeschichtlichen Konnotation, die Wolfram hier jedoch anders als im Fall des Karfreitags verschleiert, indem er die Terminierung als ein Puzzle gestaltet, das mühevoll zusammengesetzt werden muss.¹¹

Ausgehend von dem Pfingstsonntag als Tag der öffentlichen Verkündung der Berufung Parzivals möchte ich mich im Folgenden der zeitlichen Bestimmung der übrigen beiden Komponenten des Berufungs- und Erlösungsgeschehens widmen – dem Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift zu Parzivals Berufung einerseits sowie dem Tag der Erlösung des Anfortas und der mit ihr verbundenen Herrschaftsübernahme Parzivals andererseits –, deren Datierung Wolfram auf ähnliche Weise verschleiert wie den Pfingstsonntag als Verkündigungstag.

Bei der Verhüllung der beiden fokussierten Ereignisse operiert Wolfram neben dem schlichten Auslassen einer konkreten Benennung des jeweiligen Tages mit einer besonderen Form expliziter Thematisierung von Zeit, nämlich mit einer explizit benannten Unkenntnis über die raum-zeitlichen¹² Gegebenheiten. So ist angesichts der fehlenden konkreten Angabe zum Tag des Erscheinens der Gralinschrift und zum Tag der Erlösung des Anfortas eine entscheidende Variable für die Datierung dieser Ereignisse die Reisedistanz, die Munsalvæsche, wo das Epitaph am Gral erscheint und Anfortas' Erlösung stattfindet, und Joflanze, wo Cundrie die Berufung Parzivals am Pfingstsonntag öffentlich verkündet, voneinander trennt. Gleich zweimal behauptet Wolfram jedoch, ausgerechnet diese Reisedistanz nicht zu kennen. Denn als Parzival mit Cundrie und Feirefiz von Joflanze aus nach Terre de Salvæsche kommt, erklärt er:

in Terre de salvæsche ist komn,
von Joflanze gestrichen,
dem sîn sorge was entwichen,

Parzival, sîn bruoder unde ein magt.
mir ist niht für wâr gesagt,
wie verr dâ zwischen wære.
(V. 792,10–15)

Bei Feirefiz' späterer Rückreise mit der ihm frisch angetrauten Repanse de Schoye von Munsalvæsche nach Joflanze heißt es von Wolfram dann in entsprechender Bedeutung: *ine weiz wie manec lant er reit / unz ze Jôflanze ûf den anger breit* (V. 821,29f.).

Für die Datierung des Tages, an dem die Inschrift zur Berufung am Gral erscheint, tritt als weitere Variable außerdem die Wiedervereinigung Parzivals mit Condwiramurs hinzu, die am Tag nach der Erlösung des Anfortas **am Plimizœl am Rande von Terre de Salvæsche stattfindet. Sie ist hier insofern von Relevanz**, als das Epitaph mindestens so früh auf Munsalvæsche am Gral zu lesen sein muss, dass Condwiramurs in Pelrapeire über die Berufung informiert werden und sie von dort aus mit ihren beiden Kindern **und ihrem Gefolge rechtzeitig zur Wiedervereinigung zum Plimizœl reisen** kann. Wie lange Condwiramurs von Pelrapeire aus in Richtung der Gralburg bis zum Plimizœl unterwegs ist, wo Parzival sie dann empfängt, will Wolfram nun aber wiederum nicht wissen: *ine weiz wie munge raste / Condwîr ârmûrs dô was geriten / gein Munsalvæsch mit freude siten* (V. 796,28–30). Erschwerend kommt noch hinzu, dass er darüber hinaus nicht angibt, wann oder wie Condwiramurs über die Berufung informiert wird, sondern lediglich, dass sie *ê* von ihr erfährt: *Si hete die wârheit ê vernomen: / solch botschaft was nâh ir komen, / daz wendec wære ir klagendiû nôt* (V. 797,1–3). Unklar bleibt hier, worauf dieses *ê* zu beziehen ist.

Von Wolfram vorgegebene Unwissenheit findet sich mehrfach im Text, wobei die überwiegende Zahl dieser Fälle zeitliche oder raum-zeitliche Gegebenheiten zum Gegenstand hat (vgl. dazu auch Nellmann 1973, S. 71f.). So weiß Wolfram neben den bereits genannten Reisedistanzen zwischen **Joflanze und Munsalvæsche sowie zwischen Pelrapeire und dem Plimizœl** auch diejenige zwischen Schastel Marveile und der Stadt *Bems bî der*

Korchā nicht zu benennen,¹³ wo sich der Artushof gerade aufhält, als Gawan diesen zu seinem Zweikampf mit Gramoflanz einlädt. In Unkenntnis behauptet Wolfram auch darüber zu sein, wie lange Gahmuret in Spanien seinem Cousin Kaylet nachreitet,¹⁴ wie viel Zeit seit Gawans Aufbruch vom Artushof vergangen ist, wenn dieser auf die Heere vor Bearosche trifft,¹⁵ wann Parzival das dritte Mal Sigune begegnet¹⁶ und wie viel Zeit dann noch bis zum Karfreitag vergeht.¹⁷ Hinzu treten vier Stellen der Unwissenheit, die sich auf weitere inhaltliche Details beziehen,¹⁸ sowie jene Stellen, an denen Wolfram sich unsicher über den Wahrheitsgehalt seiner Quellen gibt.¹⁹

Über die Ursachen, Wirkungen und Funktionen der partiell vorgegebenen Unwissenheit des sonst allwissend erzählenden Wolfram ist in der Forschung verschiedentlich spekuliert worden, wobei ich mich hier, dem Thema entsprechend, auf die Unwissenheitsbekundungen beschränken möchte, die sich auf die raum-zeitlichen Begebenheiten beziehen.

So dienen diese etwa für Barbara Nitsche insbesondere der Profilierung des Erzählers: »Die Ambiguitäten innerhalb der Erzählerausagen tragen **mit dazu bei, daß der Erzähler im ›Parzival‹** als äußerst hervorstechende Figur wahrgenommen wird [...]« (Nitsche 2006, S. 145). Denn: »Der **Erzähler entscheidet, in welcher Art und Weise ›Zeit‹** verhandelt wird, d.h. ob sie in bestimmten Zusammenhängen ausgeblendet, punktuell thematisiert oder ausführlich behandelt wird und welche Ebenen des Sprechens über Zeit herangezogen werden« (ebd., S. 145f.).

Nach der Ansicht Maria Luxenburgers ist Wolframs Wechsel zwischen der Kenntnis und der Unkenntnis der Zeitlichkeit seiner Handlung Ausdruck einer noch zwischen zeitlicher Gleichgültigkeit und neuer Zeitgebundenheit schwankenden Weiterentwicklung der zeitgenössischen Geisteshaltung (vgl. Luxenburger 1949, S. 62).

Gerhard Zimmermann dagegen versteht die aus der vorgegebenen Unwissenheit über die zeitlichen Verhältnisse resultierenden Lücken als intendiert und damit gerade als Ausdruck eines ausgeprägten Zeitbewusstseins:

Gerade die Tatsache, daß Wolfram willentlich die Zeit an verschiedenen Stellen verschweigt, scheint mir in Verbindung mit dem bei ihm vorherrschenden Streben nach zeitlich exakter Einordnung ein echtes Anzeichen dafür zu sein, daß für ihn die Frage zusammenhängender objektiv datierter Zeitdarstellung thematisch geworden ist, wie in der frühmhd. Epik noch nicht. (Zimmermann 1951, S. 172)

Unwissenheit über die Zeit oder das Verschweigen der Zeit sieht er dabei wesentlich mit einer Übernahme der Figurenperspektive korreliert, die die vergehende Zeit nicht bewusst erfasst (vgl. ebd., S. 170).

Eberhard Nellmann nimmt neben der Zeitlichkeit auch die Geographie²⁰ **im ›Parzival‹ in den Blick und stellt** – auch im Vergleich mit Chrétien – »Wolframs Detailfreude bei geographischen Angaben« fest (Nellmann 1973, S. 72). Vor diesem Hintergrund erscheinen ihm Wolframs Unwissensbekenntnisse in Bezug auf die Distanzen zwischen Munsalvæsche und der Umgebung von Schastel Marveile sowie zwischen Pelrapeire und Terre de Salvæsche als signifikant und intentional: »Das *ich enweiz* des Erzählers muß – in Verbindung mit der sonstigen Ausführlichkeit bei Entfernungsangaben – als Absicht gedeutet werden: die genaue Lage von Munsalvaesche soll unklar bleiben« (ebd.). Eine entsprechende Intentionalität sei dann ebenso Wolframs Handhabung der Zeit zu unterstellen: »Auch beim zeitlichen Gefüge der Erzählung werden Unwissensformeln offenbar benutzt eingesetzt« (ebd.).

Ich möchte im Folgenden gegen Luxenburger und in Richtung Zimmermanns und Nellmanns argumentieren und aufzeigen, dass das partielle Auslassen zeitlicher Angaben, der Einsatz ungenauer Angaben und insbesondere auch die explizit benannte raum-zeitliche Unwissenheit gerade nicht auf eine Gleichgültigkeit oder Naivität Wolframs zurückzuführen sind und es sich hier auch nicht um schlichte Erzähltopoi im Sinne üblicher »Abbruchs-, *brevitas*- und Unfähigkeitsformeln« (Nellmann 1973, S. 159)²¹ oder um ein simples Spiel mit der sonstigen Auktorialität des Erzählers²² handelt, sondern dass Wolfram sehr gezielt mit der Zeit, der Geographie und

ihrer Verbindung arbeitet. Anders als Zimmermann sehe ich den Fokus dabei nicht auf der Übernahme der Figurenperspektive, auch wenn diese mitunter damit einhergehen kann,²³ sondern auf einer narrativen Verschleierungsstrategie, die sich insbesondere auf das Berufungs- und Erlösungsgeschehen bezieht. Zu dieser Verschleierungsstrategie gehört aber auch, wie sich an Haferlands Berechnungen des Pfingstsonntags als Tag der Berufungsverkündung in Joflanze zeigt, dass Wolfram im Text Angaben und Indizien verstreut, auf deren Grundlage sich die verunklarten Zeitverhältnisse aufschlüsseln lassen. Ich meine nun, dass dies auch für den Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift sowie für den Tag der Erlösung des Anfortas und der mit ihr verbundenen Herrschaftsübernahme Parzivals zumindest annäherungsweise möglich ist. Hierbei geht es im Wesentlichen darum, die hinter Wolframs vorgegebener Unkenntnis verborgenen raumzeitlichen Distanzen zwischen Joflanze und Munsalvæsche sowie zwischen **Pelrapeire und dem Plimizœl aus Bruchstücken des übrigen Textes** zu rekonstruieren, da diese vom Pfingstsonntag als Fixpunkt der öffentlichen Verkündung in Joflanze aus die fehlenden Variablen zur Bestimmung der (ungefähren) Zeitpunkte jener anderen beiden Ereignisse des Berufungs- und Erlösungsgeschehens bilden.²⁴

Das ist ein durchaus heikler Ansatz, da das mittelalterliche Raumbewusstsein ein anderes war, als es das moderne ist,²⁵ und die Geographien mittelalterlicher Erzählungen in der Regel nicht demselben Anspruch an Kohärenz folgen, wie wir ihn heute gewohnt sind und wie er für mein Vorhaben nötig ist. Ich möchte aber zeigen, und mache dies schließlich auch zur Grundlage meiner weiteren Argumentation, dass Wolfram mit der Geographie ähnlich verfährt wie mit der Chronologie und sich große, wenn gleich nicht alle, aber doch die für meine Belange entscheidenden Teile der ›Parzival‹-Geographie durch ein hohes Maß an Kohärenz und Kontinuität auszeichnen (Kap. 2).²⁶ Mittels der auf dieser Annahme aufbauenden Rekonstruktion der von Wolfram im XV. und XVI. Buch verschleierte raumzeitlichen Distanzen lässt sich, so meine These, auf textlicher Basis dafür

plädieren, den Pfingstmontag als Tag der Erlösung des Anfortas und der Herrschaftsübernahme Parzivals anzusetzen (Kap. 3). Für den Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift möchte ich über diesen Zugriff die Annahme einer zeitlichen Parallele zum Zerschneiden von Parzivals Schwert im Kampf gegen Feirefiz erhärten, die sich als simultaner Gnadenakt Gottes interpretieren lässt (Kap. 4). Im Anschluss daran soll gefragt werden, wie sich die Verschleierung der raum-zeitlichen Begebenheiten um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen und ihre Auflösbarkeit durch im Text verstreute Bruchstücke zu der als analytisches und retardierendes Erzählen zu fassende »Erzählform des Verschweigens und späteren Enthüllens« (Schröder 1978, S. 307) von Informationen verhalten, die Wolfram im sog. **›Bogengleichnis‹** (V. 241,1–30; 805,14f.) und im Kontext des Kyot-Exkurses im IX. Buch (V. 452,29–453,10) expliziert und die er im Großen wie im Kleinen über weite Teile der Erzählung auch praktiziert. Es wird sich dabei zeigen, dass das Verhüllen und Streuen von Informationen um die raum-zeitlichen Begebenheiten des Berufungs- und Erlösungsgeschehens zwar dem analytischen und retardierenden Erzählen ähnelt, sich aber doch auch hiervon unterscheidet und besser mit dem zu beschreiben ist, was **Michael Titzmann im Rahmen seines Konzepts der ›Nullposition‹ eine ›Leerstelle‹ nennt. Verschiedene Aspekte weiterer Modelle, die Formen fehlender und gegebenenfalls auch gezielt vorenthaltener Informationen fokussieren und diese unter Begriffe wie ›Unbestimmtheitsstellen‹, ›Leerstellen‹ und ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ fassen, erweisen sich dabei als praktikable Ergänzung der Beschreibung** (Kap. 5). Schließlich bleibt zu fragen, welche Funktion der narrativen Verschleierungsstrategie um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen zukommt. Es soll dafür argumentiert werden, dass sie eine Form des Wolfram'schen Umgangs mit dem Problem darstellt, erzählend über einen eigentlich unverfügbaren und unergründlichen Gott verfügen und dabei doch dem göttlichen Geheimnis Rechnung tragen zu müssen, das mit der Entscheidung über Parzivals Berufung und der heilsgeschichtlich-eschatologischen Implikation verbunden ist, die

Wolfram an ihre öffentliche Verkündung sowie auch an den Erlösungsakt und den Herrschaftsantritt Parzivals knüpft (Kap. 6).

2. Wolframs kognitive Karte und die Kohärenz der ›Parzival-Geographie

Die Frage nach dem Grad der Kohärenz und Kontinuität der in den höfischen Dichtungen erzählten Geographien wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Bereits einige Zeit vor dem gegen Ende der 1980er Jahre in den Kultur- und Sozialwissenschaften angestoßenen *spatial turn*, der sich mit seiner neuen Hinwendung zum Raum auch in der Literaturwissenschaft niedergeschlagen hat (vgl. dazu Frank 2009), nahm Marianne Wynn **1961 in zwei Aufsätzen die Geographie des ›Parzival‹ und die Wege seiner Protagonisten in den Blick** (vgl. Wynn 1961a und 1961b; vgl. darüber hinaus auch schon den Aufsatz von Rührmund 1850 zu Wolframs Beschreibung von Terre Marveile). Dabei wagte Wynn über einen rein deskriptiven **Nachvollzug der räumlichen Darstellung des ›Parzival‹ hinaus den Versuch** einer kartographischen Fixierung der im Handlungsverlauf zentralen Bereiche Terre de Salvæsche und Terre Marveile, in denen sie zwei jeweils kohärente, jedoch voneinander unabhängige, da unverbundene Geographien identifizierte (vgl. Wynn 1961a mit der Karte zu Munsalvæsche und Umgebung auf S. 38 und der Karte zu Schastel Marveile und Umgebung auf S. 39).²⁷

Für ihren Kartierungsversuch hat Wynn in der Forschung seither sowohl Zustimmung als auch Kritik erfahren. So folgt ihr etwa Wolfgang Spiewok in wesentlichen Punkten und erkennt um Munsalvæsche und Schastel Marveile ebenfalls »ein deutliches, sinnlich faßbares geographisches Schema« (Spiewok 1996, S. 142), wie er Wolfram überhaupt – dies auch im Vergleich zu Chrétien – »erstaunlich korrekte Vorstellungen von der geographischen Lage der von ihm genannten Länder und Orte« (ebd., S. 141) konzidiert, wobei jedoch nicht alle Räumlichkeiten der verschiedenen Erzählabschnitte miteinander verknüpft seien. Mit Ausnahme einer weitläufigen Verbindung

über Feirefiz' Reiseweg von Munsalvæsche nach Joflanze im XVI. Buch²⁸ fehle, wie auch schon Wynn (1961a, S. 40) vermerkte, eine geographische Vernetzung der Bereiche von Terre de Salvæsche und Terre Marveille, darüber hinaus bleibe nach Spiewoks Analyse die Parzival-Handlung mit den früheren Stationen Graharz und Brobarz in ähnlicher Weise unverbunden wie die Gawan-**Handlung mit Bearosche, Schanpfanzun und Barbigoel** (vgl. Spiewok 1996, S. 142; 146).²⁹

Hartmut Kugler teilt Wynns Ansicht dahingehend, dass Wolfram der ›Parzival‹-Geographie genau da »landkartenähnliche Konturen« (Kugler 1990, S. 127) verleihe, wo es für die Handlung erforderlich sei: in Terre de Salvæsche und in Terre Marveille (vgl. ebd.). Anders verhalte es sich dagegen mit der Darstellung des Orients, für den Wolfram stets nur punktuelle Angaben liefere und so gerade kein konsistentes Bild erzeuge (vgl. ebd., S. 118; 121; 124; 126f. u. ö.): **»Das Orientbild im ›Parzival‹ gehorcht keinem kartographischen Denken«** (ebd., S. 126).

Gegen Wynns Landkarten, insbesondere gegen die von Terre de Salvæsche, argumentiert Fritz Peter Knapp mit der wesentlichen Begründung, dass es sich hierbei lediglich um eine von verschiedenen möglichen Vorstellungen der Geographie handle, die Entfernungen dabei nur näherungsweise geschätzt und die Himmelsrichtungen willkürlich gewählt, im Fall von Terre de Salvæsche sogar falsch seien (vgl. Knapp 2016, S. 14–16).³⁰ Während Wolfram nach der Ansicht Knapps die topographischen Gegebenheiten des Gralterritoriums gezielt verunklare (vgl. ebd., S. 14), seien seine übrigen topographischen Angaben jedoch »ziemlich eindeutig und die Toponymie ein wichtiges Mittel, das Gedächtnis der Zuhörer zu leiten« (ebd., S. 16).³¹ Diese Kohärenz versteht Knapp als gezielt intendiert: **»Für den abendländischen Bereich der Handlung sollen die Toponyme auf jeden Fall einen konsistenten Raumeindruck erzeugen. Die zahlreichen benannten Orte werden durch zeitlich bemessene Wegstrecken miteinander verbunden, und zwar fast durchgehend widerspruchsfrei«** (ebd., S. 14).

Bernhard Schmitz kritisiert Wynns Kartierung von Terre de Salvæsche und Terre Marveile in verschiedenen Punkten (vgl. Schmitz 2004, S. 28; **41f.) und zweifelt schließlich »an ihrer gesamten Konzeption einer »Parzival«-Kartographie«** (ebd., S. 41). Als problematisch für eine kartographische Darstellung erscheint ihm unter anderem, dass Wolfram sowohl reale als auch fiktive Orte beschreibt, die in der Karte gleichwertig miteinander verbunden werden. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass es bei der Kartierung um jene Geographie geht, die Wolfram innerhalb der erzählten Welt entwirft, und diese nicht mit der außerliterarischen Realität übereinstimmen muss. **Innerhalb des »Parzival« sind die Orte, die einem realen Pendant zugeordnet werden können, und die, bei denen das nicht der Fall ist, gleichwertig, denn textintern existieren sie alle gleichermaßen, wenngleich sie nicht für alle Figuren gleichermaßen zugänglich sind.**

Darüber hinaus moniert Schmitz Wynns Darstellung der Geographien von Terre de Salvæsche und Terre Marveile in zwei separaten, unverbundenen Karten, obwohl sie »den Figuren des Romans als e i n e Erfahrungsgeographie zur Verfügung stehen« (ebd.). Schmitz vermerkt:

Tatsächlich sind die Spielfelder der Artusromane natürlich nicht in einem **modernen, euklidischen, sondern in einem »diskreten«, kognitiv kartierten** Raum zu denken. Das bedeutet, die einzelnen Felder dieses Raums sind abrupt einander zugeordnet, nämlich als unvermittelte, durch ihren Bedeutungsinhalt und die Bewegungsgrade der Figuren verknüpfte Erfahrungseinheiten. (Schmitz 2004, S. 41)

Gegen eine Kartierbarkeit der »Parzival«-Geographie spricht sich auch Konstantin Pratelidis aus: »Man muß sich dessen stets bewußt sein, daß **Wolfram im »Parzival« keine nachvollziehbare Landkarte** entwirft, die rekonstruiert werden könnte« (Pratelidis 1994, S. 59f.). In dieser Weise positionieren sich ebenfalls Hartmut Beck (1994, S. 167–173), Simon Falch (2018, S. 151f.) sowie, für die höfischen Erzählungen bzw. die mittelalterliche Literatur generell, Wolfgang Harms (1970, S. 227, Anm. 14), Armin Schulz (2012, S. 300) und Uta Störmer-Caysa (2007, S. 34–76).

Einer der insbesondere von Störmer-Caysa ausführlich thematisierten kritischen Punkte in der Frage nach einer Kartierbarkeit der Geographie **des ›Parzival‹ und der mittelalterlichen (höfischen) Erzählungen überhaupt** ist das, was Störmer-Caysa als **›biegsame Landschaften und Sproßräume‹** beschreibt:³² das Phänomen, dass Landschaften und bestimmte Raumdetails gerade dann und erst dann erscheinen, wenn sie von der Handlung **benötigt werden (›Sproßräume‹), und sie im weiteren Verlauf zwar kontinuierlich sein können, aber nicht kontinuierlich sein müssen, sondern gegebenenfalls auch, gebunden an die jeweils agierenden Figuren, umgebaut werden und sich verändern (›biegsame Räume‹):**

In diesem Erzählen existiert der Weg gleichsam nicht an sich, sondern nur als der Weg eines bestimmten Helden, den er trägt. Das schafft eine ganz besondere Raumregie: Die Landschaft und Architektur des Romans wird nicht als vorgängig und unveränderlich beschrieben, so daß sich die Figur in einem Bezugssystem, das die Objektivität der fiktionalen Welt verbürgen würde, bewegte. Vielmehr taucht sie erst auf, wenn eine Figur sie sieht oder begehrt. (Störmer-Caysa 2007, S. 64f.)

Die mit dem Handeln der jeweiligen Figur sich entwickelnde Geographie kann insofern ganz spezifisch auf diese Figur bezogen sein: »Der Weg des Helden wird durchaus räumlich verstanden, aber auf bedeutsame, inhaltliche Weise: Er formt Geographie, und lokale Angaben werden auf ihn hin gebogen« (ebd., S. 69). Verbunden mit dieser Handlungs- und Figurenabhängigkeit³³ der erzählten Geographie nehmen sich die mittelalterlichen Erzählungen zuweilen eine »Lizenz zu ständigem Umbau der Landschaft« (ebd., S. 70, Anm. 89) heraus, die mithin zu einem »Kontinuitätsproblem« (ebd., S. 76) der innertextlichen Geographien führt und so eine objektive Kartierbarkeit unterminiert.³⁴

Sollte nun die von Wolfram im ›Parzival‹ erzählte Geographie ebenfalls durch eine solche Variabilität und Diskontinuität gekennzeichnet sein, stünde dies nicht nur einer Kartierung entgegen, sondern auch dem ge-

planten Vorhaben, aus verschiedenen Textbruchstücken die raum-zeitlichen Distanzen zu rekonstruieren, die Wolfram im XV. und XVI. Buch nicht nennt oder nicht zu kennen vorgibt und die zur näheren Bestimmung der Zeitpunkte des Erscheinens der Gralinschrift und der Erlösung des Anfortas dienen könnten. Denn in diesem Fall wäre eine Übertragbarkeit der geographischen Darstellung früherer Textabschnitte auf die Gegebenheiten im XV. und XVI. Buch nicht ohne Weiteres gegeben.

Eine kartographische Darstellung wie die Wynns erscheint zwar zwecks einer vorläufigen und vorbehaltlichen Visualisierung verdienstvoll, letztendlich aber tatsächlich problematisch, da hier zu viele von Wolfram nicht näher definierte Variablen wie etwa Himmelsrichtungen, Flussläufe etc. hinzugefügt und fixiert werden müssen. Dass die Beschreibungen, die **Wolfram von der Geographie im ›Parzival‹ liefert, nicht ausreichen, um eine reliable Landkarte zu zeichnen**, bedeutet indes nicht automatisch, dass er beim Verfassen der Erzählung keine feste Geographie vor Augen gehabt hätte. Im Gegenteil: Ich möchte an einigen Handlungspunkten aufzeigen, dass Wolfram offenbar sehr wohl mit einer bemerkenswert stabilen und präzisen kognitiven Karte³⁵ zumindest der wesentlichen Schauplätze der Parzival- und der Gawan-Handlung³⁶ arbeitet, die er über die gesamte Erzählung hinweg nicht nur für zeitgenössische Verhältnisse beeindruckend stringent und kohärent einhält, sondern auch gezielt zum Thema und so für **sein Erzählprogramm des ›Parzival‹ nutzbar macht.**³⁷

Dies geschieht etwa dadurch, dass Wolfram als Erzähler und/oder die Figuren oft mehrfach und an verschiedenen Punkten der Handlung auf die Örtlichkeiten bestimmter Ereignisse Bezug nehmen, Ort und Handlung damit fest miteinander verknüpfen und immer wieder ins Gedächtnis rufen (vgl. dazu auch Wynn 1961a, S. 42f.). So erzählt nicht nur Wolfram im III. Buch, dass Parzivals Überfall auf Jeschute im Wald Brizljan stattfindet (V. 129,5–20), sondern im V. Buch erinnert bei Parzivals Wiederbegegnung mit Jeschute in der Nähe von Trevrizents Klause auch noch einmal ihr Mann Orilus an diesen Ort des ersten Aufeinandertreffens, wenn er seine

Abwesenheit zu der Zeit des Überfalls mit einem Ritt *fürz fôrest in Brizljân* (V. 271,8) begründet.

Analog verfährt Wolfram bei Parzivals erstem und zweitem Aufeinandertreffen mit Sigune. Auch hier ereignet sich die erste Begegnung im Wald Brizljan (V. 129,5–13), während die zweite örtlich verlagert ist – Sigune befindet sich nun auf einer Linde nahe der Gralburg. An dieser Stelle ist es dann Parzival, der mit den Worten *›zem fôrest in Brizljân / sah ich dich dô vil minneclîch, / swie du wærest jâmers rîch‹* (V. 253,2–4) auf den Ort der ersten Begegnung zurückverweist.

Ähnlich verhält es sich bei Parzivals Tötung Ithers auf einem Feld vor der Stadt Nantes. Dass die Tötung an eben diesem Ort erfolgt, erzählt Wolfram nicht nur an gegebener Stelle im III. Buch (V. 156,22), sondern auch Cundrie erwähnt dies bei der Anklage Parzivals im VI. Buch noch einmal: *›ir nennet in den ritter rôt, / nâch dem der lac vor Nantes tôt [...›* (V. 315,11f.). Für den Fährmann Plippalnot dient im XI. Buch die Tötung Ithers vor Nantes dann sogar gänzlich als Identifikation für Parzival, indem er auf diesen vor Gawan mit der Bezeichnung *›der Ithêrn vor Nantes sluoc‹* (V. 559,9) rekurriert.

Parzivals erster Aufenthalt in Trevrizents Klause in Buch V, bei dem er Jeschutes Unschuld beschwört und den bunten Speer des Taurian entwendet (V. 268,25–271,24), erfährt ebenfalls erneute Erwähnung im weiteren Handlungsverlauf. So bezieht Wolfram sich im IX. Buch im Zusammenhang mit Parzivals Ritt von Kahenis zu Trevrizent auf diese Episode zurück (V. 452,13f.: 455,25–30) sowie dann auch noch einmal, wenn Parzival sich schließlich bei Trevrizent befindet (V. 459,23–30). Parzival selbst nimmt gegenüber seinem Onkel ebenfalls auf dieses Ereignis Bezug (V. 460,1–18), was Trevrizent wiederum im Folgenden der Berechnung der seitdem bis zu jenem Karfreitag vergangenen Zeit dient (V. 460,19–27).

Im Übergang vom V. zum VI. Buch übernachtet Parzival nach Wolframs **Erzählung in dem Wald, der den Plimizœl umgibt** (V. 281,10–282,3); dort findet im VI. Buch am folgenden Morgen auch die Blutstropfenszene statt

(V. 282,4–22). Dieser Wald wird dann noch mehrfach wieder erwähnt, so etwa von Artus im VI. Buch (V. 286,12) und von Wolfram im IX. Buch (V. 446,9; 459,14f.). In Buch XVI erzählt Wolfram, dass Parzival von einem Templeisen über Condwiramurs' Ankunft in dem Wald von Terre de Salvæsche unterrichtet wird, in dem die Blutstropfenszene stattfand (V. 797,4–15). Parzival erklärt dann Trevrizent: *»ich wil gein mîme wîbe komn, / der kunft ich gein mir hân vernomn / bî dem Plimizœle an einer stat«* (V. 799,9–11), womit der **Konnex zwischen jenem Wald, dem Plimizœl und der Blutstropfenszene** erneut hergestellt ist. Nachdem Parzival am Plimizœl bei Condwiramurs angekommen ist, verweist Wolfram schließlich nochmals darauf, dass dies der Ort der einstigen Blutstropfenszene ist (V. 802,1–5).

Rückverweise auf verschiedene Ereignisse am Plimizœl, darunter nicht nur, aber auch die im VI. Buch erzählten Anklagen Parzivals und Gawans, finden sich vielfach im Text. So rekurrieren Wolfram (V. 384,29–385,1; 503,6–8; 541,1f.; 675,4f.; 761,2–7; 775,6–8; 780,15–17; 780,23–26), Kingrimursel (V. 415,10–13; 418,15), Ginover (V. 646,4–20) und Parzival (V. 695,28–30) auf besagten Fluss als früheren Handlungs- und Ereignisort. Auch auf Gawans Aufenthalt in Schanpfunz verweist Wolfram im Verlauf der Handlung zurück (V. 503,8f.; 504,3).

Ein Jahr nach seinem Aufenthalt in Schanpfunz findet Gawan sich der **neu getroffenen Kampfvereinbarung entsprechend in Barbigoel ein, wie** Wolfram zu Beginn des X. Buchs erzählt (V. 503,1–20). Später im XIII. Buch berichtet dann Ginover dem Boten Gawans, dass Meljanz von Liz **Gawan in der Zeit nach seinem Aufbruch vom Artushof einmal in Barbigoel** gesehen habe (V. 646,4f.).³⁸

Im VIII. Buch bittet Gawan Kingrimursel, seine (Gawans) Knappen nach Bearosche zu Scherules zu bringen, der wiederum dazu angehalten ist, sie nach Dianazdrun weiterzuleiten, wo sich zahlreiche Bertunen befinden, von denen die Knappen zu Artus und Ginover geführt werden sollen (V. 432,14–22). Damit verweist Gawan nicht nur auf die Bearosche-Handlung des VII. Buchs zurück, sondern auch auf den Ort Dianazdrun, wo sich im IV. Buch

der Artushof aufhält, als der von Parzival vor Pelrapeire besiegte Clamide bei Artus ankommt (V. 216,3–8). Am Artushof in Dianazdrun spielte sich, wie Gawan Orgeluse später im X. Buch erzählt, darüber hinaus auch die Vorgeschichte zwischen ihm und Urjans ab (V. 525,11–14; zur gesamten Vorgeschichte: V. 525,11–529,1), die der Grund dafür ist, dass Urjans Gawans Pferd stiehlt.

Im IX. Buch erfahren wir durch Wolfram, dass Parzival in einen Wald gelangt und dort das dritte Mal auf Sigune trifft, die sich nun in einer über einen Fluss gebauten Klause befindet (V. 435,2–9). Im XVI. Buch wiederholt Parzival diese Beschreibung gegenüber den ihn begleitenden Tempelisen, wenn er den Wunsch äußert, Sigune zu besuchen. Er nennt dabei sowohl den Wald als auch die Klause, durch die ein Fluss fließt (V. 804,8–12).

Wenn Gawan im X. Buch das erste Mal auf Orgeluse trifft, befinden die beiden sich an einer einem Felsen entspringenden Quelle an der Burg Logroys (V. 508,14–21). Später erinnert Wolfram noch einmal daran, dass Gawan und Orgeluse sich an einer Quelle begegnet sind (V. 615,18–20).

Auf seine Nachfrage hin erklärt Arnive Gawan im XII. Buch, dass in der Zaubersäule auf Schastel Marveile alles zu sehen sei, was sich im Umkreis von sechs Meilen um die Burg herum ereignet (V. 592,1–13); an späterer Stelle im XV. Buch wiederholt Gawan dann diese Angabe (V. 759,21–23). Die darin liegende Implikation ist, dass das Territorium von Terre Marveile sechs Meilen um Schastel Marveile herum umfasst. Hierzu scheint indes eine andere Stelle im Widerspruch zu stehen. So berichtet Arnive Gawan im XIII. Buch, dass Clinchor von Gramoflanz' Vater Irot neben dem Berg, auf dem Clinchor Schastel Marveile errichtete, noch weitere acht Meilen Territorium erhalten habe (V. 658,9–20).³⁹ Entweder enthält diese Angabe einen Fehler bzw. eine der wenigen Inkonsistenzen in Wolframs geographischer Darstellung oder aber die Zaubersäule bildet nicht das ganze Gebiet von Terre Marveile ab.⁴⁰

Laut Gramoflanz befindet sich der Artushof, den Gawan zu ihrem Zweikampf einladen soll, zur Zeit der Kampfvereinbarung gerade in der Stadt

Bems bī der Korchā im Land Löver (V. 610,12–24), von wo aus Artus von *hiute* [dem Tag der Kampfvereinbarung, D. S.] *übern ahten tac* nach Joflanze kommen könne (V. 610,19f.). Artus' Aufenthaltsort wird dann auch noch einmal von Wolfram (V. 625,16–19) und, beim Aussenden des Boten, von Gawan (V. 626,14f.) sowie, bei der Ankunft des Boten am Artushof, noch einmal von Wolfram (V. 644,12–19) genannt.

Wie Wolframs Bericht am Ende des XIII. Buchs zu entnehmen ist, kämpfen Parzival und Gawan im XIV. Buch auf einem freien Feld in Joflanze gegeneinander, das sich am Sabins befindet (V. 678,15–21), und auch Parzival und Gramoflanz kämpfen an diesem Platz (V. 703,17–28). Dass Parzival beide Kämpfe *ze Jöflanze uf dem anger breit* (V. 769,20) bestritt, berichtet laut Wolfram Artus im XV. Buch dann rückblickend auch noch einmal Feirefiz (V. 769,15–20).

Orgeluse schließlich schildert Gawan im XII. Buch, wie Parzival vor Logroys kämpfte und ihr Minneangebot abwies (V. 618,19–619,19). Wenn ihr der Begrüßungskuss mit Parzival in Joflanze dann später im XIV. Buch zuwider ist, verweist Wolfram auf die Zurückweisung durch Parzival nach seinem Kampf vor Logroys als Grund für ihre Abneigung (V. 696,8–14).

An diesen Stellen wird deutlich, dass Wolfram Ereignisse fest mit ihren Orten verbindet und diese über die gesamte Handlung hinweg nicht nur präzise im Blick behält, sondern sie auch den Rezipientinnen und Rezipienten immer wieder in Erinnerung ruft. Handlungsdarstellung, Erzählerkommentare und Figurenrede bestätigen dabei gegenseitig die Verbindung von Ort und Handlung. Das gilt nun aber nicht nur für Ereignisse an festen Orten, sondern auch, und dies ist für mein Vorhaben von besonderer Relevanz, für raum-zeitliche Distanzen sowie für die räumlichen Gegebenheiten insbesondere um Terre de Salvæsche und Terre Marveille. Die wiederholte Thematisierung und Reflexion von in der Regel, aber nicht ausschließlich zeitlich bemessenen Raumdistanzen beschränkt sich indes nicht auf diese Gebiete, sondern setzt für Parzival schon früher ein, in hervortretender Weise bei seinem Ritt von Nantes nach Graharz zu Gurnemanz.⁴¹

So erzählt Wolfram, dass Parzival noch am Tag der Tötung Ithers von Nantes bis nach Graharz reitet, wo er am Abend ankommt (V. 161,9–24), und betont dabei, dass der noch *tumbe* Parzival hier an nur einem einzigen Tag eine Strecke zurücklege, die ein *wiser* nicht in zwei Tagen bewältigen könne:

gewäpent reitz der tumbe man
den tac sô verre, ez hete lân
ein blöz wiser, solt erz hân geriten
zwêne tage, ez wære vermiten.
(V. 161,17–20)

Etwas später nimmt Wolfram noch einmal Bezug sowohl auf die Größe der Distanz dieser Strecke als auch auf die Reisezeit von nur einem Tag, indem er zunächst in Erinnerung ruft, dass Parzival am Morgen eben dieses Tages von dem Fischer aufgebrochen war, der ihn in der Nacht zuvor beherbergt hatte (*al vastende er des morgens reit / von dem vischære*: V. 165,18f.), und dann explizit *diu verre tagereise* (V. 165,23) erwähnt, die Parzival von Artus (in Nantes) zu Gurnemanz in Graharz zurückgelegt hat.

Ganz ähnlich verfährt Wolfram bei Parzivals Ritt von Graharz nach Pelrapeire in Brobarz zu Condwiramurs. Auch hier erzählt er, wie Parzival aufbricht und ihn sein Pferd – in diesem Fall durch wildes, hohes Gebirge –⁴² direkt nach Pelrapeire führt, wo er wieder abends ankommt (V. 179,30–180,29). Nun vermerkt dann nicht Wolfram, sondern Parzival auf Condwiramurs' Nachfrage hin, dass er von Gurnemanz aus Graharz komme, von dem er an diesem Tag erst fortgeritten sei (V. 189,15–20). Das wiederum ist für Condwiramurs Anlass, die Größe der Distanz zwischen Graharz und Brobarz hervorzuheben sowie auch die Kürze der Zeit, in der Parzival diese Distanz überwunden hat:

alsus sprach diu werde magt.
>**hetz anders iemen mir gesagt,**
der volge wurde im niht verjehn,
deiz eines tages wære geschehn:
wan swelch mîn bote ie baldest reit,
die reise er zwêne tage vermeit.<
(V. 189,21–26)

Wieder hat Parzival also an nur einem Tag eine Strecke zurückgelegt, die ein anderer nicht in zwei Tagen hätte bewältigen können. Das ist nicht nur eine Motivwiederholung, die die Ritte von Nantes nach Graharz und von Graharz nach Brobarz miteinander verbindet, sondern sie hebt auch die raum-zeitlichen Distanzen hervor und macht sie den Rezipientinnen und Rezipienten eindringlich bewusst. Signifikant ist auch, dass Wolfram hierbei einmal mit einem Erzählerkommentar (Ritt von Nantes nach Graharz) und einmal mit Figurenrede (Ritt von Graharz nach Brobarz) arbeitet, was die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Angaben bestärkt.

Die durch die Motivwiederholung hergestellte Verbindung der beiden Ritte greift Wolfram noch einmal auf, wenn es um die Distanz geht, die Parzival zwischen Pelrapeire (Brobarz) und Munsalvæsche (bzw. dem See Brumbane in der Nähe) zurücklegt (vgl. dazu auch Glaser 2004, S. 71–78 und S. 143). Wieder handelt es sich hier um einen Tagesritt innerhalb eines Zeitraums von morgens/vormittags bis abends. So bittet Parzival Condwiramurs in Pelrapeire *eins morgens* (V. 223,15) um Abschied, bricht kurz darauf auch schon auf (V. 223,29f.) und gelangt *des âbnts* (V. 225,2) zum See Brumbane, von wo aus er von Anfortas für die nächtliche Herberge nach Munsalvæsche gewiesen wird (V. 225,19–226,9). Im Rahmen dieser Tagesreise legt Parzival nun aber, so Wolfram, eine Strecke zurück, die die bereits großen Distanzen von Nantes (wo er Ither tötete) nach Graharz und von Graharz nach Brobarz noch bei Weitem übersteige:

uns tuot diu âventiure bekant
daz er bî dem tage reit,
ein vogel hetes arbeit,

solt erz allez hân erflogen.
mich enhab diu äventiure betrogen,
sîn reise unnâch was sô grôz
des tages do er Ithêren schôz,
unt sît dô er von Grâharz
kom in daz lant ze Brôbarz.
(V. 224,22–30)

Wolfram hat die zuvor von ihm selbst und den Figuren beschriebenen Distanzen hier offenbar nicht nur präzise im Kopf, sondern setzt sie zudem in Relation zueinander und macht sie auch den Rezipientinnen und Rezipienten erneut präsent. An dieser Stelle schließlich dienen ihm die beiden zuvor erzählten raum-zeitlichen Distanzen auch dazu, eine weitere zu **definieren und zu charakterisieren. Und wie sich bei den Strecken ›Nantes – Graharz‹ und ›Graharz – Brobarz‹ beide Male Handlungsdarstellung und Erzählerkommentar bzw. Figurenrede darin bestätigen, dass die Distanzen von Parzival jeweils an nur einem einzigen Tag zurückgelegt werden, wird auch die von Wolfram genannte Reisezeit zwischen Pelrapeire (in Brobarz) und Munsalvæsche noch einmal bestätigt. In diesem Fall geschieht dies allerdings nicht gleich an Ort und Stelle, sondern bemerkenswerterweise erst im IX. Buch, wo Parzival Trevrizent von seiner Tagesreise von Pelrapeire zum See Brumbane bis nach Munsalvæsche berichtet:**

Parzivâl sprach al zehant
›in dem sê den kûnec ich vant
gankert ûf dem wâge,
ich wæn durch vische lâge
od durch ander kurzewîle.
ich hete manege mîle
des tages dar gestrichen.
Pelrapeire ich was entwichen
reht umbe den mitten morgen.
des âbents pflac ich sorgen,
wâ diu herberge möhte sîn:
der beriet mich der œheim mîn.‹
(V. 491,19–30)

Diese explizite, sich in Handlungsdarstellung, Erzählerkommentaren und Figurenrede mehrfach bestätigende Thematisierung der raum-zeitlichen Distanzen zwischen Nantes und Graharz, Graharz und Brobarz sowie Brobarz und dem See Brumbane nahe Munsalvæsche zeugt nicht nur von der Kohärenz der Geographie, sondern auch von Wolframs Reflexivität ihr gegenüber.

Über die genannten Streckendistanzen hinaus geht es bei der geographischen Deskription Wolframs im Wesentlichen um die Darstellung von Terre de Salvæsche und Terre Marveile, die sich ebenfalls als äußerst kohärent erweist und bei der er wiederum mit Mehrfachverweisen und sich gegenseitig bestätigenden Angaben arbeitet.

So ist hier für Terre de Salvæsche⁴³ zunächst das 30-Meilen-Territorium aus wildem Land zu nennen, das sowohl Anfortas (V. 225,19–22) als auch Sigune (V. 250,20–24) **erwähnen. Der Plimizael verläuft am äußeren Rand** des Gralterritoriums, wie aus Artus' Schilderung hervorgeht (V. 286,10–14). Innerhalb des Bereichs von Terre de Salvæsche sind für die Handlung dann insbesondere die Aufenthaltsorte von Sigune und Trevrizent von Interesse.

Von ihrer ersten bis zu ihrer zweiten Begegnung mit Parzival ist Sigune – auf welche Weise auch immer (vgl. dazu Störmer-Caysa 2007, S. 69) – vom Wald Brizljan bis in die Nähe der Gralburg gewandert, wo sie nun mit dem toten Schionatulander im Arm auf einer Linde sitzt (V. 249,14–17). Ihr Aufenthaltsort ist von der Gralburg, so Parzival mit einer der seltenen Meilenangaben innerhalb der Erzählung, *ein mîle oder mër* (V. 250,13) entfernt. Dieses Streckenmaß deckt sich damit, dass Parzival gegenüber Sigune angibt, erst *in kurzer wîle* (V. 250,16) von der Burg fortgeritten zu sein. Das wiederum geht mit Wolframs erzählerischer Darstellung zusammen, nach der Parzival, nachdem er *umbe den mitten morgen* (V. 245,28) allein auf Munsalvæsche aufgewacht ist, von dort forttritt, wenn noch Tau

liegt (V. 247,10–12), und dies ebenfalls noch der Fall ist, wenn er bei Sigune ankommt (V. 249,13).⁴⁴

Die Frage, ob sich die Klause, in der sich Sigune bei der dritten und vierten Begegnung mit Parzival aufhält, an derselben Stelle befindet, ist nicht mit absoluter Sicherheit zu klären. Störmer-Caysa meint hierzu: »Sigune gehört zum Gral und wird örtlich in seine Nähe gesetzt, sie beeinflusst Parzivals Weg und wird diesem räumlich zugeordnet. Die Koordinaten ihres Aufenthalts sind subjektive Bezüge innerhalb der Figurenwelt, nicht objektive Angaben über die Grundplatte der fiktionalen Welt« (Störmer-Caysa 2007, S. 69). Tatsächlich wird die Linde, auf der Sigune beim zweiten Aufeinandertreffen sitzt, später nicht noch einmal erwähnt – was indes nicht notwendig bedeuten muss, dass sie nicht vorhanden ist, vielleicht hat man sie sich auch einfach, wie König Meljanz' Anwesenheit **in Barbigoel (vgl. Anm. 38), hinzuzudenken. Zumindest lassen sich aber** einige Indizien dafür finden, dass Sigunes Klause ungefähr in demselben Abstand zur Gralburg zu suchen ist wie die Linde zuvor. So wird die Nähe der Klause zu Munsalvæsche beim dritten Treffen dadurch indiziert, dass Parzival, kaum von Sigune fortgeritten, von einem Templeisen angegriffen wird – wegen der zu weiten Annäherung an die Gralburg (V. 443,5–20).⁴⁵ Von ihrem Kampfplatz aus befindet sich Munsalvæsche, so Wolframs Darstellung, auf der anderen Seite des Tals (V. 445,8–12). Die Nähe der Klause zu Munsalvæsche wird schließlich auch durch die Angaben im Rahmen des vierten Besuchs bei Sigune impliziert. Hier verweisen die Templeisen **gegenüber Parzival darauf, dass sie der Reiseweg vom Plimizoel nach Munsalvæsche** nahe an der Klause vorbeiführe (V. 804,14–17), wo sie denn auch *sābents spāte* (V. 804,22) eintreffen. *bī naht* (V. 805,17) reitet dann Parzival mit Condwiramurs, Loherangrin und den Templeisen auf Munsalvæsche ein. Demnach benötigen sie von Sigunes Klause bis nach Munsalvæsche nicht länger als vom späten Abend bis zum Anbruch der Nacht – und setzen zuvor immerhin auch noch Sigune bei.

Die Lokalisierung von Trevrizents Klause an der *Fontân[e] la salvâtsche* (V. 452,13; 456,2) innerhalb des Gralterritoriums ist insofern noch etwas diffiziler, als hier – möglicherweise – tatsächlich eine Inkohärenz zwischen den Büchern V und IX einerseits und Buch XVI andererseits vorliegt. Denn die Darstellungen des V. und des IX. Buchs deuten zunächst darauf hin, dass sich Trevrizents Klause am äußeren Rand des Gralterritoriums befindet, während man in die entsprechenden Textstellen des XVI. Buchs hineinlesen könnte, dass sie eher nahe Munsalvæsche, also im Inneren von Terre de Salvæsche, situiert ist.⁴⁶

So ist Parzival im V. Buch nach seinem Kampf gegen Orilus mit diesem und Jeschute in Trevrizents Klause, um dort Jeschutes Unschuld zu beschwören (V. 268,25–30), danach kehren Orilus und Jeschute schnell in ihr offenbar nahegelegenes Lager zurück. Und von diesem aus ist Artus' Lager am Plimizœl laut den Angaben eines Ritters nur eine Meile entfernt (V. 273,2–11); Orilus und Jeschute kommen denn auch noch am Abend (nach dem Abendessen) dort an (V. 274,19–275,1). **Der Plimizœl wiederum begrenzt, wie schon erwähnt, Artus' Angaben zufolge Anfortas' Herrschaftsgebiet, also Terre de Salvæsche (V. 286,10–14).** Entsprechend dürfte dann, gemessen an der Nähe von Trevrizents Klause zu Orilus' und Jeschutes Lager und der Nähe ihres Lagers zum Plimizœl, auch Trevrizents Klause nicht weit vom Plimizœl und damit von der äußeren Grenze des Gralterritoriums entfernt sein.

Es ist zu vermuten, dass der Wald, den Wolfram im IX. Buch nennt (V. 446,9), **der Wald ist, der den Plimizœl umgibt** – wie in der Blutstropfenszene am Plimizœl im VI. Buch hat es am Karfreitag im IX. Buch denn ja auch an dieser Stelle gerade erst wieder geschneit (V. 446,6–8). Dort trifft Parzival dann auf Kahenis, der ihm erklärt, dass Trevrizents Klause vom Ort ihrer Begegnung nicht weit entfernt sei (V. 448,22f.). Entsprechend ist Parzival, in Bestätigung der Figurenaussage, von dort aus schnell bei seinem Onkel (V. 452,10–17; 455,23–456,4). Auch hier wird also indiziert, dass Trevrizents Klause am äußeren Rand des Gralterritoriums lokalisiert

ist. Nicht zuletzt legt dies schon der Umstand nahe, dass sie offenbar auch für Nicht-Angehörige der Gralgesellschaft wie Orilus, Jeschute und Kahenis' Familie frei zugänglich ist, was angesichts der sonst so rigiden Defensive⁴⁷ der Gralgesellschaft wohl nicht denkbar wäre, wenn sie sich in der Nähe der Gralburg befände.⁴⁸ Sofern die Klause an der äußeren Grenze zu suchen ist, muss sie einige Reitstunden von Munsalvæsche entfernt sein – das Territorium umfasst immerhin 30 Meilen, wobei nicht sicher ist, ob die Gralburg genau im Zentrum liegt.⁴⁹ Parzival zumindest reitet nach seinem Fragever-säumnis *umbe den mitten morgen* (V. 245,28) von Munsalvæsche fort und **verbringt die kommende Nacht in dem Wald, der den Plimizœl umgibt** (V. 281,10–282,5) – nachdem er allerdings in der Zwischenzeit auch noch Sigune getroffen, mit Orilus gekämpft und Jeschutes Unschuld beschworen hat. Anhand der Nähe des Kampfplatzes von Parzival und Orilus zu Trevrizents Klause, der Nähe der Klause zu Orilus' und Jeschutes Lager und der Nähe ihres Lagers zu dem des Artushofs lässt sich erschließen, dass Parzival wohl schon beim Kampf gegen Orilus am Nachmittag nicht mehr weit vom **Plimizœl entfernt ist.**⁵⁰

Wenn Parzival dann allerdings vor der Wiederbegegnung mit Condwiramurs im XVI. Buch erst noch Trevrizent in dessen Klause besucht, wird nicht ganz klar, wie man diesen Besuch zeitlich und örtlich einzuordnen hat. Befände sich die Klause der Darstellung der Bücher V und IX gemäß am **äußeren Rand von Terre de Salvæsche nahe dem Plimizœl, müsste der** (spät) abends aufbrechende Parzival hier große Teile der Nacht benötigen, um von Munsalvæsche zu Trevrizent zu reiten, und es müsste bei seinem Eintreffen dort schon kurz vor dem Morgengrauen sein, denn zu Condwiramurs, bei der Parzival ankommt, *do ez tagt* (V. 799,16), dürfte es dann von der Klause aus nicht mehr weit sein. Die Erzählfolge im XVI. Buch suggeriert jedoch etwas anderes. Hier heißt es, dass Parzival aufbreche, um Condwiramurs zu sehen, jedoch erst noch Trevrizent besuche (V. 797,11–799,13) **und von diesem aus dann die Nacht zum Plimizœl durchreite.**⁵¹ *Parzival die naht streich dan: / sinen gesellen was der walt wol kunt. / do ez tagt,*

dô vant er lieben funt, / manec gezelt ûf geslagen (V. 799,14–17). Das würde nun aber bedeuten, dass Trevrizents Klause nicht am äußeren Rand des Gralterritoriums, sondern nahe Munsalvæsche lokalisiert sein müsste. Gegebenenfalls liegt hier ein Widerspruch in Wolframs Geographie von Terre de Salvæsche vor. Stimmiger wäre indes die Variante der Bücher V und IX – nicht nur, weil sie sich an zwei Stellen der Erzählung findet und die des Buchs XVI lediglich an einer, sondern auch wegen der bereits erwähnten Zugänglichkeit der Klause für Figuren, die nicht der Gralgesellschaft angehören. Vielleicht hat Wolfram diese Variante aber doch auch im XVI. Buch vor Augen gehabt. In diesem Fall hätte man *Parzivâl die naht streich dan [...]* (V. 799,14) mit »Parzival ritt noch in der Nacht weiter [zu Condwiramurs]« zu übersetzen, was dann bedeutete, dass Parzival die Nacht zu Trevrizent durchreitet und von diesem aus noch in derselben Nacht (aber schon kurz vor dem Morgengrauen) seinen Ritt bis zu Condwiramurs fortsetzt.

Neben der Größe des Territoriums von Terre de Salvæsche, seiner Begrenzung und der Lokalisierung von Sigunes und Trevrizents Aufenthaltsorten innerhalb dieses Territoriums ist für die Geographie um Munsalvæsche schließlich noch die Frage nach ihrer Verbindung zur Umwelt relevant. Hier berichtet etwa Trevrizent Parzival im IX. Buch, dass er auf seinen früheren Minnedienstfahrten immer von Munsalvæsche aus nach Carcobra/**Karchobra geritten sei, wo der Plimizoel im Bistum Barbigœl zum See werde** (V. 497,6–10). Das deckt sich so weit mit Wolframs Schilderung im XVI. Buch, als Feirefiz dort mit Repanse de Schoye von Munsalvæsche aus ebenfalls Richtung Carcobra/Karchobra reitet. Für die beiden geht es dann jedoch, unter Geleit des ansässigen Burggrafen, weiter durch den Wald Læprisin und durch eine Wolfram vorgeblich unbekannte Anzahl an Ländern bis nach Joflanze (V. 821,1–30). Die Dauer der Reise von Feirefiz und Repanse bleibt hierbei – gezielt – im Unklaren.

Abgesehen von der Lokalisierung der Klause Trevrizents, bei der, je nach Lesart von V. 799,14, eine Inkonsistenz in der Darstellung vorliegen könnte,

aber nicht notwendig vorliegen muss, lässt sich resümieren, dass Wolframs Geographie von Terre de Salvæsche über den Handlungsverlauf hinweg bemerkenswert stimmig ausfällt. Wie bei den Streckendistanzen zwischen Nantes, Graharz, Brobarz und Munsalvæsche bestätigen sich hier mehrfach erzählerische Darstellung, Figureangaben und Erzählerkommentare.

Ähnliches gilt nun auch für Terre Marveille, wobei Wolframs Descriptions in diesem Fall deutlich detailreicher ausfallen und ich nur auf einzelne Punkte Bezug nehmen kann. Stellvertretend verweise ich deshalb auf einige der in der Forschung bereits vorgenommenen Beschreibungen von Schastel Marveille und Terre Marveille (vgl. Rührmund 1850; Wynn 1961a, S. 36–39; Beck 1994, S. 167–173; Spiewok 1996, S. 144–146).

Im X. Buch erzählt Wolfram, dass Orgeluse und Gawan von Logroys aus zunächst *in einen grözen walt* (V. 534,12) und dann *in erbüwen lant* (V. 534,19) geritten kommen, von dem aus die Burg Schastel Marveille zu sehen ist, die an einem breiten, schnellen Fluss mit einer Anlegestelle liegt. Vor dieser Anlegestelle befindet sich eine große Wiese, auf der bereits viele Kämpfe bestritten wurden (V. 534,11–535,7), und so kämpft auch Gawan auf dieser Wiese direkt gegen Lischoy's Gwelljus, während Orgeluse ihm entwischt, indem sie sich über den Fluss setzen lässt (V. 536,9–543,29).

Im weiteren Verlauf der Handlung wird dann mehrfach wieder auf diese geographischen Details Bezug genommen. So erwähnt etwa der Fährmann Plippalinot Gawans Kampf gegen Lischoy's auf jener Wiese und ergänzt, dass sie und auch der Wald davor zum Reich Clinchors gehören (V. 548,3–5). Wenn Artus später auf Gawans Einladung hin nach Joflanze reist, kommt er ebenfalls aus der Richtung von Logroys (V. 661,6–14) und gelangt von dort bis auf die große Wiese vor der Anlegestelle (V. 662,26–663,8). Dass Schastel Marveille von dem Fluss sowie auch von der Wiese aus in Sichtweite liegt, bestätigt sich darin, dass die Burg auch vom Haus Plippalinots aus zu sehen ist (V. 553,1–12) sowie dass von der Burg aus beobachtet werden kann, wie Gawan und Orgeluse den Fluss überqueren (V. 623,1).

Zum Gebiet von Terre Marveile gehört auch der in einem (dem genannten?) großen Wald (V. 735,5–8; 737,7–9) liegende Kampfplatz Parzivals und Feirefiz', denn ihre dortige Auseinandersetzung ist, wie laut Wolfram dem Artushof durch einen Boten aus Schastel Marveile berichtet wird (V. 755,16–29), in der Zaubersäule zu sehen, die alles im Umkreis von sechs Meilen um die Burg herum abbildet. Der Bote ist denn auch entsprechend schnell, sogar noch vor Parzival und Feirefiz (V. 754,29f.), in Joflanze, wie auch schon Gawan mit seinem Gefolge innerhalb kurzer Zeit – in nicht mehr als wenigen Stunden – von Schastel Marveile aus Joflanze erreicht (vgl. dazu S. 92f.). Aber auch Parzival und Feirefiz sind von ihrem Kampfplatz aus offenbar relativ zeitnah dort (vgl. dazu S. 93f.), wodurch sich in erzählerischer Darstellung bestätigt, was Parzival gegenüber Feirefiz angibt, nämlich die Nähe des Kampfplatzes zu Artus' Lager in Joflanze: *›Artūs der Bertenoys / Lît hie bî mit werder diet, / von den ich mich hiute schiet [...].‹* (V. 753,30–754,2). Feirefiz seinerseits verweist auf die Nähe des Kampfplatzes zum *nîht ze verre* (V. 753,3) entfernten Hafen,⁵² in dem er mit seinem dort auf ihn wartenden Gefolge angelegt hat (V. 753,2–11). Den Hafen hatte Wolfram zuvor ebenfalls bereits erwähnt (V. 736,25–27), und so führt dann auch, in konsistentem Wiederaufgriff, Feirefiz' Rückreise mit Repanse de Schoye später im XVI. Buch von Munsalvæsche aus durch den Wald Læprisin über Joflanze schließlich wieder zu jenem Hafen zurück (V. 821,1–822,14).

Ich beschließe hier meine punktuelle Beschreibung und komme zu einem Fazit: Wie ich meine, lässt sich an den angeführten Textstellen beobachten, dass Wolfram für die beschriebenen Bereiche nicht nur eine beeindruckend kohärente Geographie entwirft, sondern sie darüber hinaus auch immer wieder bewusst und gezielt reflektiert und thematisiert. Er tut dies sowohl in Bezug auf die Anbindung bestimmter Ereignisse an bestimmte Örtlichkeiten als auch auf die räumliche Anordnung einzelner Punkte insbesondere innerhalb von Terre de Salvæsche und Terre Marveile wie schließlich –

und dies auch und gerade schon für Nantes, Graharz, Brobarz und Munsalvæsche – auf die Distanzen, die die betreffenden Örtlichkeiten voneinander trennen, und die Zeit, die von den Figuren für die Überwindung dieser Distanzen benötigt wird. Für die Herstellung der Kohärenz der Geographie und ihrer Reflexion und Thematisierung lässt Wolfram – zum Teil über weite Strecken der Handlung verstreut – erzählerische Darstellung, Erzählerkommentare und Figurenrede zusammenarbeiten und sich gegenseitig bestätigen und ergänzen.⁵³ Wolfram erzählt Geographie demnach ähnlich, wie er nach Dieter Kartschokes eingangs zitierten Beobachtungen auch Zeit erzählt: Er erzählt nicht nur von der Geographie, sondern er erzählt sie auch; er schafft Geographie nicht nur durch die Handlung, sondern er macht sie auch sichtbar. Dabei nutzt Wolfram dann aber doch auch noch und wieder »Bewegung, Ritt und Reise« (Kartschoke 2000, S. 488), um Zeit zu erzählen, er tut dies jedoch auf eine äußerst reflektierte und gezielte Weise und macht die von ihm dargestellte und thematisierte **Geographie so nutzbar für sein Erzählkonzept der ›Parzival‹-Chronologie**. Zeit und Geographie sind denn ja auch schon allein dadurch miteinander verbunden, dass räumliche Distanzen in den seltensten Fällen über Strecken-, sondern zumeist über Zeitangaben definiert werden (vgl. dazu Brinker-von der Heyde 2005, S. 207f.) und Wolfram Lücken, die er gezielt in seine Chronologie um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen einbaut, auch an geographische Gegebenheiten knüpft. Deshalb meine ich, dass Wolfram die Lösung für die von ihm verschleierte raum-zeitlichen Distanzen in ähnlicher Manier versteckt in seinem Text hinterlegt, wie er es mit jenen Zeitangaben tut, die für die Berechnung des Pfingstsonntags notwendig sind, und dazu herausfordert, die einzelnen Bruchstücke zu dieser Lösung zusammenzusetzen – wenngleich dies über eine im Mittelalter vorherrschende Hörrezeption kaum leistbar ist. Andererseits waren die mittelalterlichen Rezipientinnen und Rezipienten wesentlich geübt darin, sich allein über Gehörtes Geographien zu merken und sich geographisch zu orientieren als

wir, die wir uns heutzutage auf abgedruckte Karten und Navigationsgeräte verlassen können.

Das Vorhaben, raum-zeitliche Lücken aus anderweitigen Geographiebruchstücken zu rekonstruieren, setzt nun aber auch voraus, dass Aspekte, die Wolfram nur an einer Textstelle zur Darstellung der jeweiligen Geographie benennt, auf andere Textstellen übertragbar sind, auch wenn Wolfram auf das zuvor oder nachträglich Genannte dort nicht Bezug nimmt. Es geht dabei unter anderem um das, was Étienne Souriau für den Film den **>diegetischen Raum< im Gegensatz zu dem >leinwandlichen Raum< nennt**. So ist der leinwandliche Raum im Film alles das, was die Zuschauerinnen und Zuschauer tatsächlich sehen, während der diegetische Raum das kennzeichnet, was die Autorin oder der Autor voraussetzt und impliziert und was die Zuschauerinnen und Zuschauer über kognitive Operationen ergänzen (vgl. Souriau 1997, S. 143f. u. ö.).⁵⁴ **Auf den >Parzival< als durch Hören oder Lesen rezipierte Erzählung übertragen** bedeutet das: Wenn Wolfram an bestimmten Stellen der Handlung gezielt raum-zeitliche Gegebenheiten und Distanzen verschweigt – sei es durch schlichtes Stillschweigen, durch unklare oder relative Angaben oder, und dies insbesondere, durch vorgegebene Unwissenheit –, die er an anderer Stelle erzählt, dann kann und soll man als Rezipient(in) die bewusst erzeugten Lücken durch das früher oder später Erzählte kognitiv auffüllen.⁵⁵ Das ist sicher nicht an allen Stellen der Handlung gleich möglich und gleich intendiert, bei der von Wolfram über raum-zeitliche Lücken offenbar gezielt verschleierte Datierung des Berufungs- und Erlösungsgeschehens ist dies aber, so meine These, der Fall.

Davon ausgehend möchte ich im Folgenden zeigen, dass die Wolfram vorgeblich unbekanntes Reisedistanzen zwischen Joflanze und Munsalvæsche sowie **zwischen Pelrapeire und dem Plimizœl aus anderen Textteilen** rekonstruiert werden können und sich darüber ein Weg eröffnet, sowohl die Datierung der Erlösung des Anfortas, mit der zugleich Parzivals Herrschaftsübernahme assoziiert ist, als auch die Datierung des Erscheinens der Gralinschrift näher zu bestimmen.

3. Die Erlösung des Anfortas am Pfingstmontag. Zur Rekonstruktion der Distanz zwischen Joflanze und Munsalvæsche aus den Büchern V, VI und X–XV

Wolfram bedient sich im XV. und XVI. Buch des ›Parzival‹ zweier Mechanismen, um die terminliche Fixierung der zentralen Ereignisse des Berufungs- und Erlösungsgeschehens – des Erscheinens der Gralinschrift auf Munsalvæsche, der öffentlichen Verkündung der Berufung durch Cundrie in Joflanze und der Erlösung des Anfortas und der mit ihr verbundenen Herrschaftsübernahme Parzivals auf Munsalvæsche – zu verdunkeln: einer fehlenden Benennung konkreter Zeitangaben und einer explizit vorgegebenen Unwissenheit bezüglich der raum-zeitlichen Gegebenheiten. So gibt er an den betreffenden Textstellen schlicht nicht an, an welchem Tag das Epitaph am Gral erscheint, wie lange Cundrie dann von Munsalvæsche nach Joflanze unterwegs ist, an welchem Tag sie dort Parzivals (sowie auch Condwiramurs' und Loherangrins) Berufung verkündet und an welchem Tag Parzival dann auf Munsalvæsche eintrifft, Anfortas erlöst und seine Herrschaft antritt. Während Wolfram Cundries Reiseweg von Munsalvæsche nach Joflanze dabei gar nicht näher thematisiert, spricht er Parzivals, Cundries und Feirefiz' Weg von Joflanze nach Munsalvæsche gezielt an, erklärt dann aber, die raum-zeitliche Distanz zwischen den beiden Orten nicht zu kennen: *mir ist niht für wâr gesagt, / wie verr dâ zwischen wære* (V. 792,14f.). Auch bei Feirefiz' späterer Rückreise von Munsalvæsche nach Joflanze gibt er an, über die Distanz keine Auskunft geben können: *ine weiz wie manec lant er reit / unz ze Jôflanze ûf den anger breit* (V. 821,29f.).

Es folgen daraus vier primäre (raum-)zeitliche Unbekannte für das Berufungs- und Erlösungsgeschehen: 1. Wann erscheint auf Munsalvæsche das Epitaph am Gral, über das Gott der Gralgesellschaft Parzivals Berufung mitteilt? 2. Wann findet die öffentliche Verkündung der Berufung durch Cundrie in Joflanze statt? 3. Wann finden die Erlösung des Anfortas und

Parzivals Herrschaftsübernahme auf Munsalvæsche statt? 4. Wie groß ist die Distanz zwischen Joflanze und Munsalvæsche bzw. wie viel Zeit wird für die Überwindung dieser Distanz mindestens benötigt?

Dem Text zu entnehmen ist, dass Cundrie, Parzival und Feirefiz direkt nach der Verkündung von Joflanze aus nach Munsalvæsche aufbrechen und die Erlösung unmittelbar nach ihrer Ankunft auf Munsalvæsche vollzogen wird.⁵⁶ Mit großer Wahrscheinlichkeit zu vermuten ist darüber hinaus, dass die drei angesichts der Dringlichkeit, mit der die Erlösung erwartet wird – Cundrie ermahnt Parzival bei der Verkündung der Berufung noch einmal zur Eile (V. 783,30) –, auf direktem Weg und ohne Säumnis nach Munsalvæsche reiten; Cundrie, die Parzival und Feirefiz den Weg weist, ist denn auch entsprechend ortskundig. Daher erscheint die Annahme begründet, dass zwischen dem Tag der Verkündung und dem Tag der Erlösung nicht mehr als die Mindestreisezeit vergeht, die Joflanze und Munsalvæsche trennt. Der Zeitraum, der zwischen dem Erscheinen der Gralinschrift auf Munsalvæsche und der öffentlichen Verkündung in Joflanze liegt, lässt sich dagegen nicht so einfach auf die Mindestreisezeit zwischen Joflanze und Munsalvæsche festlegen. Dies zum einen nicht, weil wir im Text weder etwas Näheres darüber erfahren, ob Cundrie sofort nach dem Erscheinen des Epitaphs nach Joflanze aufbricht (obwohl das in Anbetracht der Dringlichkeit ebenfalls zu erwarten wäre) noch ob sie Kenntnis über Parzivals Aufenthaltsort hat und auf direktem Weg nach Joflanze reiten kann oder aber Parzival erst noch suchen muss. Zum anderen ist, wie in Kapitel 4 näher ausgeführt wird, für den Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift neben dem Reiseweg Cundries von Munsalvæsche nach Joflanze noch ein weiterer Faktor relevant: Parzivals und Condwiramurs' Wiedervereinigung, die die Informierung von Condwiramurs in Pelrapeire **und ihre pünktliche Anreise zum Plimizœl voraussetzt. Daraus folgt, dass** der Zeitraum, der zwischen dem Erscheinen der Gralinschrift auf Munsalvæsche und der öffentlichen Verkündung in Joflanze vergeht, nicht notwendig genauso groß sein muss wie der Zeitraum zwischen der öffentlichen

Verkündung in Joflanze und der Erlösung auf Munsalvæsche, obwohl die jeweiligen Ereignisse durch dieselbe geographische Distanz getrennt werden.

Hätte man also Kenntnis über den Tag der Verkündung und die Mindestreisezeit zwischen Joflanze und Munsalvæsche, ließe sich daraus der Tag der Erlösung bestimmen, über den Erlösungstag und die entsprechende Mindestreisezeit könnte man zum Tag der Verkündung zurückrechnen und aus dem Tag der Verkündung und dem Tag der Erlösung ergäbe sich die Mindestreisezeit. Über den Tag der Verkündung und die Mindestreisezeit zwischen Joflanze und Munsalvæsche ließe sich ohne den Einbezug weiterer Faktoren für die Gralinschrift dagegen erst einmal nur ein spätester Erscheinungstermin ableiten.

In der Forschung hat es unterschiedliche Versuche gegeben, sich der Bestimmung des einen oder des anderen Termins und der Reisedistanz zwischen Joflanze und Munsalvæsche zu nähern. Ich führe hier einige exemplarisch an.

So hat etwa schon F. W. Rührmund 1848 im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Chronologie im ›Parzival‹ verschiedene Überlegungen zur Datierung des Erscheinens der Gralinschrift, der Verkündung in Joflanze und der Erlösung auf Munsalvæsche sowie zu der Reisedistanz zwischen Joflanze und Munsalvæsche angestellt.

In der ersten von ihm durchgespielten Geschehensvariante rechnet Rührmund damit, dass das Epitaph zu Parzivals Berufung bereits am Karfreitag auf Munsalvæsche am Gral erscheint und die Verkündung der Berufung in Joflanze seinem Nachvollzug der Chronologie gemäß am vierten Tag der Pfingstwoche stattfindet, sodass sich daraus ein Zeitraum von 54 Tagen bzw. sieben Wochen und fünf Tagen ergibt, der dann zwischen dem Erscheinen des Epitaphs auf Munsalvæsche und der Verkündung in Joflanze verginge (vgl. Rührmund 1848, S. 472f.). Rührmund merkt jedoch auch an, dass dieser Zeitraum nicht zwingend der Distanz zwischen Munsalvæsche und Joflanze geschuldet sein müsse, sondern ebenso damit zu erklären sein könnte, dass Cundrie Parzival erst noch

suchen muss (vgl. ebd.). Dies umso mehr, da schon Rühmund sieht, was ich für meine Argumentation im Weiteren aufgreifen möchte, dass sich nämlich aus früheren Stellen der Handlung eine Reiseroute für die Distanz zwischen Munsalvæsche und Joflanze rekonstruieren lässt, die von **Munsalvæsche zum Plimizœl, vom Plimizœl nach Schastel Marveile und von Schastel Marveile nach Joflanze** verläuft und für deren einzelne Reiseabschnitte dem Text einzelne Reisezeiten zu entnehmen sind, die sich zu einer Gesamtreisezeit addieren lassen (vgl. ebd., S. 473). Rühmund kommt hier auf zwei bis drei Tage, in denen Cundrie im Prinzip von Munsalvæsche aus in Joflanze sein könnte, und erwägt davon ausgehend dann auch, ob die Gralinschrift vielleicht erst im Kontext der Wiederaufnahme Parzivals in die Tafelrunde nach dem Kampf gegen Gawan erscheint (vgl. ebd.).

Für Parzivals, Cundries und Feirefiz' Ritt von Joflanze nach Munsalvæsche setzt Rühmund dann allerdings ganze 16 Wochen und sechs Tage an (vgl. ebd., S. 474). Als Ausgangspunkt für diese Berechnung dient ihm Parzival nach der Erlösung von Anfortas gegenüber Trevrizent getätigte Aussage *›ich wil si sehen, diech nie gesach / inre fünf jâren‹* (V. 799,2f.), dass er also seine schmerzlich vermisste Frau Condwiramurs wiedersehen wolle, die er innerhalb der vergangenen fünf Jahre nicht gesehen habe. Rühmund nimmt Parzival hier beim Wort und versteht die Angabe so, dass von Parzivals Aufbruch von Condwiramurs bis zu dieser Aussage nach der Erlösung auf den Tag genau fünf Jahre vergangen seien. Da nach seinen Beobachtungen von Parzivals Abreise aus Pelrapeire bis zur Verkündung der Berufung in Joflanze viereinhalb Jahre, neun Wochen und ein Tag verstreichen, müssen Parzival, Cundrie und Feirefiz dann laut Rühmund 16 Wochen und sechs Tage von Joflanze nach Munsalvæsche unterwegs sein, wenn die Erlösung präzise fünf Jahre nach Parzivals Abreise stattfinden soll. Dass er dabei zur Erklärung der deutlichen Abweichung von der Mindestreisezeit annehmen muss, dass die drei trotz der von der Gralge-

sellschaft sehnsüchtig erwarteten Erlösung eher gemächlich nach Munsalvæsche reiten und gar noch eine längere Strecke dorthin wählen, lässt Rühmund nicht an seiner Berechnung zweifeln (vgl. ebd.).

Dieter Lohr folgt in seiner Analyse in wesentlichen Punkten Rühmund – allerdings ohne dies immer ausreichend nachzuweisen – und setzt ebenfalls auf der Basis der Aussage Parzivals in V. 799,2f. für Parzivals, Cundries und Feirefiz' Reise von Joflanze nach Munsalvæsche einen Zeitraum von 16 Wochen und sechs Tagen an (vgl. Lohr 1999, S. 47 und S. 240, Anm. 11). Dabei sei die Distanz eigentlich, so Lohr, in nur 54 Tagen zu überwinden (vgl. ebd., S. 242, Anm. 29), was er wohl aus Rühmunds Überlegungen für den Fall, dass die Gralinschrift schon am Karfreitag erscheint und die Verkündung in Joflanze am vierten Tag der Pfingstwoche stattfindet, übernimmt. Dass daraus folgen würde, dass Parzival sich trotz seiner anderenorts außergewöhnlich schnellen Reisegeschwindigkeit⁵⁷ und unter der ortskundigen Führung durch Cundrie gerade hier, wo es um die lange erwartete Erlösung des Anfortas geht, ausnehmend viel Zeit ließe, erkennt Lohr zwar selbst, nimmt dies aber als gegeben hin (vgl. ebd.).

Während Ernst Martin in seinem immer noch grundlegenden **Kommentar zum ›Parzival‹ eine aus Parzivals Aussage in V. 799,2f. abgeleitete Reisezeit von 16 Wochen und sechs Tagen von Joflanze nach Munsalvæsche als eine »sehr lange, aber immerhin nicht unmögliche Zeit«** (Martin 1903, S. 354 zu V. 460,22) betrachtet, positioniert sich Michaela Schmitz in ihrem **2012 erschienenen Kommentar zum Schluss des ›Parzival‹** deutlicher gegen diesen großen Zeitraum. Ihrer Ansicht nach sei es »nicht anzunehmen, dass die Reise zur Gralburg in Begleitung der ortskundigen Gralbotin beinahe vier Monate gedauert haben könnte, wie es der Fall sein müsste, verlief man sich auf Parzivals Zeitangabe« (Schmitz 2012, S. 104 zu V. 799,3). Ich meine, dass man Schmitz hier angesichts der Dringlichkeit, mit der die Erlösung erwartet wird, und der Eile, zu der Cundrie Parzival bei der Verkündung deshalb eigens noch einmal ermahnt (V. 783,30),

sowie des Umstands, dass Cundrie als Reiseführerin ortskundig ist, zuzustimmen hat.⁵⁸ So ist dann wohl mit Eberhard Nellmann (2015, S. 778 zu V. 799,3), Hermann J. Weigand (1938, S. 944)⁵⁹ und Michaela Schmitz (2012, S. 102–104 zu V. 799,3) damit zu rechnen, dass es sich bei Parzivals Aussage, er habe Condwiramurs innerhalb eines Zeitraums von fünf Jahren nicht gesehen (V. 799,2f.), nur um eine ungefähre Angabe handelt.⁶⁰ Korrekterweise wird man von einem kürzeren Zeitraum, nämlich Weigands Berechnungen zufolge (vgl. Weigand 1938, S. 944), denen auch Schmitz (2012, S. 102–104 zu V. 799,3) folgt, von etwa vier Jahren und acht Monaten auszugehen haben, die zwischen Parzivals Aufbruch von Pelrapeire und dem Erlösungstag, bzw. der Wiederbegegnung mit Condwiramurs am folgenden Morgen, vergehen. Die auf Parzivals Aussage basierenden Berechnungen Rührmunds und Lohrs, dass die Reise von Joflanze nach Munsalvæsche 16 Wochen und sechs Tage einnehmen soll, wonach der Erlösungstag entsprechend weit nach dem Pfingstfest zu situieren wäre, sind folglich als äußerst unwahrscheinlich einzustufen.

Wie viel Zeit Weigand stattdessen für den Weg von Joflanze nach Munsalvæsche und welchen Tag er davon ausgehend für die Erlösung des Anfortas ansetzt, erklärt er nicht eindeutig; die Reisezeit, die er im Kopf hat, kann indes wenige Tage nicht überschreiten, wenn von ihr nicht sein Postulat tangiert werden soll, dass zwischen Parzivals Auszug von Pelrapeire und seiner Wiedervereinigung mit Condwiramurs vier Jahre und acht Monate liegen. Expliziter ist Weigand dagegen in der Frage nach dem Tag der Verkündung der Berufung in Joflanze: Sie finde zu Pfingsten statt, wie er anhand der Zeitangaben Trevrizents (V. 460,22), Ginovers (V. 646,14) und Gramoflanz' (V. 610,21) halb errechnet, halb schätzt (vgl. Weigand 1938, S. 943f.).⁶¹

Schmitz errechnet ebenfalls den Pfingstsonntag als Tag der Verkündung der Berufung in Joflanze (vgl. Schmitz 2012, S. 102–104 zu V. 799,3), legt sich aber bezüglich der Zeit, die Parzival, Cundrie und Feirefiz im Anschluss daran von Joflanze nach Munsalvæsche benötigen, nicht eindeutig fest. Sie

erwägt, dass die Erlösung möglicherweise am Pfingstmontag stattfinden könnte, ohne aber der Theorie weiter nachzugehen und Belege für sie zu suchen (vgl. ebd., S. 103, Anm. 138 zu V. 799,3). Mit dieser Überlegung schließt sie sich Kurt Ruh an, der auf der Grundlage der Zeitangaben Trevrizents, Ginovers und Gramoflanz' sowie der Abzählbarkeit der übrigen Tage postuliert, »daß Parzival an Pfingsten zum zweiten Mal zur Gralburg gekommen ist« (Ruh 1980, S. 136). Mir scheint allerdings, dass Ruh sich hier auf den Pfingstsonntag und nicht, wie Schmitz meint, auf den Pfingstmontag bezieht. Für welchen Tag Ruh dann die Verkündung der Berufung in Joflanze ansetzt, klärt er nicht.

Ich folge im Hinblick auf diese Frage Harald Haferland und seinen Vorgängern und gehe bei meinen weiteren Überlegungen davon aus, dass Cundrie Parzivals Berufung am Pfingstsonntag öffentlich bekannt gibt, ohne diesen Termin selbst noch einmal am Text nachzurechnen – dafür sei insbesondere auf die eingangs bereits angeführten Aufsätze Haferlands verwiesen (vgl. Haferland 2020, S. 580–602, aber auch schon Haferland 1994a, hier vor allem S. 263–270 und S. 301). Von dem Pfingstsonntag als Fixpunkt aus möchte ich mich nun im Weiteren der Frage nach dem Tag der Erlösung über die von Wolfram an gegebener Stelle verunklarte Reisezeit zwischen Joflanze und Munsalvæsche nähern. Dabei greife ich die aus den Büchern V, VI und X–XV **zu rekonstruierende Route ›Munsalvæsche – Plimizoel – Schastel Marveille – Joflanze‹ auf, die schon Rührmund gesehen hat und die auch in umgekehrter Richtung als Route ›Joflanze – Schastel Marveille – Plimizoel – Munsalvæsche‹ anwendbar ist. Anders als Rührmund**, der für diese Route eine Reisezeit von zwei bis drei Tagen annimmt, werde ich dafür argumentieren, dass die Strecke innerhalb eines Tages und weniger Stunden, zumindest aber, bei Einbezug mehr oder weniger langer Rastphasen bzw. einer Nachtruhe, innerhalb von etwa eineinhalb Tagen zurückzulegen ist. Ich verwende dabei als Zeiteinheiten nicht den Maßstab eines Tagesritts, sondern spreche von einem Tag im Sinne von 24 Stunden sowie von einem halben Tag im Sinne von zwölf Stunden. Das erscheint mir für

mein Vorhaben deshalb praktikabler, weil ich auch mit kürzeren Zeitabständen wie wenigen Stunden operieren werde, mich bei meinen Berechnungen außerdem an verschiedenen explizit oder implizit genannten Tageszeiten orientiere und auf diese Weise leichter der zumindest mögliche Umstand einbezogen werden kann, dass die Figuren, wenn es wie bei der dringend erwarteten Erlösung des Anfortas eilt, innerhalb eines Tages gegebenenfalls auch länger und weiter reiten könnten, als es für das durchschnittliche Maß eines Tagesritts üblich ist. Wie sich zeigen wird, lässt sich über diesen Zugriff die von Michaela Schmitz angestellte, aber nicht weiter nachverfolgte Erwägung untermauern, den Pfingstmontag als den Tag der Erlösung des Anfortas anzusetzen, der dann zugleich auch der Tag der Herrschaftsübernahme Parzivals ist.

Die Distanz zwischen Munsalvæsche und dem Plimizoel als erste Etappe der Reiseroute ›Munsalvæsche – Plimizoel – Schastel Marveile – Joflanze‹ legt Parzival schon einmal in Buch V zurück. Dort wacht er *umbe den mitten morgen* (V. 245,28) nach dem Frageversäumnis auf Munsalvæsche auf und verlässt dann sogleich an diesem Morgen – es liegt noch Tau (V. 247,8–12) – die menschenleere Burg. Bereits wenig später (V. 250,13–16) an demselben Morgen – es liegt noch immer Tau (V. 249,13) – trifft Parzival zum zweiten Mal auf Sigune. Ihr gegenüber gibt er an, dass die Burg, von der er erst *in kurzer wile* (V. 250,16) aufgebrochen sei, *ein mile oder mër* (V. 250,13) entfernt liege.

Wohl am Nachmittag dieses Tages – es ist inzwischen heiß (V. 256,5f.) – trifft Parzival auf Jeschute und Orilus und es kommt zum Kampf. Den obigen Ausführungen zur Lokalisierung von Trevrizents Klause zufolge (vgl. S. 74–76) deutet einiges darauf hin, dass Parzival sich hier bereits am äußeren Rand des Territoriums von Terre de Salvæsche und damit in naher **Umgebung zum Plimizoel aufhält. So sind denn Parzival, Orilus und Jeschute** nach Parzivals Sieg von jenem Kampfplatz aus anscheinend in kürzester Zeit für Parzivals Schwur auf Jeschutes Unschuld in der Klause des Einsiedlers (V. 268,25–30) und genauso schnell sind Orilus und

Jeschute dann offenbar von der Klause aus in ihrem Lager (V. 271,23–30), von dem aus Artus' **Lager am Plimizœl laut den Angaben eines Ritters nur** eine Meile entfernt ist (V. 273,2–11). Diese Figurenangabe geht damit zusammen, dass das Paar sich noch Zeit für eine ausführliche Versöhnung nehmen (V. 272,1–273,30) und trotzdem noch am Abend desselben Tages **bei Artus am Plimizœl eintreffen kann** (V. 274,19–275,1; Nachtruhe dann in V. 279,27–30). Und auch Parzival ist an diesem Abend ganz in der Nähe: **Er übernachtet in dem Wald, der den Plimizœl umgibt** (V. 281,10–282,5), und reitet am Morgen nur noch ein kleines Stück bis zu der Stelle, an der die Blutstropfenszene stattfindet (V. 282,4–22). Von dort aus führt ihn dann Gawan in Artus' Lager (V. 303,6–305,12).⁶²

Parzival reitet also *umbe den mitten morgen* (V. 245,28), d. h. am Vormittag, von Munsalvæsche fort und ist schon am Nachmittag mit Orilus **und Jeschute nicht mehr weit vom Plimizœl entfernt, der somit** – gemessen an Parzivals Reitgeschwindigkeit – von Munsalvæsche aus innerhalb einiger Stunden erreichbar ist. Unter Maßgabe des Zeitraums vom Vormittag bis zum Nachmittag rechne ich hier für die Distanz zwischen Munsalvæsche und dem Plimizœl mit etwa sechs Reitstunden.⁶³

Für die Ermittlung der Reisedistanz **zwischen dem Plimizœl und Schastel Marveile, die den zweiten Abschnitt der Reiseroute ›Munsalvæsche – Plimizœl – Schastel Marveile – Joflanze‹ bildet, ist eine Aussage** Cundries heranzuziehen, die sie nach der öffentlichen Anklage Parzivals vor dem Artushof am Plimizœl tätigt. **So klagt Cundrie dort nicht nur** Parzival an, sondern sie erwähnt auch die gefangenen Königinnen sowie die *âventiuren* auf Schastel Marveile und fragt, ob es denn unter den Anwesenden keinen Ritter gebe, der sich diesen *âventiuren* um der *ère* und der Minne willen zu stellen bereit sei (V. 318,13–22). Sie selbst jedenfalls, und dies ist die bedeutsame Angabe, wolle noch am Abend desselben Tages auf Schastel Marveile sein, wie beschwerlich die Reise dorthin auch sein möge: *›al hab ich der reise pîn, / ich wil doch hînte drûffe sîn‹* (V. 318,23f.). Cundrie rechnet demnach damit, dass Schastel Marveile vom Plimizœl aus

noch an demselben Tag erreichbar ist.⁶⁴ Dass man ihrer Ortskundigkeit und ihrer Einschätzung der Reisezeit hier vertrauen kann, indiziert eine spätere Aussage Arnives gegenüber Gawan. Denn die berichtet im XI. Buch ihrem Enkel, dass Cundrie sie oft auf Schastel Marveile besuche, um sie in Heilverfahren zu unterrichten (V. 579,23–580,1). Cundrie legt die Strecke zwischen Munsalvæsche und Schastel Marveile demnach häufig zurück und wird sie deshalb gut kennen. Die Häufigkeit ihrer Besuche bekräftigt darüber hinaus die Annahme, dass die Entfernung zwischen den beiden Burgen nicht allzu groß ist. Das folgert an gegebener Stelle denn auch der sich auf Schastel Marveile befindende Gawan: *dô Gâwân hête vernomn / Munsalvæsche nennen, / do begunder freude erkennen: / er wânde er wær dâ nâhe bî* (V. 580,2–5). Vor dem Hintergrund, dass Cundrie häufig von Munsalvæsche nach Schastel Marveile und zurück reist und Joflanze, wie gleich noch zu sehen sein wird, nahe Schastel Marveile liegt, erscheinen Erwägungen wie die Rührmunds, Lohrs und Martins, dass die Reisedistanz zwischen Munsalvæsche und Joflanze mehrere Wochen betragen könnte, doch recht abwegig.

Die Angabe Cundries zur Distanz zwischen dem Plimizœl und Schastel Marveile ist indes nicht allein Wolfram zuzuschreiben, denn er lehnt sie offenbar schon an die entsprechende Stelle des ›Perceval‹ an, wo das hässliche Fräulein im Kontext der Anklage zum König sagt:

›**Rois, je m’an vois, ne vos enuit;**
 Qu’il me covient encore anuit
 Mon ostel prandre loing de ci.
 Ne sai se vos avez oï
 Del Chastel Orgueilleus parler;
 Mes anuit m’i covient aler.‹
 (›Perceval‹, V. 4685–4690)

›**König, ich ziehe weiter, es verdrieße euch nicht,**
 denn ich muß noch heute abend
 mein Quartier weit von hier einnehmen.
 Ich weiß nicht, ob ihr von der ›Stolzen

**Burg: habt reden hören;
noch heute abend muß ich dort hingehen.**⁶⁵

Dass auch Chrétiens hässliches Fräulein vom Ort der Anklage aus noch am Abend desselben Tages auf Chastel Orguelleus sein will, bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei Wolfram hier lediglich um eine schlichte Übernahme ohne weitere Signifikanz handelt. Mir scheint vielmehr das Gegenteil der Fall zu sein, da über diese Aussage bei Wolfram die eine für die Aufklärung der von ihm verunklarten Distanz zwischen Joflanze und Munsalvæsche relevante raum-zeitliche Verbindung zwischen Terre de Salvæsche und Terre Marveile, bzw. zwischen den Burgen Munsalvæsche und Schastel Marveile, hergestellt wird – **nämlich über den Plimizœl als Zwischenstation**. Der Umstand, dass Wolfram nicht erzählt, ob und wie Cundrie tatsächlich noch an diesem Tag nach Schastel Marveile reitet, er innerhalb des Handlungsverlaufs also nicht mit dieser Aussage weiterarbeitet, indiziert meines Erachtens umso mehr, sie als gezielt gesetzte Information zu verstehen, die auf ein Geographiebruchstück verweist, das man mit anderen Bruchstücken zusammensetzen hat, um die von Wolfram an der Oberfläche verschleierte Distanz zu entschlüsseln.

Cundries Auftritt am Plimizœl findet offenbar am späten Vormittag oder gegen Mittag statt, denn wenn Parzival nach der sich am Morgen (V. 282,4–22) ereignenden Blutstropfenszene mit Gawan am Artushof eintrifft, hat Artus gerade die Messe gehört (V. 307,13). Es wird dann gegessen (V. 309,30) und Cundrie erscheint, noch während alle bei Tisch sitzen (V. 312,2 und V. 326,9). Wenn sie dann kurz darauf ihre oben zitierte Aussage macht, noch am Abend dieses Tages auf Schastel Marveile sein zu wollen, müsste die **Burg demzufolge vom Plimizœl aus innerhalb des Zeitraums vom späten Vormittag bzw. Mittag bis zum (gegebenenfalls auch späten) Abend erreichbar sein**. Ich rechne hier mit maximal zwölf Stunden, eher weniger.

Der dritte und letzte Abschnitt der Reiseroute ›Munsalvæsche – Plimizœl – Schastel Marveile – Joflanze‹, **die Distanz zwischen Schastel Marveile**

und Joflanze, ist der Darstellung und den Angaben der Bücher X–XV zu entnehmen. Hier finden sich mehrere Hinweise darauf, dass Joflanze in der Nähe von Schastel Marveille lokalisiert und von hier aus innerhalb kurzer Zeit erreichbar ist.⁶⁶

Dies zeigt sich etwa bei Artus' Einzug nach Joflanze von der Wiese am Sabins und bei Gawans Einzug nach Joflanze von Schastel Marveille aus (vgl. so auch Wynn 1961a, S. 37; Spiewok 1996, S. 145): Wenn der Artushof bei seiner Anreise zu Gawans und Gramoflanz' Zweikampf nach Joflanze von Logroys aus (V. 661,6–14) bis auf die große Wiese an der Anlegestelle am Sabins gelangt (V. 662,26f.), veranlasst Gawan – da Artus wohl einen Tag früher als erwartet erscheint –, dem Artushof die Überfahrt über den Sabins zu versperren (V. 663,9–14), woraufhin Artus auf jener Wiese sein Lager bezieht. *des morgens fruuo* (V. 667,4) am nächsten Tag bricht Artus dann mit seinem Hof nach Joflanze auf, und auch Gawan beauftragt seinen Marschall, sich nach Joflanze zu begeben, um dort ihr Lager herzurichten (V. 667,9–26). So brechen Gawans Leute ebenfalls auf und werden von Plippalnot über den Sabins gesetzt (V. 667,27–668,8). Wenn dann Gawans Lager in Joflanze aufgebaut wird, ist Artus bereits dort (V. 668,18–22) und es wird kommuniziert, dass auch Gawan noch *bī dem tage* (V. 668,27) eintreffen soll. Der zieht dann schließlich auch mit seinem Gefolge nach Joflanze ein (V. 668,30–670,9). Es kommt dort noch zur Wiedervereinigung der Familie Gawans (V. 672,8–21) und zu einer Vereinbarung über die Freilassung der Ritter des Artushofs, die durch Orgeluses Heer vor Logroys gefangen genommen wurden (V. 673,2–674,21), bevor zu Abend gegessen wird und die Nachtruhe folgt (V. 676,3–10). Das bedeutet: Innerhalb des hier dargestellten Zeitraums von morgens bis abends (im Sinne von zwölf Stunden) können nacheinander drei Gruppen von der nahe Schastel Marveille gelegenen Wiese⁶⁷ am Sabins (Artushof) bzw. von Schastel Marveille aus (erst Gawans Marschall mit einigen Leuten, dann Gawan selbst mit seinem Gefolge) nach Joflanze reisen. Dabei ist schließlich auch

noch Zeit für das Herrichten beider Lager, für eine Familienzusammenführung und Friedensvermittlungen. Die Entfernung zwischen Schastel Marveile und Joflanze dürfte an dieser Darstellung gemessen nur einen Bruchteil des erzählten Zwölf-Stunden-Zeitraums ausmachen, wobei die genaue Stundenzahl hier insofern schwer zu bestimmen ist, als sich nicht sicher abschätzen lässt, wie viel Zeit die Wegstrecke erfordert und wie viel Zeit das Herrichten der Lager und die anderen noch stattfindenden Verhandlungen in Anspruch nehmen.

Eine nähere Eingrenzung der Distanz zwischen Schastel Marveile und Joflanze lässt sich auch über Parzivals Kampf gegen Feirefiz vornehmen. Hier reitet Parzival bei Tagesanbruch (V. 733,29f.) von Joflanze aus über eine Lichtung in der Wildnis auf einen großen Wald zu, wo er auf Feirefiz trifft (V. 735,5–8). Parzival selbst gibt nach Beendigung des Kampfs gegenüber Feirefiz an, dass Artus' Lager in Joflanze nicht weit von ihrem Kampfplatz entfernt sei (V. 753,30–754,4). Zugleich ist nun auch Schastel Marveile nicht weit von diesem Platz entfernt, wie dem Bericht eines Boten zu entnehmen ist, der von Schastel Marveile nach Joflanze reitet und den Artushof darüber informiert, dass der Kampf zwischen Parzival und Feirefiz in der Zaubersäule zu sehen gewesen sei (V. 755,16–29). Und diese Säule zeigt, wie Arnive (V. 592,1–13) und Gawan (V. 759,19–26) erklären, alles, was im Umkreis von sechs Meilen um Schastel Marveile herum geschieht. Entsprechend muss der Kampfplatz innerhalb dieses Bereichs liegen, und dann kann auch Joflanze nicht mehr weit sein. Der Bote muss die Strecke zwischen Schastel Marveile und Joflanze schließlich auch selbst zurücklegen und kommt noch vor Parzival und Feirefiz in Joflanze an (V. 754,29f.; Ankunft des Boten: V. 755,16f.; Parzivals und Feirefiz' Ankunft: V. 755,30). Es muss wohl (später) Nachmittag sein, wenn Parzival und Feirefiz in Joflanze erscheinen, denn kurz darauf lässt Gawan das Abendessen herrichten, was jedoch früher als gewöhnlich ist (V. 760,7–10). Der Bote scheint kurz zuvor angekommen zu sein, also wohl ebenfalls am (späteren) Nachmittag. Es wird nun allerdings im Text nicht deutlich, wann er von

Schastel Marveile aus aufgebrochen ist. Länger als vom Morgen/Vormittag, als Parzival und Feirefiz zu kämpfen begonnen haben, bis zum Nachmittag kann er aber zumindest nicht von Schastel Marveile nach Joflanze unterwegs gewesen sein, also ebenfalls nur wenige Stunden. Ich rechne wiederum großzügig und setze maximal sechs Stunden an, plädiere aber – auch unter Berücksichtigung des im Vergleich zu Terre de Salvæsche kleineren Territoriums von Terre Marveile – eher für weniger Zeit.

Ich resümiere die Reisezeiten für die einzelnen Routenabschnitte: **Gemessen an Parzivals Geschwindigkeit im V. Buch wäre der Abschnitt ›Munsalvæsche – Plimizœl‹ innerhalb von etwa sechs** Reitstunden zu bewältigen. Der Aussage Cundries im Kontext der Anklage Parzivals im VI. Buch **zufolge erfordert der Abschnitt ›Plimizœl – Schastel Marveile‹ wohl maximal zwölf** Stunden und den verschiedenen Hinweisen der Bücher X–XV gemäß hätte man für **den Abschnitt ›Schastel Marveile – Joflanze‹ mit höchstens sechs** Stunden zu rechnen. Addiert man nun die Reisezeiten **dieser Streckenabschnitte, ergibt sich für die Gesamtroute ›Munsalvæsche – Plimizœl – Schastel Marveile – Joflanze‹ eine Reisezeit von etwa** einem Tag (im Sinne von 24 Stunden). Zu diesem Tag sind dann gegebenenfalls noch einige Stunden Rastzeit, maximal aber noch zwölf Stunden Nachtruhe hinzuzufügen, sodass man auf einen Tag und wenige Stunden bis maximal ein-einhalb Tage Reisezeit kommt, in der die Distanz zwischen Munsalvæsche und Joflanze über diese Route zu bewältigen wäre. Das gilt entsprechend **auch für die sich in umgekehrter Richtung ergebende Route ›Joflanze – Schastel Marveile – Plimizœl – Munsalvæsche‹, über die Cundrie, Parzival und Feirefiz von der öffentlichen Verkündung der Berufung in Joflanze zur Erlösung des Anfortas auf Munsalvæsche gelangen können.**

Da ich hier – im Gegensatz zu Rührmund und Lohr – mit einer besonderen Eile der drei rechne, gehe ich davon aus, dass sie nur das Nötigste an Rastzeit in Anspruch nehmen und daher die Distanz in einem Tag und einigen Stunden zurücklegen können. Dies zumindest, wenn man Parzivals Reitgeschwindigkeit, die er im V. Buch **von Munsalvæsche zum Plimizœl**

erkennen lässt, auch für seine beiden Begleiter voraussetzen kann. Angesichts der von Wolfram und Condwiramurs herausgestellten außerordentlichen Geschwindigkeit Parzivals auf den Strecken zwischen Nantes, Graharz, Brobarz und Munsalvæsche (vgl. S. 68–72) scheint dies zunächst nicht unbedingt selbstverständlich. Bei Parzivals Ritt von Munsalvæsche **zum Plimizœl ist jedoch signifikanterweise gerade keine Rede mehr von** dieser besonderen Geschwindigkeit. So ist hiermit vielleicht impliziert, dass Parzival sich auf dieser Strecke in einem Maße fortbewegt, mit dem auch andere mithalten können, und so die von ihm in Buch V vorgegebene **Zeit für die Distanz zwischen Munsalvæsche und dem Plimizœl auch für** Feirefiz und Cundrie angesetzt werden kann. Darüber hinaus ist Feirefiz denn ja auch schon im Kampf der erste, der sich Parzival ebenbürtig zeigt, insofern kann man ihm vielleicht auch eine annähernd ebenbürtige Reitfähigkeit zutrauen. Wie es in dieser Sache um Cundrie steht, ist schwerer abzuschätzen, als Gralbotin ist sie aber sicher eine geübte Reiterin (vgl. dazu etwa V. 779,1f.).

Unter dieser Voraussetzung könnten Cundrie, Parzival und Feirefiz **dennach über die Route »Joflanze – Schastel Marveile – Plimizœl – Munsalvæsche«** innerhalb eines Tages und weniger Stunden (maximal innerhalb von eineinhalb Tagen) von Joflanze aus auf Munsalvæsche sein. Das nun führt zum Pfingstmontag als möglichen Tag der Erlösung des Anfortas. Denn wenn die drei, wie beobachtet, direkt nach der am (späten) Vormittag oder Mittag des Pfingstsonntags erfolgenden Verkündung der Berufung von Joflanze aus aufbrechen und dann über die angegebene Route unter Berücksichtigung einer angemessenen Rastzeit oder gar einer ausführlichen Nachtruhe einen Tag und wenige Stunden bis maximal eineinhalb Tage unterwegs sind, wäre ihre Ankunft auf Munsalvæsche für den (späten) Nachmittag oder Abend des Pfingstmontags zu erwarten. Und auf ihre Ankunft folgt, das ist am Text nachzuverfolgen (vgl. Anm. 56), unmittelbar die lang ersehnte Erlösung des Anfortas, an die sich wiederum die offizielle

Einsetzung Parzivals in die Herrschaft durch seine Wahl zum König anschließt (V. 796,17–27). Damit überein ginge schließlich auch, dass es dann Nacht ist, wenn Parzival sich nach der Erlösung und der Königswahl zur **Wiederbegegnung mit Condwiramurs zum Plimizœl begibt (V. 799,14)**, und er dort ankommt, *do ez tagt* (V. 799,16).⁶⁸

Es ist gewiss nicht grundsätzlich auszuschließen, dass es nicht doch noch einen anderen, einen noch direkteren Weg zwischen Joflanze und Munsalvæsche gibt und die Erlösung schon früher am Pfingstmontag oder gar noch am Pfingstsonntag stattfindet. Ein solcher Weg ist im Text aber, soweit ich sehe, nicht erkennbar und so kann man sich erst einmal nur an die Route halten, die sich anhand der im Text verstreuten Hinweise und Darstellungen rekonstruieren lässt. Zumindest über diese Route müsste Munsalvæsche von Joflanze aus ja aber erreichbar und so eine Erlösung am Pfingstmontag im Prinzip möglich sein – sofern Wolfram den Termin an die von ihm verschleierte Reisedistanz bindet. Da er vielfach mit im Text weit auseinanderliegenden, aber aufeinander bezogenen Textstellen arbeitet, um hintergründig zu erhellen, was er vordergründig verschleiert, und dies auch bei der Chronologie um den Pfingstsonntag als Tag der Verkündigung tut, spricht meines Erachtens vieles für die Annahme, dass Wolfram bei der **Geographie des ›Parzival‹ ebenso verfährt und die Reiseroute, die sich aus den einzelnen Bruchstücken des Textes zusammensetzen lässt, auch diejenige ist, die Wolfram intendiert.**

Diese Art und Weise, Geographie zu erzählen und sie für die Chronologie nutzbar zu machen, wird nun noch einmal virulent, wenn es um die Frage geht, wann das Epitaph zu Parzivals Berufung am Gral erscheint. Denn auch diesen Zeitpunkt verschleierte Wolfram an der Oberfläche und operiert dabei auch hier mit den raum-zeitlichen Gegebenheiten.

4. Wann erscheint die Gralinschrift zu Parzivals Berufung? Oder: Wie lange benötigt Condwiramurs von Pelrapeire zum Plimizœl?

»Die Wiederaufnahme in die Huld findet im Erzählen einfach statt, sie wird schlicht gesetzt: das Schwert zerbricht, auf Munsalvaesche wird – im selben Moment, so kann man es sich am schönsten zurechtdenken, obwohl es so nicht gesagt wird – die Inschrift auf dem Gral gelesen« (Fuchs-Jolie 2007, S. 445).

So lautet das Ergebnis Stephan Fuchs-Jolies, der sich in dem zitierten Aufsatz mit der Frage beschäftigt, ob und wie Parzivals letztendlich doch noch erfolgende Berufung zur Gralherrschaft durch seine vorausgehenden Handlungen legitimiert ist. Dass diese Frage gerade damit in Zusammenhang steht, dass Wolfram den genauen Zeitpunkt, zu dem Gott die Inschrift zu Parzivals Berufung am Gral erscheinen lässt, nicht explizit benennt, soll in Kapitel 6 gezeigt werden. Allerdings, und dafür möchte ich in diesem Kapitel argumentieren, lässt sich auch dieser vordergründig verschleierte Termin näherungsweise konkretisieren, wenn man die dafür relevanten Reisezeiten aus anderen Textbruchstücken rekonstruiert und für die Terminierung zum Maßstab nimmt.

Ausgangspunkt für die dazu notwendigen Berechnungen ist hier erneut der Zeitpunkt, zu dem Cundrie in Joflanze die Berufung Parzivals öffentlich verkündet, also gemäß den Ausführungen von Haferland 2020, S. 580–602, der Pfingstsonntag, und zwar, wie der unmittelbaren Szenendarstellung zu entnehmen ist, der späte Vormittag bzw. der Mittag des Pfingstsonntags (vgl. Anm. 56). Da die Inschrift am Gral auf Munsalvæsche erscheint, muss ihr Erscheinen mindestens um den Zeitraum früher als die Verkündung erfolgen, den Cundries Ritt von Munsalvæsche nach Joflanze erfordert. Erneut ist also die raum-zeitliche Distanz zwischen Munsalvæsche und Joflanze von Bedeutung, die Wolfram nicht zu kennen vorgibt. Sollte nun aber meine in Kapitel 3 ausgeführte These zutreffen, dass sich diese

von Wolfram verschleierte Reisedistanz aus einzelnen Handlungsbruchstücken zusammenfügen lässt, dann böte dies auch einen am Text belegbaren Anhaltspunkt dafür, den Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift näher einzugrenzen. Und genau darüber scheint sich tatsächlich die von Fuchs-Jolie nur spekulativ formulierte Überlegung bestärken zu lassen, mit einem simultanen Gnadentag zu rechnen und den Zeitpunkt der Berufung durch das Epitaph parallel zu dem – ebenfalls durch den Eingriff Gottes bewirkten – Zerschneiden des Schwerts Parzivals im Kampf gegen Feirefiz anzusetzen. Denn rechnet man vom Sonntag(-vor-)mittag der öffentlichen Verkündung aus die im vorangegangenen Kapitel ermittelte Mindestreisezeit von etwa einem Tag und wenigen Stunden⁶⁹ zurück, die Cundrie von Munsalvæsche nach Joflanze zurücklegen muss, erhält man den (frühen) Samstagmorgen als Zeitpunkt, zu dem die Inschrift am Gral erscheinen müsste. Und das ist gerade der Zeitpunkt, zu dem sich auch der Kampf zwischen Parzival und Feirefiz ereignet.⁷⁰

Nun ist allerdings Cundries Ritt von Munsalvæsche nach Joflanze nicht der einzige Faktor, der den Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift tangiert. Vielmehr verkompliziert Wolfram die Sachlage hier noch einmal, indem er für Parzival und Condwiramurs eine Wiedervereinigung am **Plimizœl arrangiert, zu der Condwiramurs zeitgerecht aus Pelrapeire anreisen** muss.

Dem Text zu entnehmen ist, dass diese Wiedervereinigung am frühen Morgen nach dem Tag der Erlösung stattfindet, Condwiramurs aber schon spätestens am späten Nachmittag oder Abend des Erlösungstags – vielleicht sogar parallel zum Zeitpunkt der Erlösung – **am Plimizœl ankommt**. Denn Parzival wird nach der Erlösung von Anfortas und der sich ihr anschließenden Königswahl von einem Templeisen darüber informiert, dass Condwiramurs mit ihrem Gefolge in jenem Wald in Terre de Salvæsche eingetroffen sei, in **dem einst nahe dem Plimizœl die Blutstropfenszene** stattfand (V. 797,4–15; vgl. auch V. 799,9–11). Er bricht daraufhin auf, um Condwiramurs dort wiederzutreffen, besucht auf dem Weg zu ihr jedoch

zunächst noch Trevrizent (V. 797,16–799,13). Von diesem aus reitet Parzival dann noch in der Nacht weiter zum Plimizœl, wo er schließlich ankommt, *do ez tagt* (V. 799,16; vgl. auch V. 799,28–800,1 und V. 801,29). Bei seinem Eintreffen findet er eine ganze Reihe von Zelten vor, in denen bereits übernachtet wurde (V. 799,16–30).⁷¹ Eignet sich meiner These entsprechend Anfortas' Erlösung am späten Nachmittag oder am Abend des Pfingstmontags, folgt daraus, dass Parzival und Condwiramurs sich am frühen Dienstagmorgen nach Pfingsten wiederbegegnen, Condwiramurs aber bereits spätestens am späten Nachmittag oder am Abend des Pfingstmontags am Plimizœl ankommen muss.

Den Zeitpunkt der Wiederbegegnung fixiert Wolfram also relativ zur Erlösung des Anfortas, für Condwiramurs' **Ankunft am Plimizœl ist der Abend des Erlösungstags** zumindest als spätester Zeitpunkt definiert. Das bedeutet nun aber, dass die Gralinschrift über die Berücksichtigung des Zeitraums, den Cundries Ritt von Munsalvæsche nach Joflanze erfordert, hinaus mindestens so früh erscheinen muss, dass auch Condwiramurs in Pelrapeire über die Berufung informiert werden und sie zusammen mit ihren beiden Kindern und ihrem Gefolge von Pelrapeire aus spätestens am **Abend des Pfingstmontags am Plimizœl eintreffen kann. Wie schon bei der Distanz zwischen Munsalvæsche und Joflanze** schweigt sich Wolfram nun aber ausgerechnet im Hinblick auf diese Variablen aus und bleibt mit Informationen betont vage: 1. Er gibt an, nicht zu wissen, wie lange Condwiramurs von Pelrapeire bis zum Plimizœl (d. h. in Richtung Munsalvæsches) unterwegs ist: *ine weiz wie mange raste / Condwîr âmûrs dô was geriten / gein Munsalvæsch mit freude siten* (V. 796,28–30).⁷² 2. Wir erfahren nicht, wann oder wie sie über die Berufung informiert wird, sondern nur, dass sie ê von ihr Kenntnis erhält: *Sie hete die wârheit ê vernomen: / solch botschaft was nâh ir komen, / daz wendec wære ir klagendiu nôt* (V. 797,1–3). Ungewiss bleibt hierbei, worauf man dieses ê zu beziehen hat.

So geht es mir im Folgenden um die Frage, ob auch diese von Wolfram bewusst verunklarten Variablen in ähnlicher Weise aus dem Übrigen des

Textes zu ermitteln sind wie die von ihm vordergründig verschleierte Reisedistanz zwischen Joflanze und Munsalvæsche und ob sich, sollte dies der Fall sein, dadurch Klarheit über den Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift gewinnen und gegebenenfalls die These eines simultanen Gnadenakts am Samstagmorgen noch weiter erhärten lässt. Und in der Tat scheint auch für diese Variablen eine Rekonstruktion über die Reisezeiten Parzivals möglich, wobei hier allerdings noch weitere Zusatzannahmen erforderlich sind.

Ich beginne mit der Reisedistanz zwischen Pelrapeire und dem Plimizœl, die Condwiramurs im XVI. Buch für die Wiedervereinigung zurücklegen muss. Parzival absolviert diese Distanz schon in den Büchern IV und V und gelangt dort, wie bereits gesehen, innerhalb eines Zeitraums von morgens bis abends, d. h. innerhalb von etwa zwölf Stunden, von Pelrapeire zunächst nach Munsalvæsche, wo er dann die Nacht über, also wiederum etwa zwölf Stunden, verweilt, bis er am darauffolgenden Morgen von der **Gralburg aus aufbricht und sich etwa sechs Stunden später am Plimizœl** befindet (vgl. zum Ritt von Pelrapeire in Brobarz nach Munsalvæsche schon S. 70–72 **und zum Ritt von Munsalvæsche bis zum Plimizœl S. 88f.**). Diese insgesamt 30 Stunden entsprechen jedoch nicht notwendig der **Direktdistanz zwischen Pelrapeire und dem Plimizœl, denn die ist abhängig davon, in welcher relativen Lage sich der Plimizœl zu Pelrapeire und zu Munsalvæsche befindet. Nur in dem Fall, dass der Plimizœl im Vergleich zu Pelrapeire auf der gegenüberliegenden Seite von Munsalvæsche verlaufen und der Weg von Pelrapeire zum Plimizœl damit an der Gralburg vorbeiführen sollte, wären die in Buch IV und V erzählten 30 Stunden als die Direktdistanz zwischen Pelrapeire und dem Plimizœl anzusetzen.** Der Umstand, dass Condwiramurs für die Wiedervereinigung nicht direkt nach Munsalvæsche reitet, sondern zunächst nur bis an jenen Ort der ehemaligen Blutstropfenszene gelangt und dort von Parzival abgeholt wird, **spricht indes eher dafür, dass der Plimizœl Terre de Salvæsche von der**

Gralburg aus betrachtet auf der Seite begrenzt, in deren Richtung auch Pelrapeire liegt.⁷³

Wenn letzteres zutrifft, bedeutet das, dass Parzival bereits im IV. und V. **Buch auf seinem Weg von Pelrapeire nach Munsalvæshe den Plimizœl** überqueren muss, ohne dass Wolfram dies an gegebener Stelle erwähnt. Parzivals Fortritt von Munsalvæshe am Tag nach dem Frageversäumnis wäre dann entsprechend als ein – mehr oder weniger direkter – Rückweg **zu verstehen, der ihn zum bereits am Vortag passierten Plimizœl zurückführt.**⁷⁴

So ergäbe sich dann aber die Distanz zwischen Pelrapeire und dem **Plimizœl nicht aus der Route ›Pelrapeire – Munsalvæshe – Plimizœl‹**, wie sie im IV. und V. Buch erzählerisch benannt wird, also nicht aus der Addition von zwölf Stunden (Pelrapeire – Munsalvæshe), noch einmal zwölf Stunden (Nachruhe) und sechs Stunden (Munsalvæshe – **Plimizœl**), **sondern man hätte sich den Plimizœl bereits als eine nicht benannte Zwischenstation auf der Zwölf-Stunden-Strecke von Pelrapeire nach Munsalvæshe im Sinne der Route ›Pelrapeire – Plimizœl – Munsalvæshe‹** vorzustellen. Ist das der Fall, hätte man im Weiteren zu klären, an welcher Stelle dieser Zwölf-Stunden-**Strecke der Plimizœl zu verorten ist. Das lässt sich jedoch nur sehr vage bestimmen**, da die von mir im vorangegangenen **Kapitel aus Parzivals Ritt von Munsalvæshe zum Plimizœl für diesen Streckenabschnitt** abgeleiteten sechs Reitstunden wohl nicht unmittelbar auf Parzivals Weg von Pelrapeire nach Munsalvæshe übertragbar sind. Das sind sie deshalb nicht, weil man allem Anschein nach damit zu rechnen **hat, dass Parzival auf dem Weg von Pelrapeire (über den Plimizœl) nach Munsalvæshe schneller unterwegs ist als auf dem Weg von Munsalvæshe zum Plimizœl, er sich auf dem Hin- und auf dem Rückweg also mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten fortbewegt.** Denn: Auf dem Hinweg nach Munsalvæshe übernimmt Parzivals Pferd die Führung, und so legt Parzival hier ohne sein weiteres Zutun nicht nur gezielt, sondern, wie Wolfram

eigens betont, auch in kürzester Zeit die große Distanz bis nach Munsalvæsche zurück (V. 224,19–30) – die drei Wegstrecken, für die Wolfram die Kürze der Reisezeit in Relation zu der Größe der Distanz und damit die besondere Geschwindigkeit Parzivals hervorhebt, sind denn auch alle mehr oder weniger nachdrücklich durch die Führung durch Parzivals Pferd gekennzeichnet.⁷⁵ Wenn Parzival aber am Morgen nach dem Frageversäumnis Munsalvæsche verlässt und innerhalb der geschätzten sechs Stunden bis **zum Plimizœl reitet, ist von keiner solchen Führung die Rede**. Es ist daher zu vermuten, dass Parzival hier nicht in derselben Weise gezielt und schnell reitet wie unter der Führung durch sein Pferd – von einer besonderen Geschwindigkeit erwähnt Wolfram an dieser Stelle denn auch nichts mehr. So muss man wohl davon ausgehen, dass Parzival auf dem geführten **Hinweg von Pelrapeire über den Plimizœl nach Munsalvæsche für die Distanz zwischen dem Plimizœl und Munsalvæsche weniger als die sechs Stunden benötigt**, die sich dann aus seinem Rückweg von Munsalvæsche **zum Plimizœl erschließen lassen. Wie viel weniger, lässt sich allerdings wiederum nicht sicher beantworten**, entsprechend kann man hier erneut nur mit einem groben Schätzwert operieren. So ließe sich für die Streckenabschnitte der Zwölf-Stunden-Route ›Pelrapeire – Plimizœl – Munsalvæsche‹ auf dem **Hinweg vielleicht näherungsweise von einem Verhältnis von zwei Dritteln zu einem Drittel ausgehen**, sodass der Abschnitt ›Pelrapeire – Plimizœl‹ **ungefähr acht und der Abschnitt ›Plimizœl – Munsalvæsche‹ ungefähr vier Stunden ausmache**.⁷⁶ Auf der Basis dieser Überlegungen gäbe Parzival damit im IV. und V. Buch für die von Condwiramurs für die Wiedervereinigung zu überwindende Distanz zwischen Pelrapeire **und dem Plimizœl eine Reisezeit von etwa acht Stunden vor**.

Ich komme zu dem zweiten von Wolfram mystifizierten Faktor, der die Wiedervereinigung Parzivals und Condwiramurs' und damit auch den Zeitpunkt des Erscheinens der Galinschrift tangiert: die Frage, wann und wie Condwiramurs in Pelrapeire über die Berufung informiert wird. Wolfram hält sich diesbezüglich gezielt bedeckt und erklärt lediglich: *Si hete die*

*wârheit ê vernomen: / solch botschaft was nâh ir komen, / daz wende
wære ir klagendiu nôt* (V. 797,1–3). Zu klären wäre hier demnach, worauf dieses *ê* zu beziehen ist und auf welchem Weg die Botschaft zu Condwiramurs gelangt. Beides wird nirgendwo im Text präzisiert, im Hinblick auf den zweiten Aspekt erscheint aber die Annahme am plausibelsten, dass Condwiramurs ähnlich wie Parzival durch einen Boten aus Munsalvæsche über die Berufung in Kenntnis gesetzt wird, der nach dem Erscheinen der Gralinschrift zu ihr nach Pelrapeire reitet. Sollte das zutreffen, ergibt sich daraus der Einfluss dieses Faktors auf den Zeitpunkt des Erscheinens der Inschrift. Denn zu der von Condwiramurs benötigten Reisezeit für den Weg **von Pelrapeire zum Plimizœl wäre nun noch die Reisezeit hinzuzurechnen**, die der Weg dieses Boten von Munsalvæsche nach Pelrapeire erfordert. Unter dieser Voraussetzung muss das Epitaph folglich mindestens so früh am Gral zu lesen sein, dass der Zeitraum, der dann noch bis zu Condwiramurs' **Ankunft am Plimizœl vergeht**, beide Reisewege ermöglicht. Gesetzt den Fall, dass die Gralinschrift meiner Annahme entsprechend parallel zum Zerschneiden des Schwerts im Feirefiz-Kampf am Samstagmorgen erscheint und Condwiramurs spätestens am Abend des Pfingstmontags am **Plimizœl eintrifft**, ergäbe sich daraus ein Zeitraum von bis zu 60 Stunden.

Wenn Parzival nun, wie gerade erarbeitet, in Buch IV und V für die von **Condwiramurs zurückzulegende Strecke ›Pelrapeire – Plimizœl‹ grob geschätzt** etwa acht Stunden vorgibt und für die von einem etwaigen Boten **zurückzulegende Strecke ›Munsalvæsche – Pelrapeire‹ etwa zwölf** Stunden, wären – an Parzivals Geschwindigkeit gemessen – für beide Reisewege zusammen ungefähr 20 Stunden anzusetzen. Der Zeitraum von etwa 60 Stunden, der im Fall eines Erscheinens des Gralmitaphs am Samstagmorgen bis zu Condwiramurs' **spätester Ankunft am Plimizœl am Abend** des Pfingstmontags zur Verfügung stünde, würde demnach die für beide Reisewege zusammen erforderliche Zeit bis zu dreifach abdecken.

Dieser Zeitpuffer wirkt nur auf den ersten Blick allzu großzügig. Näher betrachtet erscheint er vielmehr äußerst präzise sowohl auf die Bedürfnisse

von Condwiramurs als auch auf die eines Boten aus Munsalvæsche abgestimmt, da man noch zu berücksichtigen hat, dass Parzivals außerordentliche Geschwindigkeit kaum direkt auf sie übertragbar ist. Denn: Die **Rekonstruktion der Reisezeiten Parzivals für die Distanzen ›Pelrapeire – Plimizœl‹ und ›Munsalvæsche – Pelrapeire‹, die Condwiramurs und der von mir angenommene Bote überwinden müssen**, basiert ja auf Parzivals Ritt von Pelrapeire nach Munsalvæsche in Buch IV und V, für den Wolfram, unter Rückbezug auf die Ritte von Nantes nach Graharz und von Graharz nach Brobarz (Pelrapeire), Parzivals außerordentliche Geschwindigkeit betont. Und im Rahmen dieser Geschwindigkeit ist Parzival mehr als doppelt so schnell, wie es ein anderer sein könnte (vgl. V. 224,22–30 mit Rückbezug auf V. 189,21–26 und V. 161,17–20). Davon ausgehend stellt es sich doch als ausgesprochen passend heraus, wenn Condwiramurs und einem Boten nun auch mehr als doppelt so viel (nämlich bis zu dreimal so viel) Zeit für die entsprechenden Strecken zur Verfügung steht, wie Parzival in Buch IV und V für sie benötigt.

Die Beantwortung der noch ausstehenden Frage, worauf das *ê* in V. 797,1 zu beziehen ist, wenn es um den Zeitpunkt geht, zu dem Condwiramurs von der Berufung erfährt, hängt davon ab, ob der von mir angesetzte Bote früher in Pelrapeire ankommt als Cundrie in Joflanze, zeitgleich zu ihr oder aber später als sie. Das wiederum steht mit der Verteilung des Zeitpuffers in Verbindung, mit der Frage also, wie viel zusätzliche Zeit der Bote im Vergleich zu Parzival für seine Strecke gebraucht und wie viel zusätzliche Zeit Condwiramurs für ihre.

Wenn die Inschrift zur Berufung am Samstagmorgen am Gral erscheint und Cundrie am späteren Vormittag oder gegen Mittag des Pfingstsonntags in Joflanze eintrifft, dann bleiben ihr ein Tag und wenige Stunden, also vielleicht etwa 30 Stunden, für die Reise von Munsalvæsche nach Joflanze. Soll ein Bote, der Condwiramurs informiert, früher in Pelrapeire ankommen als Cundrie in Joflanze, hätte dieser Bote die Strecke zwischen Mun-

salvæsche und Pelrapeire demnach in weniger als 30 Stunden zurückzulegen. Da Parzival für diese Distanz zwölf Stunden vorlegt, bliebe dem Boten hier im Vergleich zu ihm mehr Zeit, er müsste jedoch mit weniger als 18 zusätzlichen Stunden auskommen. Sofern der Bote die Strecke im Rahmen dieses Zeitpuffers bewältigen kann, bezöge sich das *é* damit sowohl auf die öffentliche Verkündung der Berufung in Joflanze als auch auf den Tag der Erlösung des Anfortas und der damit verbundenen Herrschaftsübernahme Parzivals. Condwiramurs erführe in diesem Fall entsprechend sogar noch vor Parzival und der Öffentlichkeit von der Berufung.

Eine weitere Möglichkeit, und die erscheint mir als die zu präferierende Variante, bestünde darin, dass der Bote zu derselben Zeit in Pelrapeire eintrifft wie Cundrie in Joflanze und Condwiramurs und Parzival so zwar an unterschiedlichen Orten, aber doch gleichzeitig von der Berufung erfahren (vgl. so auch Schmitz 2012, S. 87 zu V. 797,1). Damit ergäbe sich eine weitere Simultaneität, die sich denn auch recht stimmig mit den Reisezeiten vereinbaren ließe. So würde der Bote, der Condwiramurs die Berufung verkündet, hier wie Cundrie etwa 30 Stunden benötigen, um nach dem Erscheinen der Galinschrift von Munsalvæsche aus seinen Zielort zu erreichen. Die 18 Stunden zusätzliche Zeit, die das gegenüber Parzivals Vorgabe von zwölf **Stunden für die Strecke ›Munsalvæsche – Pelrapeire‹ bedeutete, entsprächen nun wieder auffallend treffsicher einem Zeitpuffer, der dem Boten mehr als doppelt so viel Zeit einräumt, wie Parzivals Ritt in Buch IV und V für die Strecke erfordert, bei dem er sich mehr als doppelt so schnell wie jeder andere fortbewegt.**

Condwiramurs hätte dann für ihre Reise vom (Vor-)Mittag des Pfingstsonntags bis zum späten Nachmittag bzw. Abend des Pfingstmontags ihrerseits ebenfalls etwa 30 Stunden Zeit. Da Parzival die von ihr zu bewältigende Strecke ›Pelrapeire – Plimizœl‹ in **grob geschätzten acht Stunden** zurücklegt, erhielte sie damit etwa das Dreidreiviertelfache der von Parzival vorgegebenen Zeit. Ihr Zeitpuffer, der sich aus dem Vergleich mit Parzival ergibt, wäre nach dieser Variante demnach größer als der Zeitpuffer des

Boten. Und das wiederum stellt sich als überaus sinnvoll dar, wenn man bedenkt, dass Condwiramurs mit ihren beiden nicht einmal fünfjährigen Kindern, ihrem Gefolge sowie mit weiterem Gepäck (Zelte etc.) reist, während sich ein Bote, der sie über die Berufung unterrichtet, sehr wahrscheinlich allein und nur mit dem Nötigsten ausgerüstet nach Pelrapeire begeben und daher schneller als sie unterwegs sein wird. Wolframs Angabe, Condwiramurs habe schon *é* von der Berufung erfahren, hätte man nach dieser Variante folglich auf den Tag der Erlösung des Anfortas und die mit ihr verbundene Herrschaftsübernahme Parzivals zu beziehen, nicht aber auf den Zeitpunkt der öffentlichen Verkündung in Joflanze.

Dieser Bezug des *é* gilt auch, falls der Bote doch noch länger benötigen und später in Pelrapeire erscheinen sollte als Cundrie in Joflanze. Condwiramurs erführe dann entsprechend erst nach Parzival und der Öffentlichkeit von der Berufung, sie müsste aber immer noch so frühzeitig vor der Erlösung des Anfortas und der offiziellen Einsetzung Parzivals in die **Herrschaft informiert werden, dass sie noch zeitgerecht zum Plimizœl anreisen kann.**⁷⁷

Ich resümiere: Die von Stephan Fuchs-Jolie nur spekulativ formulierte Überlegung, dass die Inschrift zu Parzivals Berufung parallel zum Zerbrechen seines Schwerts im Kampf gegen Feirefiz am Gral erscheint, ließe sich auf der Grundlage der hier angestellten Beobachtungen und der erörterten Voraussetzungen zur Rekonstruier- und Übertragbarkeit der raumzeitlichen Gegebenheiten aus anderen Textteilen sowohl mit der Reisezeit vereinbaren, die Cundrie für die öffentliche Verkündung von Munsalvæsche nach Joflanze benötigt, als auch mit der Zeit, die für die Informierung von Condwiramurs in Pelrapeire durch einen Boten aus Munsalvæsche und ihre **Anreise zum Plimizœl zum Zweck ihrer Wiedervereinigung** mit Parzival erforderlich ist.

So deutet meines Erachtens einiges darauf hin, tatsächlich von einem simultanen Gnadenakt auszugehen, bei dem Gott Parzivals Leidens- und Bewährungsweg ein Ende bereitet, indem er ihn mit dem Zerbrechenlassen

des Schwerts vor einer weiteren Versündigung durch einen Verwandtenmord bewahrt und ihn zeitgleich über das Epitaph am Gral zur Gralherrschaft beruft. Darüber hinaus legen die dargestellten Bedingungen für die Reisezeit eines etwaigen Boten, der Condwiramurs über die Berufung unterrichtet, und die Reisezeit, die Condwiramurs zusammen mit ihren Kindern und ihrem **Gefolge zum Plimizœl benötigt, auch die Annahme** nahe, dass Condwiramurs in Pelrapeire zeitgleich zu Parzival in Joflanze von der Berufung erfährt, also auch hier Simultanität vorliegt.

Schließlich ließe sich auch noch eine dritte Simultanität mit den explizit und implizit erzählten Zeitverhältnissen vereinbaren: die zeitliche Parallelität von Condwiramurs' **Ankunft am Plimizœl und Anfortas'** Erlösung auf Munsalvæsche. So wird, wie gesehen, im Text deutlich, dass Parzival die Nachricht über die Ankunft seiner **Frau am Plimizœl erreicht, nachdem er** Anfortas erlöst hat und über die Königswahl in die Herrschaft eingesetzt worden ist. Noch in der folgenden Nacht reitet er dann mit einem **Zwischenstopp bei Trevrizent zu Condwiramurs zum Plimizœl und trifft dort bei** Tagesanbruch ein. Wenn nun die Erlösung von Anfortas am späten Nachmittag oder am frühen Abend des Pfingstmontags stattfindet und Parzival am späten Abend bzw. bei Anbruch der Nacht von Condwiramurs' Ankunft erfährt, dann ließe sich der dazwischenliegende Zeitraum mit dem Umstand zur Deckung bringen, dass die Nachricht über Condwiramurs' Ankunft erst noch ihren Weg vom Plimizœl nach Munsalvæsche nehmen muss – und das wohl wiederum durch einen Boten. Ein ortskundiger Templeise dürfte hier auf der Grundlage der Reisezeiten Parzivals etwa zwischen vier und sechs Stunden unterwegs sein.⁷⁸ Entsprechend wäre es denkbar, dass Condwiramurs zeitgleich zu Anfortas' Erlösung am späten Nachmittag oder am frühen Abend des Pfingstmontags am Plimizœl eintrifft, sich daraufhin ein Bote nach Munsalvæsche begibt und Parzival dort am späten Abend bzw. bei Anbruch der Nacht über Condwiramurs' Ankunft informiert, woraufhin der dann für die Wiederbegegnung zu seiner nächtlichen Reise zum Plimizœl aufbricht.

Letztgültig absichern lassen sich meine Überlegungen gewiss nicht. Wie oben bereits angesprochen, spielt Rührmund 1848, S. 472f., im Kontext seiner Überlegungen zur Reisedistanz zwischen Joflanze und Munsalväsche auch verschiedene Zeitpunkte für das Erscheinen der Gralinschrift durch. Dabei erwägt er den Karfreitag als einen möglichen Termin, formuliert aber selbst Zweifel an dieser Variante, da »Parzival an dem letzten charfreitage, wie er bei Trevrizent eintraf, noch keineswegs für gerechtfertigt und des gralkönigthums würdig gelten konnte [...]« (ebd., S. 473). Mir scheinen diese Bedenken berechtigt, auch wenn der Karfreitag gewiss für die Heilsgeschichte, an der Wolfram Parzivals Weg zur Gralherrschaft orientiert, ein Ereignis von besonderer Bedeutung ist. Schon die Abnahme der Sünden, die sicher Voraussetzung für die Berufung ist, findet aber erst später, am letzten Tag des Aufenthalts bei Trevrizent, statt und im Folgenden der Handlung hat Parzival offenbar noch zu demonstrieren, was er aus dem Gespräch mit Trevrizent mitnimmt bzw. ob er überhaupt etwas daraus mitnimmt. Eine Berufung durch die Gralinschrift schon am Karfreitag erschiene daher in der Tat verfrüht, wenngleich auch dies nicht gänzlich auszuschließen ist.

Alternativ zum Karfreitag schlägt Rührmund Parzivals Wiederaufnahme in die Tafelrunde nach seinem Kampf gegen Gawan als möglichen Auslöser für das Erscheinen der Gralinschrift vor (vgl. ebd.). Es ist aber doch fraglich, ob dieses Ereignis ausreichend Relevanz für die Gralherrschaft besitzt, um den Zeitpunkt zu definieren, zu dem Gott über Parzivals Berufung entscheidet und sie über das Epitaph mitteilt. Zwar wird für Parzival auch der Verlust von *êre* vor der Artusgesellschaft und der temporäre Ausschluss aus ihr verhandelt, sein eigentliches Versagen liegt aber in den Ansprüchen und Werten der Gralgesellschaft und ihrer Herrschaft. Entsprechend wird dann auch seine Bewährung in diesem Bereich zu suchen sein. In ähnlicher **Weise ist es ja auch schon im ›Iwein‹, den Wolfram inhaltlich und strukturell mehrfach zitiert, mit dem Quellenreich und der dortigen Herrschaft**

der Fall. Daher stellt sich mir Parzivals Reintegration in die Artusgesellschaft nicht unbedingt als der Kontext dar, in dem man Gottes Entscheidung, Parzival zur Gralherrschaft zu berufen, zu erwarten hat. Mit Sicherheit sagen lässt sich aber auch das nicht. Setzt man das Erscheinen der Gralinschrift (deutlich) früher als parallel zum Zerbrechen des Schwerts am Samstagmorgen an, gerät man auf der Basis der rekonstruierten Reisezeiten jedoch immer in Erklärungsnot dafür, warum Cundrie und ein etwaiger Bote, der Condwiramurs informiert, dann nach dem Erscheinen der Inschrift mit ihrem Aufbruch noch warten oder aber für ihre Reisen deutlich länger benötigen sollten, als es ihre Reisewege eigentlich erfordern. Für Cundrie ließe sich hier noch erwägen, dass sie Parzivals Aufenthaltsort möglicherweise gar nicht kennt, sie ihn deshalb erst suchen muss (was auch Rührmund ebd. überlegt) und ihn dann – dank einer Lenkung durch Gott – passenderweise ausgerechnet am Pfingstsonntag in Joflanze findet. Für einen Boten, der Condwiramurs über die Berufung in Kenntnis setzt, ergibt eine solche Theorie dagegen keinen Sinn, da sie sich offenbar in ihrem eigenen Land auf ihrem Herrschaftssitz aufhält. Hier wäre eine längere Reise nur denkbar, falls der Bote nicht ortskundig sein sollte und sich daher nach Pelrapeire durchfragen müsste. Eine andere Erklärung wäre, dass Gott über das Epitaph, dessen Wortlaut wir nicht erfahren, auch vorgibt, wann Condwiramurs und Parzival informiert werden sollen, und deshalb mit der Verkündung noch bis zu jenem Termin gewartet wird. In diesem Fall hätte man indes zu fragen, warum Gott das Epitaph dann überhaupt schon früher erscheinen lässt. Eine weitere Erklärung könnte schließlich noch darin liegen, dass die Gralgesellschaft selbst über den Verkündungstermin entscheidet oder ihn gar Cundrie und der weitere Bote allein auswählen. So viel Eigenständigkeit ist aber für die Gralgesellschaft unüblich, ganz abgesehen davon, dass die Erlösung des Anfortas dringlich erwartet wird und ein Aufschub seitens der Figuren deshalb unmotiviert wäre, zumal Wolfram die heilsgeschichtliche Anbindung, die mit dem Pfingsttermin assoziiert ist, innerweltlich gesehen doch wohl dem Willen Gottes

und nicht dem der Figuren zuschreibt. Umso mehr liegt es nahe, tatsächlich davon auszugehen, dass die Inschrift zeitgleich zum Zerbrechen des Schwerts am Samstagmorgen erscheint, Cundrie und der weitere Bote dann unmittelbar aufbrechen und ihre Reisewege von Wolfram präzise darauf abgestimmt sind, dass die Verkündung für Parzival, und gegebenenfalls auch für Condwiramurs, am Pfingstsonntag erfolgt und die Erlösung des Anfortas auf Munsalvæsche sowie Condwiramurs' Ankunft am Plimizœl am Pfingstmontag.

Was dann für Gott gerade in diesem Moment den Ausschlag dafür gibt, durch einen aktiven Eingriff Parzivals Leidens- und Bewährungsweg zu beenden und ihn zu berufen, bleibt unklar bzw. der Interpretation überlassen – und genau darauf kommt es Wolfram wohl auch an. Denn er verfolgt mit der gezielten Verschleierung der Chronologie um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen offenbar mehrere Ziele. Dazu mehr in Kapitel 6. Zuvor soll noch gefragt werden, wie sich diese Verschleierung narratologisch einordnen und zu Wolframs anderweitigem Umgang mit Informationen im ›Parzival‹ in Beziehung setzen lässt.

5. Unbestimmtheit, Leerstellen, analytisches Erzählen: Das Zurückhalten von Informationen als Erzählprinzip

Wolframs besondere Eigenart verschleierns Erzählens im ›Parzival‹ ist in der Forschung bereits mehrfach beobachtet worden. Im Zentrum der Untersuchungen steht dabei neben dem sprachlichen Ausdruck insbesondere die »Erzählform des Verschweigens und späteren Enthüllens« (Schröder 1978, S. 307) von Informationen, die Wolfram selbst im sog. ›Bogengleichnis‹ (V. 241,1–30; 805,14f.) sowie im Kontext des Kyot-Exkurses des IX. Buchs (V. 452,29–453,10) reflektiert und diskutiert.

Schon Gottfried von Straßburg hat – sofern man mit dem Gros der Forschung seine Polemisierung gegen *des hasen geselle* (›Tristan‹, V. 4636), gegen die *bickelwortel*] (ebd., V. 4639) und gegen die *vindære wilder*

mære (ebd., V. 4663) auf Wolfram beziehen darf – die dunkle Unverständlichkeit des Wolfram'schen Erzählens im ›Parzival‹ beobachtet und sie – in seinem Fall kritisch – mit der klaren Erzählweise eines Hartmann von Aue kontrastiert, dessen *wortelin* Gottfrieds Stilideal⁷⁹ entsprechend *lûter, reine* und *kristallin*[] seien (ebd., V. 4626f.; vgl. für den Literatur-exkurs insgesamt ebd., V. 4619–4688). Die *wilderære* (ebd., V. 4681) unter den Dichtern, zu denen dann auch Wolfram gehört, müssten hingegen, so Gottfried, ihren Erzählungen angesichts ihrer Unverständlichkeit die *tiutære* (ebd., V. 4682) gleich mit begeben (ebd., V. 4681–4688).

Und so ist denn auch in der Forschung – im Gegensatz zu Gottfried jedoch nicht unbedingt kritisch – im Hinblick auf die Sprache Wolframs von einem ›dunklen Stil‹ im Sinne der Definition Walter Haugs die Rede:⁸⁰

Mit dem Terminus ›dunkler Stil‹ wird in der Dichtungstheorie eine Darstellungsweise bezeichnet, bei der die sprachliche Äußerung sich verhüllender Redefiguren bedient, also uneigentlicher Ausdrucksformen wie der Metapher, der Allegorie oder des Paradoxons, der Ambiguität, der Übersteigerung usw. Man bricht damit das unmittelbare Verständnis dessen, was mitgeteilt wird, man erzeugt bewußt eine Dunkelheit, die erst durchdrungen werden muß, bevor man den Sinn zu erfassen vermag. (Haug 2003, S. 413)

Eine kryptische Dunkelheit, die den Verstand der Rezipientinnen und Rezipienten herausfordert, kennzeichnet indes nicht allein Wolframs sprachlichen Ausdruck, sondern auch die Narrativik im ›Parzival‹.⁸¹ Wolfram selbst weist schon in Prolog darauf hin, dass es nicht nur seine gleichnis-hafte Sprache sei, die sich dem Verständnis *tumbe[r] liute[]* (V. 1,16) *rehte alsam ein schellec hase* (V. 1,19) hakenschlagend entzieht (V. 1–19), sondern dies auch von den bevorstehenden Geschichten drohe, da auch sie Haken schlagen: *beidiu si vliehent unde jagent, / si entwichent unde kërent, / si lasternt unde ërent* (V. 2,10–12). Entsprechend, so Wolfram weiter, verlangen diese Geschichten eine *stiure* (V. 2,7) von den Rezipientinnen und Rezipienten,⁸² und *swer mit disen schanzen allen kan* (V. 2,13), nämlich derjenige, *der sich niht versitzet noch vergêt* (V. 2,15), der also

nicht zu träge, aber auch nicht vorschnell ist und nicht abschweift,⁸³ ja *an dem hât witze wol getân* (V. 2,14).

Das gilt nun auch und im Besonderen für Wolframs Umgang mit Wissen, **das im ›Parzival‹ nicht einfach verfügbar ist:**

Wissen wird in Wolframs Gralroman über Leerstellen, durch Verweise auf unverständige Rezipienten oder auf (un-)zuverlässige Quellen, durch die Vielfältigung der Erzählinstanzen, Motivdoppelungen und -responsionen, Vorausdeutungen und weitere Formen der narrativen Inszenierung im Spannungsfeld von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit gehalten. (Baisch 2014, S. 210)

In diesem Spiel mit Wissen und Informationen ist das temporäre Zurückhalten und spätere Enthüllen von Informationen das bestimmende Erzählprinzip eines sowohl analytischen als auch retardierenden Erzählens: Analytisches Erzählen ist charakterisiert durch »in der Vorzeithandlung situierte Geheimnisse [...], die schrittweise in der Linearität der Handlung aufgedeckt werden« (Ernst 1999, S. 173).⁸⁴ »[r]etardierendes Erzählen hält [...] Informationen solange zurück, bis eine Gipfelsituation ihrer bedarf« (Haferland 1994b, S. 23).⁸⁵ Wolfram erläutert und reflektiert dieses Erzählprinzip⁸⁶ **im ›Bogengleichnis‹, das er exkursartig in die laufende Handlung** einfügt, wenn Parzival auf der Gralburg unmittelbar nach dem Frageversäumnis durch einen Türspalt einen alten und grauhaarigen, aber doch schönen Mann erblickt und Wolfram die Aufklärung der Identität dieses Mannes zunächst noch verweigert:

Wer der selbe wære,
des freischet her nâch mære.
dar zuo der wirt, sîn burc, sîn lant,
diu werdent iu von mir genant,
her nâch sô des wirdet zît,
bescheidenlichen, âne strît
unde ân allez für zogen.
ich sage die senewen âne bogen.
diu senewe ist ein bîspel.

nu dunket iuch der boge snel:
doch ist sneller daz diu senewe jaget.
ob ich iu rehte hân gesaget,
diu senewe gelîchet mæren sleht:
diu dunkent ouch die liute reht.
swer iu saget von der krümbe,
er wil iuch leiten ümbe.
swer den bogen gespannen siht,
der senewen er der slehte giht,
man welle si zer biuge erdenen
só si den schuz muoz menen.
swer aber dem sîn mære schiuzet,
des in durch nôt verdrizuet:
wan daz hât dâ ninder stat,
und vil gerümeclîchen pfat,
zeinem ören îñ, zem andern für.
mîn arbeit ich gar verlür,
op den mîn mære drunge:
ich sagte oder sunge,
daz ez noch paz vernæme ein boc
odr ein ulmiger stoc.
(V. 241,1–30)

Das ›Bogengleichnis‹ stellt Wolframs bedeutendste Reflexion über die eigene Erzählweise im ›Parzival‹ dar und gehört in der Forschung zugleich zu den umstrittensten Stellen der Erzählung; entsprechend kontrovers sind seine Deutungen. Die Hauptproblematik besteht hier darin, dass Wolfram über die Verwendung der Metaphern *senewe* und *bogen* (als Bestandteile des Jagdinstruments) und der mit ihnen assoziierten Eigenschaften *sleht* und *krump* in V. 241,8–16 zunächst behauptet, nach Art der Sehne gerade zu erzählen, in V. 241,17–20 dann jedoch von der Notwendigkeit einer Krümmung der Sehne (*zer biuge erdenen*; V. 241,19) zum Abschießen des Pfeils spricht, die seinem vorherigen Plädoyer für das gerade Erzählen scheinbar zuwiderläuft. Das wirft die Frage auf, ob Wolfram sich entgegen seiner initialen Profilierung des geraden Erzählens am Ende dann doch zu einer gekrümmten Erzählweise bekennt. Nicht zuletzt stellt sich diese

Frage auch, da man geneigt ist, das Hin und Her der Geschichten, das Wolfram schon im Prolog ankündigt und das sich durchaus auch in seinem weiträumig vernetzenden, rekurrenten⁸⁷ und Informationen streuenden⁸⁸ Erzählen wiedererkennen lässt, eher als ein gekrümmtes denn als ein **gerades Erzählen zu beschreiben. Bei einem Rückbezug auf das ›Bogengleichnis‹ im XVI. Buch erklärt Wolfram dann allerdings noch einmal** dezidiert: *ez ist niht krump alsô der boge, / diz mære ist wâr unde sleht* (V. 805,14f.).

Vor diesem Hintergrund ist das ›Bogengleichnis‹ in der Forschung im Hinblick auf die Frage, ob Wolfram sein Erzählen letztendlich als gekrümmt oder als gerade bezeichnet und wie er tatsächlich erzählt, verschiedentlich interpretiert worden (vgl. dazu unter anderem Schirok 1986 und Schu 2002, S. 170–191). Hier soll es indes nicht darum gehen, noch einmal die Frage nach der Krümmung oder Geradheit zu diskutieren. Wichtig ist, und darin herrscht denn auch Konsens in der Forschung, dass Wolfram im **›Bogengleichnis‹ sein »Erzählverfahren der Aufdeckung von Informationen zu einem späteren, der Geschichte angemessenen Zeitpunkt«** (Schu 2002, S. 174) reflektiert und legitimiert – unabhängig davon, ob man ein solches Verfahren nun gekrümmt oder gerade nennen möchte.⁸⁹

Dieses Erzählverfahren führt Wolfram im IX. Buch, als mit Parzivals **Einkehr bei Trevrizent die im ›Bogengleichnis‹ versprochene Aufklärung** bevorsteht,⁹⁰ auf seine Quelle Kyot und schließlich in letzter Instanz auf die *âventure* selbst zurück:

an dem [Trevrizent, D. S.] erved nu Parzival
 diu verholnen mære umben grâl.
 Swer mich dervon ê frâgte
 unt drumbe mit mir bâgte,
 ob ichs im niht sagte,
 umprîs der dran bejagte.
 mich batez helen Kyôt,
 wand im diu âventure gebôt
 daz es immer man gedæhte,
 ê ez d'âventure bræhte

mit worten an der mære gruoz
daz man dervon doch sprechen muoz.
(V. 452,29–453,10)

Wie schon im Prolog (V. 2,5–16) verweist Wolfram auch hier auf die von ihm geforderte Rezeptionshaltung, die Geduld erfordert, sich auf den Verlauf der *âventiure* einzulassen, und das bedeutet hier, abzuwarten, bis es im Sinne der *âventiure* an der Zeit ist, die zuvor zurückgehaltenen Informationen zu enthüllen.

Wenngleich diese Art des Informationsmanagements, die das analytische und retardierende Erzählen bezeichnet, im Kleinen wie im Großen das »herrschende[] Formprinzip« (Schröder 1978, S. 307) im »Parzival« darstellt, ist das Verschleierungsspiel, das Wolfram mit den raum-zeitlichen Informationen um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen treibt, doch noch einmal ein anderes. Denn: Während beim analytischen und retardierenden Erzählen zunächst ausgelassene Informationen im weiteren Handlungsverlauf – durch die Figuren oder den Erzähler – nachgeliefert werden, die Informationslücke demnach der ihr nachfolgenden Aufklärung voransteht, liegt der Fall beim Berufungs- und Erlösungsgeschehen genau anders herum. Hier sind die betreffenden raum-zeitlichen Informationslücken im XV. und XVI. Buch situiert, die Daten aber, aus denen sich der Pfingstsonntag als Termin der öffentlichen Verkündung der Berufung berechnen lässt, wie auch die raum-zeitlichen Distanzen, aus denen die Reisezeiten zwischen Joflanze und Munsalvæsche sowie zwischen Pelrapeire und **dem Plimizœl für die Datierung der Erlösung und des Erscheinens der Gralinschrift** zu rekonstruieren sind, streut Wolfram in die dem Berufungs- und Erlösungsgeschehen vorzeitige Handlung ein. Die sie aufklärenden Daten gehen hier demnach anders als im Fall des analytischen und retardierenden Erzählens den Informationslücken voraus. Damit aber fordert Wolfram die Rezipientinnen und Rezipienten noch einmal in besonderem Maß heraus. Denn hier wird die Antwort auf durch Informationslücken entstehende Fragen nicht wie im Fall der zunächst im Unklaren belassenen

und dann von Trevrizent im IX. Buch erhellten *verholnen mære umben grâl* (V. 452,30) im Erzählen nachgeliefert, sondern sie muss von den Rezipientinnen und Rezipienten in Eigenleistung aus im Text weit verstreuten Informationen aufwändig zusammengesetzt werden.⁹¹ Das strapaziert nicht nur in signifikanter Weise das Gedächtnis insbesondere im Fall einer Hörrezeption, bei der ein Zurückblättern nicht möglich ist, sondern es setzt zugleich auch eine Aufmerksamkeitsausrichtung auf Informationen voraus, deren Relevanz erst später erkennbar wird – wenn man sie denn erkennt.

Beim Berufungs- und Erlösungsgeschehen liegt folglich eine Art von Verschleierung und Enthüllung von Informationen vor, die sich vom analytischen und retardierenden Erzählen unterscheidet, und so stellt sich die Frage, ob Wolframs Vorgehen hier mit anderen erzähltechnischen Verfahren in Verbindung zu bringen ist, die ebenfalls mit Formen der Informationsvorenthaltung arbeiten. In diesem Zusammenhang lassen sich die **Theorien und Modelle über ›Unbestimmtheitsstellen‹ und ›Leerstellen‹** fruchtbar machen, die seit der Einführung der Begriffe durch Roman Ingarden 1931 von verschiedenen Perspektiven aus – insbesondere der Phänomenologie, der Rezeptionsästhetik und des Strukturalismus – diskutiert und weiterentwickelt worden sind.

Die Basis der phänomenologisch orientierten Theorie Roman Ingardens bildet die Differenz zwischen den Gegenständlichkeiten der realen Welt und den intentionalen Gegenständlichkeiten (gemeint sind Dinge, Figuren, Vorgänge etc.; vgl. Ingarden 1968, S. 50) literarischer Werke. Denn während nach Ingarden Gegenständlichkeiten der realen Welt stets vollständig und individuell bestimmt seien, auch wenn ihre Bestimmtheiten gegebenenfalls nicht in ihrer Gesamtheit zu erfassen sind, könne die literarische Darstellung intentionaler Gegenständlichkeiten stets nur allgemein aspekt- und somit lückenhaft erfolgen (vgl. Ingarden 1931, S. 250–255). Intentionale Gegenständlichkeiten seien daher nie vollständig bestimmt und enthielten **notwendigerweise unendlich viele ›Unbestimmtheitsstellen‹** (vgl. ebd., S. 252f.; Ingarden 1968, S. 50): »Eine solche Stelle zeigt sich überall dort,

wo man auf Grund der im Werk auftretenden Sätze von einem bestimmten Gegenstand (oder von einer gegenständlichen Situation) nicht sagen kann, ob er eine bestimmte Eigenschaft besitzt oder nicht« (Ingarden 1968, S. 49). Die Unbestimmtheit könne derart sein, dass eine Eigenschaft überhaupt nicht näher definiert ist – wenn etwa von einem Tisch die Rede ist, ohne zu spezifizieren, aus welchem Material er besteht, obwohl er aus irgendeinem Material bestehen muss –, sie könne sich aber auch auf eine fehlende Individualisierung einer genannten Eigenschaft beziehen, so etwa, wenn von einer Kugel erzählt wird, deren Farbe (zum Beispiel Rot) zwar angegeben, die genaue Nuance des Farbtons jedoch nicht näher präzisiert ist (vgl. Ingarden 1931, S. 252–255; Ingarden 1968, S. 50f.). Intentionale Gegenständlichkeiten literarischer Werke blieben ihrer Bestimmtheit nach **entsprechend allgemein, sie repräsentierten ›schematisierte Ansichten‹** (vgl. Ingarden 1931, S. 267–278), die von den Lesenden während des Leseakts imaginativ ergänzt werden (müssten), ohne dass angesichts der **unendlichen Anzahl und der immer neuen Entstehung weiterer ›Unbestimmtheitsstellen‹** dabei je eine vollständige Beseitigung aller Unbestimmtheiten möglich sei (vgl. ebd., S. 253 und S. 255).

Dieses »ergänzende Bestimmen« (Ingarden 1968, S. 52) der **›Unbestimmtheitsstellen‹** bezeichnet Ingarden als »Konkretisieren« (ebd.) bzw. »Konkretisierung« (ebd., S. 55) oder auch als »Aktualisierung« (ebd.) der **›schematisierten Ansichten‹**.

Darin kommt die eigene, mitschöpferische Tätigkeit des Lesers zu Wort: aus **eigener Initiative und Einbildungskraft ›füllt‹ er verschiedene Unbestimmtheitsstellen mit Momenten ›aus‹, die sozusagen aus vielen möglichen, bzw. zulässigen gewählt werden, obwohl letzteres [...] nicht notwendig ist. Gewöhnlich vollzieht sich diese ›Wahl‹ ohne bewußte und für sich gefaßte Absicht des Lesers. Er läßt einfach seine Phantasie frei walten und ergänzt die betreffenden Gegenstände durch eine Reihe neuer Momente, so daß sie voll bestimmt zu sein scheinen. Freilich enthalten sie in Wahrheit noch verschiedene Unbestimmtheitsstellen, aber das Bestimmte ist gleichsam dem Leser zugekehrt und verdeckt die noch vorhandenen Lücken in der Bestimmung.** (Ingarden 1968, S. 52)

Die notwendig **vorhandenen ›Unbestimmtheitsstellen‹ der ›schematisierten Ansichten‹ intentionaler Gegenständlichkeiten bieten demnach den Lesenden die Möglichkeit, an der Kreation der erzählten Welt teilzuhaben. Dieser produktive Akt vollziehe sich nach Ingarden in der Regel ohne **gezielte Absicht, da die ›Unbestimmtheitsstellen‹ zumeist gar nicht bewusst** wahrgenommen, sondern entweder durch das Weiterlesen oder aber durch die eigene Phantasie automatisch ausgefüllt würden (vgl. Ingarden 1931, S. 256f.; Ingarden 1968, S. 51f.). Allerdings, so bemerkt Ingarden an anderer Stelle, sei die Phantasie der Lesenden dabei nicht immer auf dieselbe **Weise frei, denn für manche ›Unbestimmtheitsstellen‹ grenze der Text die** Ausfüllung durch die Vorgabe verschiedener Möglichkeiten ein, man müsse daher beachten, »welcher Variabilitätsbereich der möglichen Ausfüllungen der einzelnen Unbestimmtheitsstellen durch den sie bestimmenden Kontext festgelegt wird« (Ingarden 1968, S. 301). Da sich die Phantasie der Lesenden durch die Textvorgaben und -implikationen jedoch nicht immer kontrollieren lasse, komme es mitunter auch zu unzulässigen Konkretisierungen/Aktualisierungen, die nicht der Autorintention und der sonstigen Textevidenz entsprechen (vgl. Ingarden 1931, S. 257 und S. 270–276; Ingarden 1968, S. 53f.). Demzufolge existieren nach Ingardens Vorstellung **richtige und falsche Konkretisierungen/Aktualisierungen von ›Unbestimmtheitsstellen‹ (vgl. Ingarden 1968, S. 299)**, die auch Einfluss auf den ästhetischen Wert des jeweiligen Werkes nähmen (vgl. Ingarden 1968, S. 54f.; 300–303). **Die Art der Konkretisierung bzw. Aktualisierung der ›Unbestimmtheitsstellen‹ könne sich darüber hinaus** – abhängig von den Gewohnheiten, Erfahrungen, Vorlieben etc. – von Leser(in) zu Leser(in) (vgl. Ingarden 1968, S. 58), aber auch – abhängig vom derzeitigen Zustand und von der Einstellung – von Leseakt zu Leseakt derselben Leserin bzw. desselben Lesers (vgl. ebd., S. 52f.) unterscheiden. Schließlich hätten die Lesenden, und das scheint dann doch einen bewussten Akt vorauszusetzen, **bei der Bearbeitung von ›Unbestimmtheitsstellen‹ zu beachten, welche****

dieser Stellen für das Werk tatsächlich relevant sind (vgl. ebd., S. 300f.) sowie welche ausgefüllt werden dürfen und welche dagegen nicht (vgl. ebd., S. 301). Ingardens Theorie gemäß können intentionale Gegenständlichkeiten bzw. »schematisierte Ansichten« demnach auch »Unbestimmtheitsstellen« enthalten, die der Autor- bzw. Werkintention nach unbestimmt bleiben sollen. Nach welchen Kriterien **man diese Art der »Unbestimmtheitsstellen« zu identifizieren hat, erläutert Ingarden nicht (das kritisiert auch Lindner 2017, S. 43).**

In den 1970er Jahren greift Wolfgang Iser Ingardens Theorie der »Unbestimmtheitsstellen« auf und entwickelt sie aus rezeptionsästhetischer Perspektive weiter. Für Iser ist Unbestimmtheit ein konstitutives Merkmal literarischer Texte, die er als grundsätzlich fiktional versteht. Es sei dabei der mit der Fiktionalität einhergehende Umstand, dass das Dargestellte für die Lesenden nicht an der Realität veri- oder falsifizierbar ist, der zu Unbestimmtheit führe:

Diese Möglichkeit des Überprüfens, die alle expositorischen Texte gewähren, wird vom literarischen Text geradezu verweigert. An diesem Punkt entsteht ein Unbestimmtheitsbetrag, der allen literarischen Texten eigen ist, denn sie lassen sich auf keine lebensweltliche Situation so weit zurückführen, daß sie in ihr aufgingen beziehungsweise mit ihr identisch würden. (Iser 1972, S. 11; vgl. kritisch dazu Lindner 2017, S. 50–54)

Unbestimmtheit entsteht also nach Iser's Auffassung dadurch, dass sich die Erzählungen literarischer Texte nicht vollständig mit der realen Welt und den realen Erfahrungen der Lesenden zur Deckung bringen lassen. Diese indes würden genau das versuchen, nämlich das Gelesene so weit wie möglich auf die reale Welt und die eigenen Erfahrungen beziehen und die **Unbestimmtheit dadurch »normalisieren«** – was, je nach Text, einmal mehr, einmal weniger gelingen könne (vgl. Iser 1972, S. 12f.).

Darüber hinaus beschreibt Iser in seiner Theorie »formale Bedingungen [...], die im Text selbst Unbestimmtheit hervorbringen« (ebd., S. 14), und

differenziert dabei den Begriff der ›Leerstelle‹, den Ingarden noch synonym zu ›Unbestimmtheitsstelle‹ verwendet (vgl. Ingarden 1931, S. 253), als eigenen Begriff aus.

Bei der Beschreibung dieser formal bedingten Unbestimmtheit bedient sich Iser des von Ingarden eingeführten Begriffs der ›schematisierten Ansichten‹. Nach Iser würden literarische Gegenstände dadurch erzeugt, »daß der Text eine Mannigfaltigkeit von Ansichten entrollt, die den Gegenstand schrittweise hervorbringen und ihn gleichzeitig für die Anschauung des Lesers konkret machen«, wobei »[j]ede einzelne Ansicht [...] in der Regel nur einen Aspekt« hervorbringe (Iser 1972, S. 14). Weil sie den Gegenstand »in einer repräsentativen Weise vorstellen« (ebd.), seien die Ansichten schematisiert. Signifikant sei dabei der Umstand, dass die ›schematisierten Ansichten‹ bei der Darstellung eines Gegenstands »oftmals unvermittelt aneinander stoßen« (ebd., S. 15). Das bedeute: »Der Text besitzt dann einen Schnitt« (ebd.), wie es etwa beim Aufeinandertreffen mehrerer gleichzeitig ablaufender, aber nacheinander erzählter Handlungsstränge der Fall sei (vgl. ebd.) oder auch beim plötzlichen Auftreten neuer Handlungsstränge oder neuer Figuren (vgl. ebd., S. 18) sowie bei verschiedenen und unvermittelt nebeneinanderstehenden Perspektiven von Geschehensdarstellung, Figuren und Erzähler (vgl. ebd., S. 19–21) u. a. m.⁹² Daraus folgt, was Iser als ›Leerstelle‹ bezeichnet, denn:

Die Beziehungen, die zwischen solchen übereinander gelagerten Ansichten bestehen, werden in der Regel vom Text nicht ausformuliert, obgleich die Art, in der sie sich zueinander verhalten, für die Intention des Textes wichtig ist. **Mit anderen Worten: Zwischen den ›schematisierten Ansichten‹ entsteht eine Leerstelle, die sich durch die Bestimmtheit der aneinander stoßenden Ansichten ergibt.** Solche Leerstellen eröffnen dann einen Auslegungsspielraum für die Art, in der man die in den Ansichten vorgestellten Aspekte aufeinander beziehen kann. (Ebd., S. 15)

Auf diese Weise halte der Text über die ›Leerstellen‹ »ein Beteiligungsangebot an seine Leser bereit« (ebd., S. 16), da es an diesen sei, den »Auslegungsspielraum« (ebd., S. 15) zu nutzen, um die ausgesparten Beziehungen herzustellen (vgl. ebd., S. 15f.). Den hier deutlich werdenden Unterschied der ›Leerstelle‹ zur ›Unbestimmtheitsstelle‹ fasst Iser wie folgt zusammen:

Ergeben sich Leerstellen aus den Unbestimmtheitsbeträgen des Textes, so sollte man sie wohl Unbestimmtheitsstellen nennen, wie es Ingarden getan hatte. Leerstellen indes bezeichnen weniger eine Bestimmungslücke des intentionalen Gegenstandes bzw. der schematisierten Ansichten als vielmehr die Besetzbarkeit einer bestimmten Systemstelle im Text durch die Vorstellung des Lesers. Statt einer Komplettierungsnotwendigkeit zeigen sie eine Kombinationsnotwendigkeit an. (Iser 1984, S. 284)

Dass »die Vorstellung des Lesers« (ebd.) beim Ausfüllen der ›Leerstellen‹ mitwirken soll, revidiert bzw. konkretisiert Iser indes anderenorts und erklärt dort, dass die Lesenden im Fall von ›Leerstellen‹ gerade nicht ihre eigenen Erfahrungen und Erwartungen einbringen dürften, »da die Schemata, die es miteinander zu verbinden gilt, die Instruktion dafür bilden, wie die sprachlich nicht manifestierte Beziehung vorgestellt werden soll« (Iser 1975, S. 326).

Wie Alexander Lindner (2017, S. 65f.) richtig bemerkt, geht aus Iser's Definition der ›Leerstellen‹ hervor, dass er den Begriff der ›schematisierten Ansichten‹ zwar von Ingarden aufgreift, ihn aber anscheinend anders als dieser versteht. Denn während die ›schematisierten Ansichten‹ von Ingarden selbst ›Unbestimmtheitsstellen‹ enthalten, da sie nur aspekthaft allgemein und nicht individualisiert und allumfassend sind, geht es Iser um ›Leerstellen‹ als »Lücken zwischen den schematisierten Ansichten« (ebd., S. 66). Seiner oben zitierten Definition gemäß sind die ›schematisierten Ansichten‹ dabei sehr wohl als bestimmt zu verstehen (vgl. Iser 1972, S. 15), wenngleich er noch kurz zuvor auch auf ihre Repräsentativität verweist (vgl. ebd., S. 14). In ›Der Akt des Lesens‹ bezeichnet Iser die ›schematisierten Ansichten‹ dann als ›Textsegmente‹ und definiert ›Leerstelle‹

daraufhin als »ausgesparte Anschließbarkeit« (Iser 1984, S. 284 u. ö.) eben jener Segmente (vgl. dazu insgesamt ebd., S. 284–315, und zur Auseinandersetzung mit Ingardens Konzept der ›Unbestimmtheitsstelle‹ ebd., S. 267–280).

Lindner entwickelt ein noch stärker rezeptionsbezogenes Modell von Unbestimmtheit, nach dem »keine Leerstellen mehr *in Texten* ›gefüllt‹ werden, sondern *Unbestimmtheit als ästhetische Erfahrung des Lesers* verstanden wird« (Lindner 2017, S. 99). Unbestimmtheit ist demnach für Lindner keine Eigenschaft innerhalb von Texten, sondern stellt sich erst in der Wahrnehmung der Lesenden als solche dar; Lindner spricht daher nicht **wie Ingarden von ›Unbestimmtheitsstellen‹ oder wie Iser von ›Leerstellen‹ in Texten, sondern von ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ der Lesenden:** »Unbestimmtheitserfahrungen entstehen immer dann, wenn es dem Leser bei der Lektüre eines Textes nicht gelingt, auf der semantischen Ebene des Textes eine geschlossene Sinn Ganzheit herzustellen« (ebd., S. 120). Einem Text sei dabei ein »*Unbestimmtheitspotenzial*« zu eigen, was bedeute, »dass zu erwarten ist, dass der Text Unbestimmtheitserfahrungen beim Leser auslöst und ihn dazu auffordert, diese zu bearbeiten« (ebd., S. 62). In diesem Fall entstehe in der Wahrnehmung der Lesenden während des **Leseakts das Gefühl, »dass ›noch etwas fehlt‹, nämlich jene Teile, die man zur Herstellung eines Sinn Ganzen braucht**« (ebd., S. 120). Die wahrgenommene Unbestimmtheit könne bisweilen durch die weitere Lektüre des Textes, manchmal aber auch durch das Einbringen eigenen Vorwissens und eigener Erfahrungen bearbeitet werden (vgl. ebd., S. 120f.), wobei Lindner dezidiert betont, »dass es nicht möglich ist, Unbestimmtheit vollständig während der Lektüre aufzuheben« (ebd., S. 120) – nicht zuletzt, weil bei **fortgesetzter Lektüre immer auch wieder neue ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ entstünden. Ob während des Lesens ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ gemacht werden und ob am Ende eine Sinneinheit hergestellt werden kann, hänge entscheidend von der individuellen Leserin bzw. dem individuellen Leser ab und könne sich – je nach Vorwissen – sowohl von Person zu**

Person als auch – je nach Vorwissen und Zustand (wie etwa Müdigkeit und Unkonzentriertheit) – von Leseakt zu Leseakt derselben Person stark unterscheiden. So sei es etwa leicht möglich, dass man bei der Zweitlektüre eines **Textes ganz andere ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ macht als noch bei der** Erstlektüre, da man bei einer erneuten Lektüre mit einem anderen Vorwissen und gegebenenfalls auch mit einer anderen Perspektive auf den Text blickt (vgl. ebd., S. 121f.).

Insgesamt unterscheidet Lindner drei Dimensionen von ›Unbestimmtheitserfahrungen‹: 1. die »*kognitive Dimension*«, bei der Unbestimmtheit »Nichtwissen« bedeute, 2. die »*affektiv-emotionale Dimension*«, bei der Unbestimmtheit als »Irritation, Verunsicherung oder Überraschung« der Lesenden auftrete, und 3. die »*soziale oder intersubjektive Dimension*«, in deren Rahmen Unbestimmtheit als »Offenheit für ein anderes Subjekt« im Sinne einer »Alteritätserfahrung« zu verstehen sei (ebd., S. 123).

Darüber hinaus benennt er »sechs Rezeptionsmodi für den Umgang mit Unbestimmtheitserfahrungen« (ebd., S. 131): 1. die »rekonstruktive Imagination«, bei der Vorstellungen aus dem Text rekonstruiert werden, 2. die »konstruktive Weiterführung der Imagination«, um die »Vorstellungen zum Gelesenen [zu] erweitern«, 3. das Fortsetzen der Lektüre mit gezielt ausgerichteter Wahrnehmung, 4. das Einbringen von Vorwissen und Vorerfahrungen, 5. das Anwenden von sprachlichem und literarischem Wissen und 6. die Akzeptanz von Unbestimmtheit als poetische Erfahrung, wobei das Fortbestehen von Unbestimmtheit seinen Grund sowohl im Textsystem als auch in der individuellen Leserin bzw. dem individuellen Leser haben könne (ebd., S. 131; vgl. zur weiteren Erläuterung der Rezeptionsmodi ebd., S. 130–157).

Michael Titzmann, dessen Theorie hier zuletzt vorgestellt werden soll, **betrachtet verschiedene »Formen des ›Fehlens von etwas‹«, der »bedeutungstragenden Absenz«** (Titzmann 1977, S. 230) aus strukturalistischer Perspektive und entwickelt dabei ein Modell, das auf dem Verhältnis von Standard und Abweichung basiert:

Wenn wir sagen, in einem ›Text‹ oder ›Text‹-Segment fehle etwas, dann heißt das [...], daß es (textexterne oder textinterne) Kontexte gibt, in denen dieses ›etwas‹ da ist. Wenn wir somit sagen, eine solche Stelle sei durch das Fehlen von etwas charakterisiert, haben wir, bewußt oder unbewußt, einen Vergleich mit einem solchen Kontext vorgenommen: wir haben diesen Kontext als **Modell und Standard betrachtet, dem gegenüber nun unser ›Text‹(-segment) als durch eine Abweichung charakterisiert erscheint. (Ebd., S. 231)**

Wenn Begriffe wie ›Unbestimmtheit‹ und ›Leerstelle‹, aber auch der Begriff ›Minus-Prijom‹, mit dem der russische Strukturalist Jurij M. Lotman die »Nichtbenutzung dieses oder jenes Elements, das bedeutungsvolle Fehlen« von etwas in Texten vor dem Hintergrund »extratextuelle[r] Bezüge« wie dem Wissen und den Erwartungen der Lesenden bezeichnet (Lotman 1972, S. 82), allesamt beschreiben, »daß etwas nicht da ist, was eigentlich da sein sollte« (Titzmann 1977, S. 231), so könne dies nach Titzmanns Theorie nur festgestellt werden, wenn eine textinterne oder textexterne Vergleichsfolie vorliegt, die als Modell bzw. Standard fungiert. Auf der Basis dieser Annahme nimmt Titzmann eine Redefinition der etablierten Begriffe vor: **So lasse sich von ›Unbestimmtheit‹ sprechen, wenn eine »Lückenhaftigkeit gegenüber dem Modell sprachlich oder kulturell vollständiger Beschreibung« vorliegt (ebd., S. 237; vgl. kritisch hierzu Lindner 2017, S. 78). Eine ›Leerstelle‹ sei dagegen gekennzeichnet durch eine »Lückenhaftigkeit gegenüber Modellen, die der Text selbst aufbaut oder die von anderen Texten/oder von einem Texttyp gebildet werden« (Titzmann 1977, S. 237). Während sich die Begriffe ›Unbestimmtheit‹ und ›Leerstelle‹ primär auf informatorische Lücken bezögen, schließe Lotmans ›Minus-Prijom‹ »auch andersartiges Fehlen« ein und bezeichne eher eine »Operation«, die unter anderem ›Unbestimmtheit‹ und ›Leerstellen‹ als Ergebnis habe (ebd.). Als Beispiel für ein ›Minus-Prijom‹ nennt Titzmann das Prosagedicht, bei dem die »›Absenz von Vers‹« aufgrund der Erwartungen der Lesenden in Bezug auf Gedichte »ein wahrnehmbares Fehlen« evoziere (ebd.).**

Im Anschluss an diese Ausdifferenzierung der Begriffe ›Unbestimmtheit‹, ›Leerstelle‹ und ›Minus-Príjom‹ fasst Titzmann sie unter dem Oberbegriff der ›Nullposition‹ zusammen – ohne indes die einzelnen Begriffe damit aufgeben zu wollen – und definiert diesen als

Relation eines ›Textes‹ oder einer syntagmatischen Stelle zu einem (text-externen oder textinternen) Modell/Standard derart, daß eine Menge von Merkmalen/Termen/Propositionen, die das Modell bezüglich eines bestimmten Terms aufweist, bezüglich desselben Terms oder doch eines Terms derselben Klasse an der Stelle nicht auftreten. (Titzmann 1977, S. 238)

Eine ›Nullposition‹ präsentierte sich demnach derart, so fasst es Titzmann zusammen, »als hätte die ›Text‹-Stelle gegenüber dem Modell eine *Tilgungsoperation* vorgenommen, deren Ergebnis die Nullposition ist« (ebd.). Da »informativische[] Nullpositionen« (ebd.) der häufigste Fall seien, nimmt Titzmann für sie noch einmal eine Spezifizierung vor. So handele es sich hierbei um eine »Nicht-Charakterisiertheit eines ›Text‹-Terms bezüglich einer paradigmatischen Klasse von Termen, die auf ihn anwendbar ist und von deren Gliedern ihm eines notwendig als Prädikat zukommen müßte« (ebd.).

Schließlich diskutiert Titzmann auch die Frage nach der »Auffüllbarkeit von Nullpositionen« (ebd., S. 241) durch die Mitarbeit der Lesenden. So könne eine ›Nullposition‹ »*auffüllbar* oder *nicht auffüllbar*« sein (ebd.), wobei Titzmann für die Auffüllbarkeit folgende Kriterien benennt:

Nullpositionen sind *auffüllbar*, wenn aufgrund weiterer textinterner Daten einer anderen Stelle oder aufgrund textexterner Daten, z. B. kultureller Annahmen über die Realität, logisch eine Proposition abgeleitet werden kann, die eindeutig festlegt, welcher der Terme der Klasse, hinsichtlich derer die syntagmatische Stelle eine Nullposition aufweist, für diese Stelle als zutreffend anzunehmen ist. (Ebd.)

Ob die Auffüllung auf der Basis textinterner oder textexterner Daten stattfindet, nehme dann auch Einfluss auf den Zeitpunkt dieser Auffüllung:

[E]s macht einen Unterschied, ob eine Nullposition, etwa aufgrund textexterner Daten über die Annahmen dieser Kultur, *sofort* aufgefüllt werden kann oder ob sie erst *später* aufgrund von Daten einer anderen syntagmatischen **Stelle des ›Textes‹ selbst aufgefüllt werden kann. Nullpositionen der zweiten Art** haben offenbar einen anderen Status. (Ebd., S. 242)

Für die Auffüllbarkeit von ›Nullpositionen‹ durch textinterne Daten sei in diesem Zusammenhang noch eine weitere Voraussetzung relevant: die Annahme der Konstanz einmal zugeschriebener Merkmale bis zu ihrer Revidierung oder Ersetzung durch andere Merkmale. Wenn also etwa für eine Figur an einer Stelle des Textes ein bestimmtes Merkmal etabliert wird, sei laut Titzmann bei jeder weiteren Erwähnung dieser Figur das entsprechende Merkmal hinzuzudenken, auch wenn es nicht erneut genannt wird, und zwar solange, bis der Figur dieses Merkmal explizit wieder aberkannt und/oder es durch ein alternatives Merkmal ersetzt wird (vgl. ebd.). »Nicht-Wiederholung einer Merkmalszuordnung impliziert also nicht eine Nullposition, sondern nur die Vermeidung überflüssiger Redundanz« (ebd., S. 243). Für diese Merkmalskonstanz müsse, so Titzmann weiter, »die syntagmatische Reihenfolge, in der Daten über einen Term mitgeteilt werden, [...] nicht mit der temporalen Reihenfolge dieser Daten übereinstimmen« (ebd.). Das bedeutet, »daß ein der Figur für den spätest vorkommenden Zeitpunkt zugeordnetes Merkmal auch für die früheren Zeitpunkte gilt, solange es keine Argumente dafür gibt, daß es für den früheren Zeitpunkt nicht gilt oder daß für diesen Zeitpunkt unentscheidbar ist, ob es gilt« (ebd.). Entsprechendes besitzt dann nicht nur für Merkmale von Figuren Geltung, sondern auch für die von Gegenständen und anderen Gegebenheiten der textinternen Welt.

Inwieweit sind nun aber die vorgestellten Konzepte auf die Verschleierungstechnik anzuwenden, mit der Wolfram im Fall der raum-zeitlichen Gegebenheiten des Berufungs- und Erlösungsgeschehen operiert?

Die notwendigerweise nur ausschnitt- und aspekthafte Darstellung von Gegenständlichkeiten der innertextlichen Welt, die Roman Ingarden als

›Unbestimmtheitsstellen‹ bezeichnet, liegt gewiss auch im ›Parzival‹ ubiquitär vor. Keine Figur ist vollständig charakterisiert, kein Gegenstand und kein Vorgang bis ins letzte Detail beschrieben, denn das ist, wie Ingarden richtig ausführt, im Erzählen tatsächlich nicht möglich. Die Rezipientinnen und Rezipienten nehmen das Ausschnitthafte sicher auch nicht an jeder Stelle bewusst wahr und/oder füllen die Unbestimmtheit – etwa welche Haarfarbe Parzival wohl haben mag – durch eine Aktualisierung/Konkretisierung gegebenenfalls automatisch auf. Das gilt nun auch für die **Geographie, und insofern tangieren Ingardens ›Unbestimmtheitsstellen‹ die Frage nach der kognitiven Karte des ›Parzival‹ und ihrer zeichnerischen Kartierbarkeit.** Da die Darstellung der Geographie aufgrund der begrenzten erzählerischen Möglichkeiten notwendig nur ausschnitthaft ist, bleiben **hier ›Unbestimmtheitsstellen‹ zurück, die man als Rezipient(in) an der** einen oder anderen Stelle wohl imaginativ aufzufüllen geneigt ist.⁹³ Auch deshalb ist eine zeichnerische Kartierung der innerweltlichen Geographie heikel, sofern sie den Anspruch der Allgemeingültigkeit erheben will. Die von mir angestellten Überlegungen werden von dieser Art der geographischen Unbestimmtheit jedoch nicht tangiert. Denn für sie ist das, was unbestimmt bleibt und daher einer allgemeingültigen Kartierung entgegensteht – wie die Landschaft im Einzelnen aussieht, wo Häuser stehen und wo nicht oder wo Norden, Süden, Osten und Westen liegen etc. –, irrelevant. Relevant dagegen ist, in welchen Distanzen – gemessen an den Reisezeiten der Figuren – die für meine Rekonstruktion entscheidenden Orte zueinander situiert sind. Und diese raum-zeitlichen Distanzen sind sehr wohl bestimmt, nur eben nicht im unmittelbaren Kontext des Berufungs- und Erlösungsgeschehens, sondern an anderen Stellen der Erzählung, wenn auch zuweilen so, dass man sie erst herauspräparieren und zusammenfügen muss.

Wenn Wolfram im XV. und XVI. Buch die Datierung des Erscheinens der Gralinschrift, der öffentlichen Verkündung der Berufung und der Erlösung des Anfortas nicht nennt und die Reisedistanzen zwischen

Joflanze und Munsalvæsche sowie zwischen Pelrapeire und dem Ort der **Wiederbegegnung am Plimizael nicht** zu kennen vorgibt, dann bleiben die Termine und Distanzen zwar an dieser Stelle der Erzählung unbestimmt, aber wohl doch nicht nach der Art der Ingarden'schen ›**Unbestimmtheitsstellen**‹, **insofern diese durch Aspekthaftigkeit bedingt sein sollen, die** aus den Grenzen der erzählerisch möglichen Darstellung hervorgeht. Die Tage zu benennen, an denen die jeweiligen Ereignisse stattfinden, wäre Wolfram ja leicht möglich gewesen – an anderer Stelle, wie im Fall des Pfingsttags im IV. Buch (V. 216,14) und des Karfreitags im IX. Buch (hier durch Kahenis [V. 448,7] und Trevrizent [V. 470,1]), tut er dies schließlich auch. Entsprechendes gilt ebenso für die Reisedistanzen, wenngleich er in diesem Punkt Unkenntnis vorgibt. Wie jedoch aus den früheren Textstellen hervorgeht, scheint Wolfram die Distanzen ja sehr wohl zu kennen.

Um Unbestimmtheit aufgrund von Irrelevanz, wie etwa im Fall von Parzivals Haarfarbe, handelt es sich hier auch nicht – allerdings wird man den durchschnittlichen Rezipientinnen und Rezipienten gerade im Rahmen einer Erstrezeption diese Annahme wohl unterstellen müssen. Denn dass sich hinter den ausgesparten Datierungen mit dem Pfingstsonntag für die öffentliche Verkündung der Berufung und dem Pfingstmontag für Anfortas' Erlösung und Parzivals Herrschaftsantritt heilsgeschichtlich und interpretatorisch bedeutsame Termine verbergen und sich diese auf der Basis vorausgehender Textstellen und über eine Rekonstruktion der Wolfram vorgeblich unbekanntes Reisedistanzen bestimmen lassen, enthüllt sich erst bei der näheren und gezielten Beschäftigung mit dem Text. Die Möglichkeit, die raum-zeitlichen Unbestimmtheiten so dann aber doch aufklären zu können, zeigt, dass sie nicht gänzlich und grundsätzlich unbestimmt sind und auch nicht bleiben sollen.

Wenngleich also ›Unbestimmtheitsstellen‹, wie Ingarden sie beschreibt, im ›Parzival‹, und hier unter anderem auch in der Darstellung der Geographie, vorliegen, trifft Ingardens Modell doch nicht im Einzelnen auf

Wolframs Vorgehen bei der Verschleierung um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen zu, auch wenn die von ihm dort gesetzten raum-zeitlichen Lücken eine Art von lokaler Unbestimmtheit sind.

Das, was Wolfgang Iser ›Leerstelle‹ nennt und als eigenen Begriff von der ›Unbestimmtheitsstelle‹ abgrenzt, ist mehrfach im ›Parzival‹ wiederzufinden. Die Wertungsp pluralität, die sich aus der erzählerischen Darstellung und weitgehend unvermittelt nebeneinanderstehenden und aufeinanderstoßenden Perspektiven der Figuren untereinander sowie der Figuren und des Erzählers ergibt und die die Rezipientinnen und Rezipienten zu einer eigenen Meinungsbildung herausfordert, ist genauso charakteristisch **für Wolframs Erzählen im ›Parzival‹ wie das Einführen neuer Figuren und kleinerer Handlungsstränge, ohne immer (an Ort und Stelle) die entsprechenden Verbindungen zum Kontext zu klären.** Ganz abgesehen von den beiden großen Handlungssträngen um die Protagonisten Parzival und Gawan, deren Verbindungen sich oftmals erst sukzessive im Verlauf der Gesamthandlung **erschließen. Insofern liegen hier tatsächlich ›Leerstellen‹** nach Isters Definition vor, die weniger eine »Komplettierungsnotwendigkeit« (Iser 1984, S. 284) **mit sich bringen, wie es bei Ingardens ›Unbestimmtheitsstellen‹ der Fall ist, als eine »Kombinationsnotwendigkeit«** (ebd.), bei der die Rezipientinnen und Rezipienten die – zum Teil weit über den Text verstreuten – Einzelteile richtig aufeinander beziehen müssen. Eine solche »Kombinationsnotwendigkeit« besteht dann auch sowohl für die Zeitangaben, die man zu verrechnen hat, um den Pfingstsonntag als Tag der öffentlichen Verkündung der Berufung zu ermitteln, als auch für die raum-zeitlichen Distanzen, die man miteinander in Beziehung setzen muss, um für den Tag der Erlösung und des Herrschaftsantritts den Pfingstmontag sowie für das Erscheinen der Gralinschrift die zeitliche Parallelität zum Zerschneiden des Schwerts im Feirefiz-Kampf zu bestimmen. Damit das überhaupt leistbar ist, muss wiederum zunächst einmal die Relevanz der ausgesparten Informationen und dann im Weiteren ihre Rekonstruierbarkeit aus früheren Textstellen erkannt werden, was insbesondere bei

einer Erst- und einer Hörrezeption eher nicht zu erwarten ist.⁹⁴ Das nun tangiert Alexander Lindners Konzept der ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ mit seinem Fokus auf der Wahrnehmung der Rezipientinnen und Rezipienten.

So ließe sich angesichts der verhüllenden Erzählweise Wolframs mit Lindner – **der die Existenz von ›Leerstellen‹ im Text allerdings negiert** – davon sprechen, dass **der ›Parzival‹ insgesamt ein großes ›Unbestimmtheitspotenzial‹ bereithält, durch das die Rezipientinnen und Rezipienten eine ganze Reihe von ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ durchleben.** Diese Erfahrungen gehören insbesondere der kognitiven Dimension an, da sie aus dem »Nichtwissen« (Lindner 2017, S. 123) von Hintergrundinformationen und Bezügen hervorgehen. An einigen Stellen – man denke hier etwa an Parzivals ersten Besuch auf der Gralburg, bei dem wir kaum mehr über die wundersamen Vorgänge und die erwartete Frage erfahren als Parzival – **werden diese ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ darüber hinaus auch affektiv-emotionaler Natur sein und »Irritation, Verunsicherung oder Überraschung« (ebd.) auslösen, wobei diese Dimension der ›Unbestimmtheitserfahrungen‹ selbst auch wieder Resultat der kognitiven Dimension, des Nichtwissens der Hintergründe, ist.** Da, wo Wolfram analytisch bzw. retardierend erzählt und der Unbestimmtheit an späterer Stelle eine **Erklärung nachfolgen lässt, werden diese ›Unbestimmtheitserfahrungen‹** durch die fortgesetzte Rezeption abgebaut – was gewiss nicht verhindert, dass zugleich auch wieder neue entstehen können.⁹⁵

Wenn man als Rezipient(in) beim Berufungs- und Erlösungsgeschehen **eine ›Unbestimmtheitserfahrung‹ machen sollte,** dann ist sie kognitiver Art – es fehlt hier ja das Wissen um die genaue Datierung und um die Reisezeiten, die eine Datierung ermöglichen – und dann lässt sie sich nicht einfach durch die weitere Rezeption auflösen. Hier bedarf es anderer Rezeptionsmodi wie insbesondere der »rekonstruktive[n] Imagination« (ebd., S. 131; vgl. dazu auch ebd. S. 132–135). Ob die von Wolfram im Kontext der

Berufung und der Erlösung gesetzten raum-zeitlichen Lücken eine ›Unbestimmtheiterfahrung‹ evozieren und diese gegebenenfalls erfolgreich bearbeitet werden kann, ist von verschiedenen Faktoren abhängig. Dazu gehört die Frage, ob es sich um eine Erst- oder eine Mehrfach- sowie ob es sich um eine Hör- oder eine Leserezeption handelt, wie gut die Gedächtnisleistung und die Kombinationsfähigkeit der Rezipientinnen und Rezipienten sind, ob sie – insbesondere im Hinblick auf dieselbe Textgattung – eine literarische Vorbildung mitbringen und ob sie Wolframs Entwurf der Zeitlichkeit und Geographie im ›Parzival‹ besondere Aufmerksamkeit widmen. Dies führt schließlich zu Michael Titzmanns Theorie der ›Nullpositionen‹, die sich mit ihrem Konzept von Standard und Abweichung für Wolframs raum-zeitliches Verschleierungsspiel als äußerst fruchtbar erweist. Denn Wolfram etabliert im ›Parzival‹ eine durchkalkulierte und vielfach auch explizite Zeitstruktur sowie eine weitgehend kohärente und ebenfalls explizite Geographie als textinternen Standard, von dem er im Kontext des Berufungs- und Erlösungsgeschehens insofern gezielt abweicht, als er hier – anders als beim Pfingstfest im IV. und beim Karfreitag im IX. Buch – die heilsgeschichtlich bedeutsamen Tage nicht benennt und die in den Büchern V und VI sowie X–XV dargestellten Reisedistanzen nicht zu kennen vorgibt. Um auf diese Abweichung aufmerksam zu werden, müssen die Rezipientinnen und Rezipienten zunächst einmal Wolframs spezifischen Umgang mit der Zeitlichkeit und der Geographie im ›Parzival‹ erkennen. Das können sie, sofern sie entsprechend literarisch vorgebildet sind – was Wolfram angesichts seiner vielfältigen intertextuellen Bezüge auf den ›Erec‹, den ›Iwein‹, das ›Nibelungenlied‹ und auf andere Dichter offenbar voraussetzt –, durch einen Vergleich des ›Parzival‹ mit anderen zeitgenössischen Texten, die weniger präzise und explizit mit der Zeit und der Geographie verfahren. Der weniger präzise und weniger explizite Umgang mit der Zeit und der Geographie muss hier als zeitgenössischer Standard gelten, zu dem Wolframs ›Parzival‹ intertextuell betrachtet eine Abweichung darstellt.⁹⁶

Intratextuell gesehen etabliert Wolfram dagegen die Exaktheit und Explizitheit der Zeitlichkeit und Geographie als Standard, von dem er im Hinblick auf die Explizitheit – und nur im Hinblick auf diese, denn die Exaktheit ist ja Voraussetzung für die intendierte Verschleierung und ihre Auflösbarkeit (!) – beim Berufungs- und Erlösungsgeschehen abweicht. Damit erhalten wir im Sinne von Titzmanns Konzept textexterne und textinterne Vergleichskontexte, die jeweils als Standard fungieren und von denen jeweils eine Abweichung zu verzeichnen ist.

Wenn Wolframs Exaktheit und Explizitheit in Bezug auf die Zeitlichkeit **und Geographie im ›Parzival‹ im Vergleich zu dem Standard anderer zeitgenössischer Texte** eine Abweichung darstellt, so kann man diese Abweichung **indes nicht als ›Nullposition‹ bzw. als ›Leerstelle‹ nach der Definition Titzmanns** bezeichnen, da in diesem Fall der Abweichung, also dem **›Parzival‹, ja gerade nichts fehlt, sondern sie ganz im Gegenteil** mehr, nämlich präzisere und explizitere Informationen zur Zeit und Geographie liefert als der Standard.⁹⁷

Anders verhält es sich intratextuell gesehen: Insofern Wolfram hier den Standard der Exaktheit und Explizitheit von Zeit und Geographie etabliert und beim Berufungs- und Erlösungsgeschehen von der Explizitheit abweicht, **liegt an dieser Stelle das vor, was Titzmann als ›Leerstelle‹ definiert (die dem Oberbegriff der ›Nullposition‹ untergeordnet ist), nämlich eine »Lückenhaftigkeit gegenüber Modellen, die der Text selbst aufbaut«** (Titzmann 1977, S. 237). **Diese ›Leerstellen‹ erweisen sich als auffüllbar, wozu** es allerdings eines intensiven und gezielt ausgerichteten Blicks auf den Text bedarf. Dann aber lassen sie sich auffüllen durch Daten anderer **textinterner Stellen, die, wie es auch Iser in seiner Definition von ›Leerstellen‹** beschreibt, aufeinander bezogen werden müssen. Für die Rekonstruktion der raum-zeitlichen Distanzen ist dann wichtig, was ich gemäß den Ausführungen in Kapitel 2 für meine Überlegungen vorausgesetzt habe und was auch Titzmann in seiner Theorie diskutiert: die Merkmalskonstanz einmal zugeschriebener Eigenschaften bis zur ihrer expliziten Revidierung

oder Ersetzung. Nur in diesem Fall sind ja die Reisedistanzen, die Wolfram in den Büchern V und VI sowie X–XV für die entsprechenden Streckenabschnitte beschreibt, auch auf das XV. und XVI. Buch übertragbar, wo er sie nicht zu kennen vorgibt.

Für die narratologische Beschreibung der raum-zeitlichen Lücken, die Wolfram im Kontext des Berufungs- und Erlösungsgeschehens setzt, lassen sich **folglich verschiedene Konzepte von ›Unbestimmtheitsstellen‹ und ›Leerstellen‹ heranziehen, wobei jedoch nicht immer alle Aspekte der jeweiligen Modelle zutreffen.** Als am besten geeignet erscheint mir das **Modell von Titzmann, wobei hier das, was er als ›Leerstelle‹ definiert, dem übergeordneten Begriff der ›Nullposition‹ vorzuziehen ist, da mit ›Leerstelle‹ gezielt eine »Lückenhaftigkeit gegenüber Modellen, die der Text selbst aufbaut« (Titzmann 1977, S. 237), bezeichnet ist und sich diese Lückenhaftigkeit auf der Basis von Daten anderer Stellen der Erzählung, die logisch auf die jeweilige ›Leerstelle‹ übertragbar sind, unter Voraussetzung einer Merkmalskonstanz auffüllen lässt.** Das trifft, wie ich meine, auf das zu, was beim Berufungs- und Erlösungsgeschehen im ›Parzival‹ vorliegt. So möchte ich daher in diesem Sinne für die dort gesetzten raum-zeitlichen Lücken von raum-zeitlichen ›Leerstellen‹ sprechen.⁹⁸ Im Hinblick auf die Auffüllung dieser ›Leerstellen‹ mittels anderweitig im Text verstreuter Daten wird dabei insofern Iser's Konzept der ›Leerstelle‹ tangiert, als auch dieses eine »Kombinationsnotwendigkeit« (Iser 1984, S. 284) textinterner Daten beschreibt. Von den Rezipientinnen und Rezipienten wird in diesem Rahmen verlangt, die ›Leerstellen‹ als solche bewusst wahrzunehmen – mit Lindner formuliert: eine ›Unbestimmtheits Erfahrung‹ zu machen – und ihre interpretatorische Relevanz sowie dann auch ihre Auffüllbarkeit zu erkennen und die dazu nötigen Berechnungen anzustellen.

Im letzten Kapitel soll nun abschließend gefragt werden, welche Ziele Wolfram mit der Verschleierung der Datierung des Berufungs- und Erlösungsgeschehens durch die Setzung der beschriebenen raum-zeitlichen ›Leerstellen‹ verfolgt.

6. got vil tougen hât (›Parzival‹, V. 797,23). Raum-zeitliche ›Leerstellen‹ und das Problem, von Gott zu erzählen

Um sich der Frage nach den Gründen und Zielen der Verschleierung der Datierung des Berufungs- und Erlösungsgeschehens durch die raum-zeitlichen ›Leerstellen‹ zu nähern, sollte zunächst noch einmal der Blick auf Wolframs »mit der Dialektik von Verschweigen und Enthüllen arbeitende Erzählstrategie« (Ernst 1999, S. 187) des im ›Parzival‹ omnipräsenten analytischen und retardierenden Erzählens gerichtet werden. Diese Art des Informationsmanagements dient unter anderem der Spannungssteigerung (vgl. ebd.) wie auch einer mit Parzival gemeinsam erlebten »Irritation, Verunsicherung oder Überraschung« (Lindner 2017, S. 123) im Sinne der von Alexander Lindner beschriebenen affektiv-emotionalen Dimension von ›Unbestimmtheitserfahrungen‹. Mit der weitgehenden⁹⁹ Synchronisierung des Wissensstands der Rezipientinnen und Rezipienten mit dem Parzivals durch die anfängliche Zurückhaltung und spätere Enthüllung erklärender Informationen erreicht Wolfram insofern das, was Wolfgang Iser auch als Wirkung der von ihm beschriebenen und unter anderem für analytisches und retardierendes Erzählen charakteristischen ›Leerstellen‹ bestimmt: Man »beginnt, mit den Figuren zu leben[,] und steht mit ihnen die Ereignisse durch, von denen sie betroffen sind« (Iser 1984, S. 297). Ein entsprechendes Mitleiden mit den Figuren fordert Wolfram denn ja auch mehrfach von seinem Publikum (vgl. etwa V. 137,27; 185,16–20; indirekt: V. 249,18–20).

Durch sein Spiel mit Informationen werden die Rezipientinnen und Rezipienten aber nicht nur affektiv-emotional involviert, sondern auch kognitiv und produktiv. Denn dadurch, dass die Textstellen, an denen Informationen fehlen, und die, an denen die fehlenden Informationen enthüllt werden, zum Teil weit auseinander liegen, sind sie gefragt, die entsprechenden Stellen aufeinander zu beziehen und die Informationen (interpretierend) zusammenzufügen. Auf diese Weise macht Wolfram mit seinem

Wissens- und Informationsmanagement im ›Parzival‹ »ein Beteiligungsangebot« (Iser 1972, S. 16) an die Rezipientinnen und Rezipienten, das ihnen »einen Anteil am Mitvollzug und an der Sinnkonstitution des Geschehens« (ebd.) gewährt.

Bei der Datierung des Berufungs- und Erlösungsgeschehens sind die Rezipientinnen und Rezipienten in dieser Hinsicht jedoch in besonderem Maße beansprucht – man möchte meinen, sie sind hier überstrapaziert –, da kaum zu erwarten ist, dass ein(e) Standardrezipient(in), insbesondere im Rahmen einer Hör- und einer Erstrezeption, die raum-zeitlichen ›Leerstellen‹ überhaupt als interpretatorisch relevant erkennt, denn dies allein setzt wohl bereits eine intensive und auch gezielte Beschäftigung mit dem Text voraus. Das gilt dann noch einmal mehr, wenn es um die Auffüllung dieser ›Leerstellen‹ durch die Verrechnung der im Text verteilten Zeitanlagen und durch die Rekonstruktion der Reiserouten aus der vorausgehenden Handlung geht.

Dieser Befund legt nahe, dass Wolfram bei den von ihm um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen gesetzten raum-zeitlichen ›Leerstellen‹ zwar auch, aber nicht allein auf den Einbezug und die Aktivierung der Rezipientinnen und Rezipienten abzielt, sondern sich noch weiterreichende Gründe und Funktionen mit der durch sie erreichten Verschleierung der Datierung der Ereignisse verbinden. Es scheint, dass diese in mehrfacher Hinsicht mit dem Umstand zusammenhängt, dass Wolfram von Gott erzählt.

Die Verschleierung des Pfingstsonntags als Tag der öffentlichen Verkündigung der Berufung Parzivals und des Pfingstmontags als Tag der durch ihn vermittelten Erlösung des Anfortas sowie des Herrschaftsantritts Parzivals steht dabei, wie Haferland 2020 aufzeigt, wesentlich in Verbindung mit Wolframs Gesamtkonzeption der Gralgesellschaft und der heilsgeschichtlich-eschatologischen Bedeutung, die Parzivals Herrschaft in diesem Zusammenhang zukommt.

So sieht Haferland die Gralgesellschaft an die nachösterliche Urge-
meinde und die Verbreitung der Gralgesellschaft partiell an die Verbrei-
tung des Glaubens und der mit ihr assoziierten Termine angelehnt (vgl.
Haferland 2020, S. 568). Im Rahmen des spezifischen Verbreitungs-
modells der Gralgesellschaft, das über ein Weggabe- und Wiederaufnahme-
verfahren realisiert wird – Männer werden *verholn(e)*, Frauen *offenlich* an
vakante Herrschaften wegverheiratet, ihre Kinder wiederaufgenommen
(V. 494,3–14; 495,1–12; vgl. Haferland 2020, S. 556–566) –, sollen, so
Haferland, »die weggegebenen Heiratspartner wie Gralsapostel fungieren«
(Haferland 2020, S. 568), was schließlich **zu einem »Parallellauf von ›Par-
zival‹ und ›Apostelgeschichte‹«** (ebd., S. 570) führe. In diesem Zusammen-
hang stehe dann wiederum die Geheimhaltung, die Wolfram um die
Pfingsttermine herum inszeniert. **Denn in der ›Apostelgeschichte‹ weist**
der vom kommenden Reich Gottes sprechende Christus die Frage der
Jünger nach Zeit und Ort des verheißenen Reichs mit einem Verweis darauf
zurück, dass Festsetzung und Kenntnis der mit dem Reich Gottes asso-
ziierten Heilszeit dem göttlichen Geheimnis unterlägen. Ich zitiere (jedoch
nach einer anderen Übersetzung) die von Haferland (ebd., S. 568) dazu
angeführte Stelle der ›Apostelgeschichte‹:

Er [Christus, D. S.] aber sagte zu ihnen: »Es ist nicht an euch, die Zeiten oder
die Augenblicke zu kennen, die der Vater in seiner Macht festgelegt hat;
sondern ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes annehmen, der über euch
kommen wird, und ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa
und Samaria und bis zum letzten Ort der Erde.« (Apg 1,7f.)¹⁰⁰

Mit Parzivals Herrschaftsantritt verbindet Wolfram offenbar den Beginn
des Reichs Gottes auf Erden – dies nicht nur, weil er die Gralherrschaft auf
eine christliche Weltherrschaft hinauslaufend konstruiert (vgl. Haferland
2020, S. 601), sondern auch, weil Parzival im Rahmen seiner Herrschafts-
übernahme christusanaloge¹⁰¹ messianische Eigenschaften zukommen,
wenn er mit dem Stellen der Frage am Pfingstmontag die trinitarische
Heilswirkung für Anfortas vermittelt (vgl. ebd., S. 602). Insofern ist mit

dem Pfingsttermin »die Auffassung Parzivals als Erneuerer der Herrschaft Christi und Stellvertreter Christi verbunden [...]«, sein Herrschaftsantritt stellt die »Vollendung des irdischen Heilswerks der Trinität« dar (Haferland 1994a, S. 293).¹⁰²

Über das messianische Wunderwirken Parzivals lasse sich, so Haferland weiter, darüber hinaus eine Verbindung ziehen zu dem im Markusevangelium mehrfach formulierten Messiasgeheimnis sowie zu der »markinische[n] Gleichnistheorie – mit ihrer Beschränkung des Verständniszugangs für Außenstehende und vor dem Eintritt des Reichs Gottes – mitsamt Jesu Aufforderung an die Jünger zur Geheimhaltung seiner Wundertaten« (Haferland 2020, S. 570). Den Bezug zu Jesu Wundertaten stellt Wolfram im Kontext der Heilung des Anfortas dann allerdings explizit her (V. 795,30–796,4) – er kann nun, nach Parzivals Berufung und im Rahmen seines unmittelbar bevorstehenden Herrschaftsantritts, offen benannt werden (vgl. Haferland 2020, S. 571), der heilsgeschichtlich signifikante Termin indes bleibt auch hier unbenannt.

Wolframs Verschleierung der beiden Pfingsttermine liegen somit zwei Aspekte zugrunde: »Es ist das (sogenannte) Messiasgeheimnis und die Geheimhaltung des Zeitpunkts des Eintretens von Gottes Reich auf Erden, die Wolfram veranlassen, die genannte Terminverschleierung in seinen Text einzubauen« (ebd., S. 600). Indem er die Pfingsttermine über die raumzeitlichen »Leerstellen« verunklart, zugleich jedoch verschiedene Daten und Angaben in den Text einstreut, über die diese »Leerstellen« mit einiger Rekonstruktionsarbeit auffüllbar sind und sich die Termine enthüllen lassen, verschließt er das Geheime wie ein Gleichnis vor Außenstehenden und macht es nur denjenigen zugänglich, die es im Text zu erkennen und zu verstehen wissen.¹⁰³ Damit trägt Wolfram dem von ihm auf Parzival bezogenen Messiasgeheimnis und dem göttlichen Geheimnis der mit Parzivals Berufung und seinem Herrschaftsantritt assoziierten Heilszeit in Form des Reichs Gottes auf Erden Rechnung und kann hiervon erzählen, ohne doch direkt hiervon zu erzählen.

Der Zeitpunkt, zu dem der Gralgesellschaft Parzivals Berufung über die Inschrift am Gral bekannt gemacht wird, sowie auch die Verschleierung eben dieses Zeitpunkts lassen sich in einem ersten Erklärungsansatz über die Pfingsttermine begründen: Wenn sich Parzivals Berufung am Pfingstsonntag öffentlich verbreiten und Parzival am Pfingstmontag seine Herrschaft antreten und sein Heilswirken in der Erlösung des Anfortas realisieren soll, dann muss das Epitaph so früh am Gral erscheinen, dass Cundrie mit der Kunde von Munsalvæsche aus bis zum Pfingstsonntag Joflanze erreichen und von dort aus mit Parzival und Feirefiz bis zum Pfingstmontag wieder nach Munsalvæsche zurückkehren kann. Sofern die in Kapitel 4 vorgenommene Rekonstruktion zutrifft und die Gralinschrift zeitgleich zum Zerschneiden des Schwerts im Kampf gegen Feirefiz am Samstagmorgen am Gral zu lesen ist (und nicht etwa schon viel früher), wäre damit eine entsprechend auffällig genaue Abstimmung des Erscheinens der Inschrift auf die erforderliche Reisezeit von Munsalvæsche nach Joflanze (und zurück) gegeben. Der Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift wäre dann zunächst einmal als eine pragmatische Notwendigkeit zur Realisierung der Pfingsttermine anzusehen und die Verschleierung des Zeitpunkts des Erscheinens der Inschrift über die raum-zeitlichen **›Leerstellen‹ als ein Bestandteil der Verschleierung der Pfingsttermine**, da eine explizite Datierung der Inschrift Gefahr liefe, zu offenbar auf die Pfingsttermine hinzuweisen. Dieser Konnex muss indes nicht die einzige Erklärung dafür sein, dass Wolfram den Termin des Erscheinens der Gralinschrift nicht direkt offenlegt. Und hier kommt, wie ich meine, die Unergründlichkeit und Unverfügbarkeit Gottes ins Spiel, wie Paulus sie im **›Brief an die Römer‹** beschreibt:

O Erhabenheit des Reichtums der Weisheit und des Wissens Gottes! Wie unfasslich sind seine Urteile und unergründlich seine **Wege!** **›Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt oder wer war sein Ratgeber oder wer hat ihm als Erster gegeben, und ihm wird vergolten werden?‹ (Röm 11,33–35)**¹⁰⁴

Dem christlichen Gottesverständnis nach hat der Mensch – und damit auch der Erzähler – weder Einsicht in Gottes Handeln und in die Gründe seines Handelns noch kann und darf er Gott durch bestimmte Handlungen zu bestimmten Reaktionen zwingen und ihn instrumentalisieren.¹⁰⁵ Gott ist es ja nun aber, der innerhalb der erzählten Welt über Parzivals Berufung und ihren Zeitpunkt entscheidet und diese Entscheidung der Gralgesellschaft über das Epitaph am Gral mitteilt. So steht dann aber die Frage im Raum, warum Gott Parzival trotz seines Frageversäumnisses und seiner anderen Sünden und Vergehen (der Schuld am Tod Herzeloyses, der Tötung Ithers, des Bruchs mit Gott) am Ende doch noch und gerade zu diesem Zeitpunkt beruft: Handelt es sich bei der Berufung um einen reinen und damit handlungslogisch unbegründeten Gnadenakt oder hat Parzival sich über bestimmte Handlungen und Haltungen vor Gott rehabilitiert und für die Gralherrschaft qualifiziert?¹⁰⁶ Es stellt sich also die Frage nach den Gründen, die Gottes Entscheidung, Parzival (zu diesem Zeitpunkt) zu berufen, zugrundeliegen. Gottes Entscheidungen (d. h. seine Urteile) sind aber, so **Paulus im ›Brief an die Römer‹, für den Menschen unergründlich, sie sind** uns nicht einsichtig und dürfen uns auch nicht einsichtig werden. Würden uns diese offenbar, und das folgt im Weiteren, verletzte das nicht nur die Unergründlichkeit Gottes, sondern Gott liefe zugleich auch Gefahr, für den Menschen verfügbar zu werden, da sich über die Gründe seines Handelns in der Folge gegebenenfalls auch konkrete Handlungen oder Mechanismen ableiten ließen, über die Gott zu bestimmten Reaktionen bewegt werden kann. Wenn nun aber der Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift auch den der Entscheidung Gottes über Parzivals Berufung markieren sollte,¹⁰⁷ könnte die Offenbarung dieses Zeitpunkts eine Anbindung der Entscheidung Gottes über Parzivals Berufung an die sich in diesem Augenblick gerade ereignende Situation oder Handlung Parzivals suggerieren, durch die gegebenenfalls ein allzu offener Einblick in die Beweggründe des göttlichen Handelns möglich wäre. Über diesen Einblick könnten dann

wiederum Handlungsmechanismen zur Verfügung über Gott und dessen Gnade ableitbar werden.

Hinzu kommt noch ein anderes potenzielles Problem der Verfügung über den eigentlich unverfügbaren Gott, das das Erscheinen der Gralinschrift tangiert. Hierbei geht es um die Frage, wie selbstbestimmt Gott tatsächlich in Wolframs Erzählung, und hier vor allem bei der Entscheidung über Parzivals Berufung, agiert oder ob nicht eigentlich der Erzähler Wolfram über das Geschehen – und damit auch über Gottes Handeln im Kontext der Berufung – **regiert; mehrfach im ›Parzival‹ profiliert Wolfram sich** immerhin explizit als Herr über die Geschichte.¹⁰⁸ Genau damit gerät Wolfram aber in die Gefahr, sich als Erzähler Gott überzuordnen, über ihn zu verfügen und ihn für seine Zwecke zu instrumentalisieren, sodass man sich, wenn Wolfram hier nicht gegensteuert, am Ende zu fragen hätte, ob es überhaupt Gottes eigene Entscheidung ist, Parzival doch noch und gerade zu diesem Zeitpunkt zu berufen, oder ob es nicht vielmehr der Erzähler ist, der hier über Gott und dessen Entscheidung verfügt. Es zeigt sich in dieser Hinsicht »ein spezifisches Autoritätsproblem, das in einem mittelalterlichen Text entsteht, wenn dieser von Gott erzählt«, nämlich, »dass zwischen dem Erzähler und Gott ein Problem der Verfügungsgewalt über die Geschichte und das Erzählte auftaucht« (Knaeble 2014, S. 371).¹⁰⁹

Über die Funktion, die ihm für die Pfingsttermine und ihre Verschleierung zukommt, hinaus eröffnen sich um den Termin des Erscheinens der Gralinschrift demnach folgende Problembereiche: die Gefährdung der Unergründlichkeit und Unverfügbarkeit Gottes, wenn über den Termin direkte Rückschlüsse auf Gottes Gründe, Parzival (zu diesem Zeitpunkt) zu berufen, möglich sein sollten, sowie das Autoritätsproblem zwischen Gott und Erzähler im Hinblick auf die Verfügungsgewalt über die Berufung und das anhängige Problem der Verfügung des Erzählers über den eigentlich unverfügbaren Gott im Sinne einer Instrumentalisierung Gottes für die Zwecke der Erzählung.

Wie Susanne Knaeble herausarbeitet, findet Wolfram im ›Parzival‹ für das Autoritätsproblem in Bezug auf die Verfügungsgewalt über die Geschichte und das damit verbundene Problem der Verfügung über Gott zwar »keine eigentliche Lösung, sehr wohl aber Umgangsweisen« (Knaeble 2011, S. 125). Diese bestünden nach Knaeble insbesondere darin, dass Wolfram sich an Stellen, an denen von einem direkten Gottesbezug die Rede ist, als Herr über die Geschichte zurückzieht und stattdessen Gott die Verfügung über die Geschehnisse überlässt. Damit einher gehe immer wieder auch ein Wechsel von der sonstigen auktorialen in eine personale Erzählhaltung (vgl. Knaeble 2011, S. 120–125; 298f.; vgl. für die Stellenangaben schon Anm. 108).

In diese Richtung lässt sich meines Erachtens auch der Umstand interpretieren, dass Wolfram den Moment des Erscheinens der Gralinschrift nicht direkt erzählt und ihn auch nicht explizit angibt, sondern die Rezipientinnen und Rezipienten erst im Nachhinein und auch dann nicht durch den Erzähler, sondern durch die Gralbotin Cundrie erfahren, dass Parzival über ein Epitaph am Gral für die Herrschaft benannt wurde.^[110] Denn auf diese Weise wird suggeriert, dass sich Gottes Entscheidung über die Berufung Wolframs Erzählen entzieht und von diesem unabhängig ist. Damit wird die Konkurrenz um die Verfügung über die Geschehnisse an diesem Punkt zugunsten Gottes entschieden und so zugleich der Eindruck vermieden, dass der Erzähler hier über Gott verfügen und ihn nach seinen Zwecken handeln lassen würde.

Gottes Verfügung über die Berufung lässt sich indes auch noch dann aufrechterhalten, wenn man davon ausgeht, dass gemäß der Rekonstruktion in Kapitel 4 das Erscheinen der Gralinschrift mit dem Zerschlagen des Schwerts Parzivals im Kampf gegen Feirefiz zusammenfällt, da sich Wolfram in eben jenem Augenblick, in dem Gott aktiv in das Geschehen eingreift und Parzivals Schwert zerschlagen lässt, zugunsten Gottes in seiner Verfügungsgewalt über das Geschehen zurücknimmt (vgl. V. 744,10–24 und Knaeble 2011, S. 120–122).^[111] Wenn, so könnte man weitergehend schließen, zu

diesem Zeitpunkt Gott und nicht der Erzähler über das Geschehen regiert, dann müsste das für beide Ereignisse gelten, die in jenem Augenblick stattfinden: für das Zerschneiden des Schwerts und für die Entscheidung über die Berufung und ihre Mitteilung über das Epitaph. Es bleibt aber dennoch signifikant, dass Wolfram den Moment des Erscheinens der Inschrift anders als das Zerschneidenlassen des Schwerts nicht unmittelbar erzählt und benennt. Denn Parzivals Rettung vor einem weiteren Verwandtenmord ist für sich gesehen erst einmal ›nur‹ ein helfender Gnadenakt Gottes zugunsten Parzivals, seine Berufung zur Gralherrschaft mit all ihren Anforderungen und heilsgeschichtlichen Implikationen hat dagegen eine viel weiter reichende Bedeutung, die am Ende auch über Parzival als Einzelfigur hinausgeht. Insofern ist es nur folgerichtig, dass sich die göttliche Entscheidung über die Berufung hintergründig im Geheimen ereignet und sich dem direkten Zugriff des Erzählers entzieht.

Über einen Rückzug des Erzählers bearbeitet Wolfram aber nicht nur das Problem der Verfügungsgewalt über die Geschichte und der Verfügungsgewalt des Erzählers über Gott, sondern auch das der interpretierenden Einsicht in Gottes Handeln und die Gründe seines Handelns. So sind vereindeutigende Aussagen über Gott und religiöse Deutungen des Geschehens im ›Parzival‹ wesentlich auf die Figurenebene und hier nicht nur, aber insbesondere auf Trevrizent¹¹² ausgelagert (vgl. Knaeble 2011, S. 130; 179–181; 298f.; 302; 373f. u. ö.), während Wolfram als Erzähler klärende Aussagen über und Einsichten in Gott weitestgehend¹¹³ vermeidet: »Dass die Erzählinstanz selbst sich einer vereindeutigenden Auslegung enthält, ist ein wesentlicher Punkt im Umgang mit dem Problem, erzählend über Gott zu verfügen« (Knaeble 2014, S. 378).¹¹⁴ So sind denn auch die Positionen der Figuren nicht mit der Position des Erzählers gleichzusetzen (vgl. Theisen 2000, S. 155), vielmehr ist es »unbedingt erforderlich [...], genau darauf zu achten, auf welcher Ebene Aussagen über Gott und religiöse Vorstellungen gelagert sind« (Knaeble 2014, S. 371), wobei man von der Ebene der Figuren und der des Erzählers auch noch die

Ebene der Rezipientinnen und Rezipienten zu unterscheiden hat (vgl. ebd., S. 371f.), die sich auf der Basis der im Text gebotenen Perspektiven ein eigenes Bild zu machen haben.¹¹⁵

Eine derartige Auslagerung der Deutungen Gottes, seines Handelns und der Gründe seines Handelns auf die Figurenebene und eine daraus resultierende Deutungspluralität nutzt Wolfram nun auch im Hinblick auf die am Ende zentrale Frage, warum Gott Parzival trotz seines anfänglichen Versagens doch noch zur Gralherrschaft beruft. Cundrie, Parzival und Trevrizent sind es, die sich zu den möglichen Gründen für Parzivals Berufung äußern, wobei von Cundrie Gottes Gnade (V. 781,3f.), die Planetenstellung (V. 782,5–22) und Parzivals Erdulden von Leid (V. 782,27–30) genannt werden,¹¹⁶ während Parzival auf Ritterschaft unter Voraussetzung der Berufung im Sinne der Erbfolge verweist (V. 786,2–7; vgl. auch V. 786,8f.) und Trevrizent die Berufung darauf zurückführt, dass Parzival Gott seinen Willen abgetrotzt habe (V. 798,2–5), womit er sich wohl insbesondere auf den beharrlichen Versuch des Erwerbs des Grals durch Ritterschaft bezieht (V. 798,24–29).¹¹⁷

Es herrscht also unter den Figuren keine Einigkeit über die Gründe, die Gott dazu bewogen haben mögen, Parzival (zu diesem Zeitpunkt) zu berufen, und Wolfram hält die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten bewusst offen. Er tut dies einerseits dadurch, dass er sich eines klärenden Erzählerkommentars enthält, andererseits aber auch dadurch, dass er den genauen Termin, an dem Gott am Gral das Epitaph zu Parzivals Berufung erscheinen lässt, nicht benennt und so eine explizite Anbindung an eine spezielle Situation oder Handlung vermeidet.

Die von Wolfram im Kontext des Berufungs- und Erlösungsgeschehens gezielt gesetzten raum-**zeitlichen >Leerstellen<**, **die sich als Abweichung von** dem im Übrigen der Erzählung etablierten Standard präsentieren, die äußerst exakte Darstellung der Chronologie und Geographie auch explizit zu machen, lassen sich demnach zu den Mechanismen rechnen, über die

Wolfram das sich in verschiedenen Facetten darstellende Problem bearbeitet, von einem unergründlichen und unverfügbaren Gott und dem göttlichen Geheimnis zu erzählen.

Die Verschleierung des Pfingstsonntags als Tag der öffentlichen Verkündung der Berufung Parzivals und des Pfingstmontags als Tag der Erlösung des Anfortas und des Herrschaftsantritts Parzivals steht dabei, wie schon Haferland erarbeitet, im Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis und dem Geheimnis des kommenden Reichs Gottes auf Erden, wodurch Wolfram das volle Ausmaß der heilsgeschichtlich-eschatologischen Konzeption seiner Erzählung nur denjenigen zugänglich macht, die sein Verschleierungsspiel zu erkennen und zu verstehen wissen.

Die Verschleierung des Termins, an dem die Inschrift zu Parzivals Berufung am Gral erscheint, steht zum einen im Dienst der Verschleierung der beiden Pfingsttermine und ihrer Implikationen, erfüllt zum anderen aber auch ihren Zweck in der Wahrung der Unverfügbarkeit Gottes auch für den Erzähler sowie in der Wahrung der Unergründlichkeit Gottes im Hinblick auf dessen Gründe, Parzival nach seinem anfänglichen Versagen doch noch zur Gralherrschaft zu berufen.

Gottes Gründe für die Berufung Parzivals sind indes auch dann noch weitestgehend der Interpretation überlassen und nur geringfügig einzugrenzen, wenn man den Zeitpunkt des Erscheinens der Gralinschrift mit dem Zeitpunkt des Zerbrechens des Schwerts im Kampf gegen Feirefiz identifiziert. Denn letztendlich muss die Entscheidung über die Berufung gewiss keineswegs (nur) an die Situation in diesem Kampf gebunden sein und ist auch wohl nicht nur an sie gebunden, wenngleich Parzivals Haltung – er zeigt das ihm von Trevrizent nahegelegte Gottvertrauen (V. 741,26–30) und denkt, entsprechend seiner außerordentlichen und positiv konnotierten Minneverbundenheit, an seine Frau Condwiramurs (V. 743,23–744,6) – hier den noch letzten fehlenden Ausschlag geben mag.¹¹⁸

So aber bleiben Gottes Wege schließlich doch auch im Erzählen ein Stück weit unergründlich: »Am Ende von Wolframs Erzählung [...] steht

die Auffassung vom unerforschlichen Gott« (Schnell 2014, S. 348), wie auch Trevrizent angesichts der Berufung Parzivals feststellt:

dô sprach er ›got vil tougen hât.
wer gesaz ie an sînen rât,
ode wer weiz ende sîner kraft?
al die engel mit ir geselleschaft
bevindentz nimmer an den ort.«
(V. 797,23–27)

Anmerkungen

- 1 **Vgl. zur Chronologie im ›Parzival‹ Rührmund 1848; Weigand 1938; Sauer 1981** (mit einer Übersicht zur Chronologie im Anhang); Haferland 1994a (mit einer tabellarischen Übersicht zur Tageschronologie in Bezug auf die Gralberufung Parzivals auf S. 301); Lohr 1999, S. 45–64 (mit einer graphischen Übersicht zur Chronologie auf S. 48); Nitsche 2006, S. 102–104 (siehe dort auch weitere Literaturhinweise); Haferland 2020, insbesondere S. 580–602 (mit einer tabellarischen Übersicht zur Tageschronologie in Bezug auf die Gralberufung Parzivals und die Erlösung des Anfortas auf S. 582); Sablotny 2020. Vgl. zur Zeit-, Raum- und Situationsdarstellung mittelalterlichen Erzählens im Vergleich zum modernen Erzählen Haferland 2018, S. 143–157; vgl. kritisch-ergänzend dazu Bußmann 2020.
- 2 Abgesehen von den nicht klar definierten Reisezeiten, denen ich mich im Folgenden ausführlicher widmen werde, ist hier etwa Parzivals Aufenthaltszeit bei Condwiramurs zu nennen, die anhand verschiedener Angaben nur ungefähr eingegrenzt werden kann: Wenn Parzival sich *eins morgens* (V. 223,15) von Condwiramurs verabschiedet, gelangt er noch am Abend desselben Tages bis nach Munsalvæsche, wo er die Nacht verbringt (V. 242,19–245,30), und trifft dann am folgenden Tag auf Jeschute, die er bei dieser Gelegenheit mit ihrem Mann Orilus versöhnt (V. 256,11–271,24). Bis zu dieser Versöhnung müsse Jeschute, so Wolfram in einer Prolepse im III. Buch, *mêr danne ein ganzes jâr* (V. 139,20) unter den Folgen von Parzivals Überfall leiden, und dieser Überfall findet 15 Tage vor seinem Eintreffen bei Condwiramurs statt. So übernachtet Parzival am Tag des Überfalls bei einem Fischer, der ihn am nächsten Morgen bis vor die Stadt Nantes führt (V. 142,11–144,16). Noch an diesem Tag gelangt Parzival zu Gurnemanz (V. 162,6–14; 165,18f.), bei dem er dann *unz an den*

vierzehenden tac (V. 176,29) verweilt. Am Abend des Tages, an dem er von Gurnemanz aufbricht, kommt Parzival dann zu Condwiramurs (V. 179,30–180,28). Nach diesen Angaben müsste Parzival sich mindestens ein Jahr lang bei Condwiramurs aufhalten. Hinzu kommt, dass er kurz nach seiner Ankunft in Pelrapeire Clamide besiegt und zum Artushof schickt, den dieser wohl nur wenig später erreicht, und zwar am *pfinxtac* (V. 216,14). Parzival scheint demnach kurz vor Pfingsten bei Condwiramurs einzutreffen. Die Blutstropfenszene, die zwei Tage nach Parzivals Aufbruch von Condwiramurs stattfindet, ist dagegen gerade nicht zur Pfingstzeit situiert (V. 281,12–22), sondern findet offenbar, wenn man von Trevrizents späterer Zeitangabe am Karfreitag (V. 460,22) zurückrechnet, im Spätsommer (nach Weigand 1938, S. 942, im September, ggf. im Oktober) statt – wie dann auch Parzivals Aufbruch von Condwiramurs. Wenn Parzival also kurz vor Pfingsten bei Condwiramurs eintrifft, im Spätsommer (September/Oktober) von ihr fortreitet und sich mindestens ein Jahr bei ihr aufhält, liegt es nahe anzunehmen, dass sein Aufenthalt etwa ein Jahr und vier Monate andauert. Auch Weigand kommt bei seiner Berechnung des Aufenthalts auf ungefähr »ein und ein Drittel Jahre« (ebd., S. 947); Lohr 1999, S. 47, rechnet mit »eineindrittel bis eineinhalb Jahre[n]«. Parzivals Angabe am Tag der Erlösung des Anfortas, er habe Condwiramurs *inre fünf jâren* (V. 799,3) nicht gesehen, ist wohl als ungenau einzustufen (vgl. S. 84–86) und kann daher nicht der näheren Bestimmung der Aufenthaltszeit bei Condwiramurs dienen.

- 3 *Eins tages* (V. 120,11) etwa begegnet Parzival bei der Jagd in Soltane den Rittern, die er zunächst für Gott hält, und bricht dann am nächsten Tag (V. 128,13–15) von Soltane aus auf; *Eins morgens* (V. 177,9) bittet er Gurnemanz um Abschied und reitet von Graharz aus fort; wiederum *eins morgens* (V. 223,15) macht er dasselbe bei Condwiramurs in Pelrapeire; *eins morgens* (V. 446,6) hat es dann auch wieder geschneit, als Parzival in einen großen Wald gelangt, wo er auf Kahenis trifft; *eins tages* (V. 501,19) während seines Aufenthalts bei Trevrizent fragt Parzival seinen Onkel nach Titurel: *diz was ir zweier scheidens tac* (V. 502,23); *eins morgens* (V. 504,7) trifft Gawan auf den verletzten Urjans, womit die Gawan-Handlung des X. Buchs neu einsetzt; *eines morgens fruo* (V. 644,21) kommt Gawans Bote mit der Einladung zum Zweikampf zwischen Gawan und Gramoflanz bei Ginover am Artushof an; *eins morgens* (V. 655,4) schließlich unterhält sich Gawan mit Arnive – es ist der Tag, an dem Artus auf Gawans Einladung hin vor Schastel Marveile ankommt, seine Einreise nach Joflanze von Gawan aber noch bis zum nächsten Tag verhindert wird (V. 661,6–14; 663,8–14). Es finden sich im Text noch drei weitere ungenaue Zeitangaben,

die jedoch die unmittelbare Chronologie der Gesamthandlung bzw. der einzelnen Stationen nicht direkt tangieren. So bemerkt Herzeloide in Soltane *eins tages* (V. 118,24), wie Parzival dem Gesang der Vögel lauscht; ein Knappe berichtet Gawan, dass Meljanz Obie *eins tages* (V. 345,27) um Minnelohn bat, was den Krieg in Bearosche auslöste; und Trevrizent erzählt Parzival davon, wie Anfortas *eins tages* (V. 479,3) im unerlaubten Minnedienst verwundet wurde.

- 4 Dies ist etwa bei Parzivals Aufbruch von Gurnemanz der Fall. So wird hier die ungenaue Angabe, dass Parzival Gurnemanz *Eins morgens* (V. 177,9) um Abschied bitte, durch Wolframs direkt vorausgehende Bemerkung aufgeklärt, dass Parzival *unz an den vierzehenden tac* (V. 176,29) bei Gurnemanz verweile. Der unbestimmte Morgen ist folglich der Morgen des vierzehnten Tages. Analog verhält es sich mit Parzivals Aufenthalt bei Trevrizent. Wenn Parzival hier *eins tages* (V. 501,19) nach Titurel fragt und dies der Tag des Abschieds von Trevrizent ist (V. 502,23), bei dem sich Parzival *fünfzehen tage* (V. 501,11) aufhält, dann stellt sich der zunächst ungenau benannte Tag als der fünfzehnte heraus. Und auch der Karfreitag im IX. Buch wird zunächst durch eine ungenaue Angabe verschleiert: *eins morgens* (V. 446,6) sei wieder Schnee gefallen, sagt Wolfram die Episode einleitend, schon kurz darauf klärt dann aber Kahenis auf: **>ez ist hiute der karfrítac<** (V. 448,7).
- 5 So etwa bei Wolframs Angabe, dass Gawans Bote *eines morgens fruo* (V. 644,21) am Artushof eintreffe. Vgl. dazu Anm. 11.
- 6 Das betont auch Sablotny 2020, S. 23 und insbesondere S. 54–64.
- 7 Eine weitere zeitliche Situierung im Kirchenjahr bietet der *pfinxtac* (V. 216,14), an dem der von Parzival vor Pelrapeire besiegte Clamide am Artushof in Dianazdrun ankommt. Eine entsprechende Angabe *ex negativo* liefert Wolfram bei der Blutstropfenszene, in deren Zusammenhang er hervorhebt, dass sie sich gerade nicht zur Pfingstzeit im Mai ereigne (V. 281,12–22). Im Kalenderjahr ordnet Wolfram Gahmurets Verheiratung mit Herzeloide ein, die stattfindet, als gerade *des abrilen schîn / zergangen* (V. 96,12f.) und der Mai angebrochen (V. 96,18f.) ist. Eine Wochentagsangabe findet sich bei Parzivals dritter Begegnung mit Sigune, die ihm dort berichtet, dass Cundrie ihr *alle samztage naht* (V. 439,3) Nahrung vom Gral bringe. Da Cundrie, auf deren Spur Sigune Parzival dann schickt, erst kurz zuvor von dort fortgeritten ist (V. 442,15–23), lässt sich erschließen, dass Parzivals drittes Aufeinandertreffen mit seiner Cousine an einem solchen, dann jedoch nicht weitergehend bestimmten, Abend stattfindet.
- 8 Das geschieht indes nicht nur an jenem Karfreitag, sondern über die gesamte Zeit seines Aufenthalts bei Trevrizent hinweg, der immerhin *fünfzehen tage* (V. 501,11) andauert, von denen der Karfreitag nur der erste ist. Die Gesamtheit

des Aufenthalts in Armut ist denn wohl auch Bestandteil der Parzival von Trevrizent empfohlenen Buße (V. 499,26–30). Entsprechend erfolgt die Abnahme seiner Sünden auch erst am letzten Tag (V. 502,23–30).

- 9 **Einen Vergleich der Chronologien in Chrétiens ›Perceval‹ und Wolframs ›Parzival‹ liefert Weigand 1938.**
- 10 Vgl. u. a. Haferland 1994a und Haferland 2020. Gegen eine allzu betont heilsgeschichtliche Lesart des ›Parzival‹ argumentiert dagegen jüngst Sablotny 2020, S. 24f.; S. 53–64 u. ö.
- 11 Vgl. hierzu Haferland 2020, S. 580–602, sowie auch schon Haferland 1994a, hier insbesondere S. 263–270 und S. 301; vgl. zur heilsgeschichtlichen Konnotation auch Kap. 6. Die zu verrechnenden Zeitangaben sind: die Angabe Trevrizents, dass seit dem Tag, an dem Parzival das erste Mal zum Schwur auf Jeschutes Unschuld in der Klausur war und den bunten Speer des Taurian mitnahm, bis zum Karfreitag *fünfthalp jâr unt drî tage* (V. 460,22) vergangen seien; die von Gramoflanz angesetzte Frist für seinen Zweikampf mit Gawan in Joflanze: *von hiute übern ahten tac / [...] / Dar nach an dem anderm tage* (V. 610,19; V. 610,21, konjiziert aus Hs. G); Ginovers Angabe, dass seit Parzivals und Gawans Aufbruch vom Artushof bis zu dem Tag, an dem Gawans Bote bei ihr eintrifft, *fünftehalp jâr und sehs wochen* (V. 646,14) verstrichen seien; die Reisezeit des Boten Gawans von Schastel Marveile zum Artushof in *Bems bî der Korchâ* bzw. der Tag, an dem der Bote dort ankommt, um dem Artushof Gawans Einladung zum Zweikampf zu überbringen, sowie die nach der Verrechnung dieser Angaben übrigen und am Text abzählbaren Tage. Die Reisezeit des Boten und dessen Ankunftstag am Artushof verunklart Wolfram dabei allerdings erneut, denn er sagt hier lediglich, dass Gawans Bote *eines morgens fruo* (V. 644,21) am Artushof eintreffe. Welcher Morgen das ist, wird nicht letztgültig aufgelöst, zumal Wolfram darüber hinaus nicht zu wissen vorgibt, wann der Bote nach Schastel Marveile zurückkehrt (V. 652,23–25), d. h. wie lange er von Schastel Marveile nach *Bems bî der Korchâ* im Land Löver, wo sich der Artushof zu der Zeit aufhält (V. 610,12–18), und zurück nach Schastel Marveile unterwegs ist. So kann dann, wie Haferland 2020, S. 592–594 und S. 599f. (hier: Exkurs III: ›Wie lange braucht Gawans Bote zu Ginover und zurück?‹), erörtert, nur interpretativ erschlossen werden, dass es sich bei dem unbestimmten Morgen wohl um den Morgen nach der Beauftragung des Boten handelt, da nur so die Chronologie bis zum Pfingstsonntag aufgeht. Dann aber kann der Pfingsttermin aus den genannten Angaben unter Berücksichtigung der noch verbleibenden, am Text abzählbaren Tage errechnet werden. Trotz dieser Bestimmbarkeit und Be-

stimmtheit des Pfingsttermins bleibt dieser zugleich aber doch auch wieder unbestimmt: »Dieser Tag ist ein bestimmter Tag im Rahmen des Plots, es ist auch ein bestimmter Tag im Rahmen der für den Plot herangezogenen heilsgeschichtlichen Zeitachse, der sogar an einem (immerwährenden) Kalender bestimmt werden kann, wie Trevrizent und Ginover ihn benutzen; trotzdem ist es kein bestimmter Tag eines bestimmten Jahres. Man kann diesen Pfingsttag nicht in der Weltzeit terminieren, man kennt nicht das Jahr, nicht das Jahrzehnt, ja nicht einmal das Jahrhundert« (Haferland 2018, S. 155).

- 12 **Unter ›Raum‹ wird im Alltag und in den verschiedenen Wissenschaften Unterschiedliches verstanden.** In der Raumtheorie zählt Michel de Certeaus **Unterscheidung von ›Raum‹ und ›Ort‹ durch Bewegung zu den einschlägigen Raumkonzepten:** »Ein *Ort* ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. Damit wird also die Möglichkeit ausgeschlossen, daß sich zwei Dinge an derselben Stelle befinden. [...] Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf eine mögliche Stabilität. Ein *Raum* entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. Er ist gewissermaßen von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt, die sich in ihm entfalten. Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen [...]« (de Certeau 1988, S. 217f.). Die raum-zeitlichen Gegebenheiten, von denen im Folgenden die Rede sein wird, beziehen sich in erster Linie auf die Distanzen zwischen Orten, wobei hier Raum und Bewegung insofern miteinander verbunden sind, als die jeweiligen Distanzen kaum durch Maßangaben (Meilen), sondern primär durch Reisezeiten, und das heißt durch die Bewegung der Figuren von einem Ort zum anderen innerhalb einer bestimmten Zeit, angegeben werden. Vgl. zu weiteren Raumkonzepten sowie zur narrativen Darstellung von Raum Dennerlein 2009.
- 13 Wolfram kommentiert die Rückkehr des Boten Gawans aus *Bems bi der Korchâ* nach Schastel Marveile mit den Worten: *er kom wider, in solhen tagen, / des ich für wâr niht kan gesagen, / uf Schastel marveile* (V. 652,23–25).
- 14 *er streich, in weiz wie lange, nâch [...]* (V. 59,21).
- 15 *nu was von Artûse komn, / des enweiz ich niht wie mangen tac, / Gâwân, der manheite pflac* (V. 339,12–14). Der Zeitraum ist hier nur insofern einzugrenzen, als die Gawan von Kingrimursel am Artushof für ihren Zweikampf gesetzte Frist von 40 Tagen (V. 321,16–22) zu diesem Zeitpunkt noch nicht verstrichen sein kann, denn Gawan plagt ja der *zwîvel*, ob er nach Bearosche einreisen soll oder nicht, weil er fürchtet, seinen Zweikampftermin zu versäumen, falls er dort

aufgehalten werden sollte (V. 349,28–351,2). Er reist schließlich dennoch ein und hat eine Übernachtung in Bearosche (V. 376,1; 378,5f.). Die Zeit des Gerichtskampfs naht dann zu Beginn des VIII. Buchs (V. 398,9), wobei unklar bleibt, wie viel Zeit noch von Gawans Abreise aus Bearosche bis zu seiner Ankunft in Schanpfanzun vergeht. Für Nitsche 2006, S. 108 und S. 110, Anm. 48, dient die von Wolfram vorgegebene Unwissenheit über die vergangene Zeit an dieser Stelle der Spannungssteigerung, da sich auf diese Weise nicht abschätzen lässt, wie sehr die Zeit für Gawan drängt, d. h. wie groß die Gefahr für ihn ist, seinen Kampftermin tatsächlich zu verpassen.

- 16 *diu âventiure uns kûndet / daz Parzivâl der degen balt / kom geriten ûf einen walt, / ine weiz ze welhen stunden; / aldâ sîn ougen funden / ein klösen niwes bûwes stên, / [...]* (V. 435,2–7). Wie oben bereits erwähnt, wird diese zeitliche Offenheit kurz darauf durch Sigunes Angabe, dass die gerade erst fortgerittene Cundrie ihr *alle samztage naht* (V. 439,3) Nahrung vom Gral bringe, zumindest ein wenig näher präzisiert.
- 17 *desn prûeve ich niht der wochen zal, / über wie lanc sider Parzivâl / reit durch âventiure als ê* (V. 446,3–5).
- 18 So gibt Wolfram an, nicht zu wissen, ob auf Schastel Marveille auf der linken oder auf der rechten Seite eine Tür offen steht: *er sach an einer wende, / ine weiz ze wederr hende, / eine tür wit offen stên, / [...]* (V. 566,5–7). Ebenso behauptet er, die Edelsteine auf Feirefiz' Rüstung nicht zu kennen: *ir art mac ich benennen niht* (V. 735,30). Zu erwähnen ist hier auch Wolframs Gespräch mit *vrou âventiure* zu Beginn des IX. Buchs, in dem er sich darüber belehren lässt, was mit Parzival in der vergangenen Zeit geschehen ist (V. 433,1–435,1), sowie – in ähnlicher Manier – Wolframs Verweis auf Augenzeugen in der Frage, wie es Gawan in der Zeit nach seinem Aufbruch aus Schanpfanzun ergangen ist: *Wiez Gâwâne komen sî, / der ie was missewende frî, / sît er von Tschanfanzûn geschiet, / op sîn reise ûf strît geriet, / des jehen diez dâ sâhen [...]* (V. 504,1–5).
- 19 Vgl. V. 210,18; 224,26; 381,28–30; 776,10; 805,10.
- 20 Vgl. zur Differenzierung der Begriffe ›Geographie‹, ›Topographie‹ und ›Topologie‹ Dennerlein 2009, S. 52–59. Die Forschung spricht sowohl von ›Geographie‹ (so etwa Wynn 1961a; Nellmann 1973, S. 72; Kugler 1990 und Spiewok 1996) als auch von ›Topographie‹ (so etwa Knapp 2016 und Falch 2018) in Bezug auf Wolframs Darstellung des Handlungsraums im ›Parzival‹. Ich verwende im Folgenden den weiter gefassten Begriff der Geographie, da ich Wolframs Gesamtkonzept der Textwelt für meine Überlegungen voraussetze. Bei meinen Berechnungen wird es indes primär um Distanzen zwischen Orten gehen, die in den meisten Fällen an den Reisezeiten der Figuren gemessen werden.

- 21 Entsprechende Formeln verwendet Wolfram mehrfach, wie Nellmann 1973, S. 159–164, konstatiert. Vgl. ebd. für eine Übersicht über die Typen dieser Formeln. Als Funktionen dieser »Topoi des Nichterzählens« (ebd., S. 163) nennt Nellmann: Ökonomie, Steigerung, Beschleunigung des Erzähltempo, Dezenz, Humor sowie die »Disproportion von langer Aufzählung und abschließender Hervorhebung der Kürze« (ebd.).
- 22 Ein solches Spiel treibt Wolfram durchaus auch im Text. So etwa bei der Frage, was mit Parzival während der Gawan-Handlung (V. 433,1–434,10) und was mit Gawan während der Parzival-Handlung (V. 504,1–5) geschieht, oder auch, wenn Wolfram sich unsicher über den Wahrheitsgehalt seiner Quelle(n) gibt (V. 210,18; 224,26; 776,10; 805,10).
- 23 Dies mag etwa bei dem Zeitpunkt der dritten Begegnung Parzivals mit Sigune sowie bei dem von dort aus noch bis zum Karfreitag vergehenden Zeitraum der Fall sein, wo Parzivals zeitliche Desorientierung thematisch wird, in die er seit seinem Aufbruch vom Artushof verfallen ist (vgl. V. 447,19–24).
- 24 Während hier raum-zeitliche Lücken betrachtet werden, die sich durch textimmanente Daten auffüllen lassen, nimmt Bußmann 2020 narrative und zeitliche Lücken in den Blick, die durch die Synchronisierung mit anderen Texten gefüllt werden können. So beobachtet sie eine »intrikate inhaltliche wie zeitliche Verschränkung« (ebd., S. 112) **der Handlungen des ›Parzival‹ und des ›Titurel‹, wobei der ›Parzival‹ den Rahmen für den ›Titurel‹ vorgebe, dessen Handlung wiederum in den narrativen Lücken des ›Parzival‹ situiert sei** (vgl. ebd.), sodass schließlich beide Texte die Hintergrundhandlung für den jeweils anderen konstituierten (vgl. ebd., S. 112f.). **Der ›Jüngere Titurel‹ des Albrecht greife die Parallelführung und zeitliche Synchronisierung der ›Parzival‹- und der ›Titurel‹-Handlung dann noch einmal verstärkend auf, um den ›Parzival‹ schließlich ebenfalls als zeitlichen Rahmen und als Datierungshilfe für die eigene Handlung zu nutzen** (vgl. ebd., S. 113–115; 124–133).
- 25 Das mittelalterliche Raumbewusstsein war, so beschreibt es Störmer-Caysa 2007, S. 64, geprägt von einer »radikale[n] Subjektivität der Raumerfahrung, eine[r] Bindung des räumlichen Weltabbildes an die Wahrnehmung des gehenden oder reitenden Menschen«. So wurde denn im Mittelalter eher mit verbalen Wegbeschreibungen als mit gezeichneten Karten operiert. »Was bedeutet das? Es heißt, daß die alltägliche Raumorientierung eines Reisenden sich im Mittelalter (wie schon in der Antike) anders vollzog als heute; daß er nicht von einem objektiv vorhandenen, in Koordinaten beschreibbaren Raum ausging, sondern sozusagen vom Raum-für-mich. Der Reisende wurde durch eine Beschreibung

- in die Lage versetzt, in der sich vor ihm ein anderer befunden hatte, und er konnte sich dessen Merkmale und Erfahrungen aneignen« (ebd.).
- 26 Insofern besteht eine textinterne Logik der Chronologie und Geographie des ›Parzival‹, **die auch unabhängig vom Fiktionalitätsstatus der Erzählung ist.**
- 27 Auch für die neuere Literatur hat es bereits Anstrengungen zur kartographischen Visualisierung der erzählten Geographien gegeben; vgl. etwa Moretti 1999. Umfangreiche Überlegungen zu einer Literaturgeographie stellt Piatti 2009 an.
- 28 Feirefiz reist hier von Munsalvæsche aus über Carcobra und den Wald Læprisin bis nach Joflanze, wobei er jedoch eine Wolfram unbekannte Anzahl an Ländern durchqueren muss (V. 821,1–30). Vgl. Spiewok 1996, S. 146.
- 29 Dem ist allerdings nur zum Teil zuzustimmen. Tatsächlich liegt zwischen dem im ersten 30er-Abschnitt des X. Buchs (V. 503,1–30) erzählten Aufenthalt **Gawans in Barbigoel, wo die Klärung der Streitsache zwischen ihm und Kingrimursel/Vergulaht** verhandelt wird, und der dann mit V. 504,7 neu einsetzenden Handlung vor Logroys eine Zeitspanne von mehreren Jahren, die eine geographische Relationierung dieser Gebiete konterkariert. Denn die ursprünglich von **Kingrimursel am Plimizael angesetzte Frist für den Zweikampf zwischen ihm und Gawan** in Schanpfanzun betrug 40 Tage (V. 321,16–22), bei Gawans Aufenthalt in Schanpfanzun wurde der Zweikampf dann jedoch um ein Jahr verschoben **und nach Barbigoel verlegt** (V. 418,9–17; 503,5–9). Folglich ist die dort erfolgende Beilegung der Streitsache, die im ersten Abschnitt des X. Buchs erzählt wird, etwa ein Jahr und 40 Tage nach der Anklage Gawans (und Parzivals) am **Plimizael einzuordnen. Die dann mit V. 504,7** vor Logroys beginnende Handlung bildet dagegen die chronologische Fortsetzung des IX. Buchs und ist, gemessen an Ginovers Angabe, dass an dem Tag, an dem Gawans Bote bei ihr am Artushof eintrifft, *fünftehalb jâr und sehs wochen* (V. 646,14) seit Gawans Abreise vom **Artushof vergangen seien, von der kurzen Episode in Barbigoel zeitlich deutlich abgesetzt.** Über das vergangene Jahr zwischen den Episoden in Schanpfanzun **und in Barbigoel lassen sich diese beiden Orte tatsächlich ebenfalls nicht geographisch zueinander in Bezug setzen.** Dasselbe gilt dann auch für die Relation **von Barbigoel und Bearosche, wo sich** Gawan kurz vor seinem Aufenthalt in Schanpfanzun befindet. Darin behält Spiewok also Recht. Dagegen sind Graharz und Brobarz gegen Spiewoks Ansicht im Hinblick auf ihre ungefähre Distanz durchaus zu Terre de Salvæsche zu relationieren. So reitet Parzival jeweils an einem Tag einmal von Graharz nach Brobarz und einmal von Brobarz nach Munsalvæsche, wobei indes beide Male die Größe der jeweiligen Distanz zwischen diesen Orten hervorgehoben wird (V. 189,22–26; V. 224,22–30; vgl. dazu ausführlicher S. 68–72). Eine genaue Distanzangabe zwischen Graharz,

Brobarz und Munsalvæsche ist so gewiss nicht möglich, und es bleibt auch unklar, was bzw. wie viele andere Länder zwischen diesen Orten liegt/liegen. Beide Male reitet Parzival indes zwar nicht bewusst, aber doch auf direktem Weg zum jeweiligen Ziel, sodass zumindest eine ungefähre Einschätzung möglich ist und allemal eine direkte, wenn auch nicht in allen Details näher auserzählte, Verbindung zwischen diesen Orten besteht, wie es bei den oben genannten Orten der Gawan-Handlung nicht in derselben Weise der Fall ist.

- 30 Dass die Himmelsrichtungen nicht klar definiert sind, vermerken aber auch Spiewok 1996, S. 144, und Wynn 1961a, S. 39.
- 31 Auch Wynn 1961a, S. 42f., weist schon auf die Bedeutung der Geographie für das Gedächtnis der Rezipientinnen und Rezipienten hin. Für Störmer-Caysa 2007, S. 52, ist etwa Trevrizents Klausel als »Rückkehrort, der den Weg des Helden gliedert und erklärt«, auch »ein memorialer Ort für den Hörer oder Leser«.
- 32 Vgl. das gleichnamige Teilkapitel bei Störmer-Caysa 2007, S. 70–75.
- 33 Die Handlungs- und Figurenabhängigkeit der erzählten Geographien in der mittelalterlichen Literatur ist auch ein Erbe der Oralität. Vgl. Haferland 2018, S. 151f.; Schneider 2021, S. 259–303.
- 34 Dies auch, da der Weg zwischen zwei Orten kaum je näher beschrieben wird: »Selbst daß zwischen beiden Punkten, an denen sich der Held nacheinander aufhält, überhaupt ein Weg liegt, scheint in diesen fiktionalen Welten nicht gesichert zu sein. Die Wege können geradezu im Handumdrehen zurückgelegt werden« (Störmer-Caysa 2007, S. 66). Das bedeutet: »Der fiktionale Raum besteht aus Orten ohne konkreten Ort, ohne objektivierbare Wege, nach denen man sie wie nach Koordinatenangaben in eine Karte einzeichnen könnte« (ebd., S. 67).
- 35 **Vgl. zum Konzept der »kognitiven Karte« grundlegend Downs/Stea 1982: »Eine kognitive Karte ist ein Produkt, ist eines Menschen strukturierte Abbildung eines Teils der räumlichen Umwelt. [...] Eine kognitive Karte ist vor allem ein Querschnitt, der die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt zeigt. Sie spiegelt die Welt so wieder [!], wie ein Mensch glaubt, daß sie ist, sie muß nicht korrekt sein. Tatsächlich sind Verzerrungen sehr wahrscheinlich. Sie gibt unser spezielles Verständnis der Welt wieder, und sie ist vielleicht nur von ferne der Welt ähnlich, wie sie auf topographischen Karten oder Photos gezeigt wird«** (ebd., S. 24).
- 36 Ich klammere hier die Gahmuret-Handlung in den ersten beiden Büchern aus, da sie für die von mir zu rekonstruierenden Geographien, die zum Berufungs- und Erlösungsgeschehen hinführen, nicht relevant ist. Wynn 1961b verfolgt in ihrem Aufsatz schrittweise alle genannten Orte nach, die Parzival, Gawan und der Artushof im Verlauf der Handlung besuchen. Eine tabellarische Übersicht dazu findet sich ebd., S. 420.

- 37 Kugler 2005 zeigt auf, dass die drei Materien des Jean Bodel (>Matière de Bretagne<, >Matière de France< und >Matière de Rome<) sowie die >Germanische Heldendichtung<, die Kugler im Anschluss an die Terminologie Bodels >Matière de la Germanie< nennt, ihre je eigenen Handlungsräume besitzen, die weitestgehend voneinander getrennt sind, und führt dies auf eine kognitive Karte der Erzähler zurück: »Die Erzähler hatten [...] eine >Karte im Kopf<, ein Organisationsschema, das besagte, daß nicht alles überall spielen konnte; eine kognitive Karte, die für eine gewisse Trennschärfe zwischen den Materien sorgte« (ebd., S. 250).
- 38 Laut der in Buch VIII neu getroffenen Vereinbarung soll der Kampf in Barbigœl vor König Meljanz (von Liz) stattfinden: >nu sî der kampf ze Barbigœl / vor dem künec Meljanze< (V. 418,16f.). Bei der Kampfbeilegung in Barbigœl selbst ist allerdings keine Rede von der Anwesenheit des Königs Meljanz (vgl. V. 503,1–20). Umso interessanter ist es dann aber, dass Ginover von eben jenem König Meljanz von Gawans Anwesenheit in Barbigœl gehört haben will: >mir sagete Meljanz von Liz, / er sæhe in sît ze Barbigœl< (V. 646,4f.). Meljanz ist also offenbar doch während Gawans Aufenthalt in Barbigœl anwesend, obwohl Wolfram davon an der betreffenden Stelle nichts sagt. Mir scheint das ein Indiz dafür zu sein, dass man sich Ungesagtes mitunter hinzudenken muss (und kann), wenn schon an anderer Stelle darauf verwiesen wurde und/oder nachträglich darauf verwiesen wird.
- 39 Wynn 1961a, S. 36, und Spiewok 1996, S. 144–146, sprechen daher für Terre Marveille von einem Acht-Meilen-Territorium.
- 40 Beck 1994, S. 170, Anm. 27, ist über diese Abweichung ebenfalls irritiert und kommentiert: »Die Differenz weiß ich nicht zu erklären. Als Unstimmigkeit wäre sie zu banal, zu offensichtlich und als weitere Untergliederung des Territoriums [...] ohne ersichtlichen Sinn.«
- 41 Vgl. eine etwas anders akzentuierte Analyse dieses Ritts bei Glaser 2004, S. 136–138.
- 42 Vgl. zu dieser Raumdarstellung Glaser 2004, S. 141–143. Harms 1970, S. 231, vergleicht Parzivals als beschwerlich dargestellten Weg nach Pelrapeire mit Kingruns Weg von Pelrapeire zum Artushof, in dessen Kontext von keinen weiteren Schwierigkeiten die Rede ist, und sieht dies als Ausdruck der Figurenabhängigkeit des Weges und damit der Geographie: »Alle Eigenarten des Weges gelten nur so lange, als Parzival der viator dieses Weges ist; wenn der gleiche Weg in umgekehrter Richtung von einem anderen viator zurückgelegt wird, erwähnt Wolfram nichts von Schwierigkeiten oder besonderen Anforderungen an den viator (z. B. 206,5ff. bei Kingruns Ritt von Pelrapeire zum Artushof). Die

Eigenart und Bedeutung dieser Wegstrecke Parzivals ist aus ihrer unmittelbar durch den erzählerischen Kontext gegebenen Funktion zu erklären, nicht durch vorgeprägte, potentiell auch außerliterarische Bild-Traditionen des Weges oder seiner Trabantenbildlichkeit.« Dass Wolfram keine Beschwerlichkeiten in Kingruns Reise zum Artushof erwähnt, hat allerdings erst einmal auch damit zu tun, dass er Kingruns Reiseumstände schlicht gar nicht schildert. Stattdessen ist lediglich von der Trennung Parzivals und Kingruns nach Abnahme des Sicherheitsversprechens die Rede (V. 199,13f.), von dem Umstand, dass Kingrun zu Artus reisen muss, sowie von seinem Aufbruch von Pelrapeire aus (V. 203,20–24) und dann von seiner Ankunft am Artushof (V. 206,5–9). Meines Erachtens bedeutet das nicht automatisch, dass der Weg dorthin für Kingrun ein anderer wäre als für Parzival, vielleicht setzt Wolfram auch schlicht voraus, dass sich die Rezipientinnen und Rezipienten die Beschwerlichkeit des Weges hinzudenken und sie aus ihrer kognitiven Repräsentation der Landschaft ergänzen, die Wolfram im Zusammenhang mit Parzivals Ritt beschreibt. Hinzu kommt, dass sich der Artushof, wenn Parzival dort ist, in Nantes aufhält und Parzival dann von Nantes über Graharz in das Land Brobarz und hier in die Stadt Pelrapeire kommt. Bei Kingruns Ankunft am Artushof residiert dieser dagegen gerade im Jagdhaus Karminal im Wald Briziljan im Land Bertane (V. 206,5–9). Nantes befindet sich allerdings ebenfalls in Bertane (V. 142,3f.) und ist hier gar die *hauptstat* (V. 144,7), könnte aber innerhalb von Bertane ein ganzes Stück vom Haus Karminal entfernt sein. Nichtsdestotrotz müsste Kingrun eigentlich ebenfalls das unwegsame Gebiet durchqueren, das nach Brobarz führt (V. 180,3–19) – und tut es vielleicht auch, ohne dass Wolfram dies noch einmal wie bei Parzival erwähnt. Dass Kingrun eine leichte Reise hätte, sagt er denn zumindest auch nicht und ebenso wenig, wie viel Zeit Kingrun für diese Reise benötigt.

- 43 Vgl. für eine Beschreibung von Terre de Salvæsche auch Wynn 1961a, S. 33–35 sowie die Karte auf S. 38, und Spiewok 1996, S. 143f.
- 44 Man mag es irritierend finden, dass *umbe den mitten morgen* (V. 245,28) und schließlich auch noch etwas später, nämlich zumindest bis Parzival Sigune erreicht, noch Tau liegen soll. Auch an anderen Stellen sind explizite und implizite Tageszeitenangaben nicht immer ganz glatt zusammenzubringen. So etwa beim Kampf zwischen Gawan und Parzival: Einerseits sagt Wolfram hier, Gawan und Parzival würden *fruo* zu kämpfen beginnen (V. 680,29), und so liegt denn auch noch Tau während ihres Kampfs (V. 679,28f.). Einer früheren Zeitangabe im Text zufolge muss es aber doch schon *mitten morgen* (V. 676,29), also Vormittag, sein, wenn Gawan zum Kampfplatz reitet. Nitsche 2006, S. 127, sieht

hierin »Unstimmigkeiten zwischen den unterschiedlichen Arten der Zeitan-
gabe«, wobei die naturbezogene Zeitangabe in Form des Taus als die weniger
verlässliche einzustufen sei. Im Fall von Parzivals Fortritt von Munsalvæsche
und seiner Begegnung mit Sigune ist aber zuvorderst wichtig, dass über den Tau
Munsalvæsche und Sigunes Aufenthaltsort verbunden werden und die relative
Nähe der beiden Orte indiziert wird.

- 45 Bei seiner zweiten Begegnung mit Sigune wird Parzival wohl deshalb nicht
angegriffen, weil er dort gerade von Munsalvæsche fort- und nicht auf Mun-
salvæsche zu reitet, sich also entfernt und nicht annähert. Dass er zuvor ohne
Kampf auf die Gralburg gelangt, liegt sicher darin begründet, dass er von
Anfortas dorthin gewiesen wird und man in ihm den prophezeiten Erlöser sieht.
Bemerkenswert ist allerdings, dass Parzival auch schon unbehelligt den See
Brumbane erreicht, was er im IX. Buch selbst herausstellt (V. 492,11–13).
- 46 Wynn 1961a, S. 34, äußert sich in diesem Zusammenhang wie folgt über die
Lokalisierung der Klausen Trevrizents: »Though Fontâne la salvâtsche thus lies
closer to the outside world than Sigûne's hermitage, the distance by which it is
separated from it is still considerable. After his last visit to Trevrizent in Book
XVI it takes Parzival all night to reach the Plimizoel's Plân where Condwîrâmûrs
is waiting.« Entsprechendes ist auch bei Spiewok 1996, S. 143, zu lesen: »Auch
die Einsiedelei von Trevrizent liegt noch in Terre de Salvæsche, doch Fontane la
Salvâtsche liegt offenbar weiter entfernt von der Gralsburg als Sigunes Klausen
(Zusammentreffen von Parzival mit Orilus und Jeschute 268,25), freilich ist die
Entfernung zur Außenwelt immer noch beträchtlich, dann [!] in Buch XVI reitet
Parzival nach seinem Besuch bei Trevrizent noch die ganze Nacht, um den
Plimizoel zu erreichen, wo Condwiramurs auf ihn wartet.« Wynn und Spiewok
machen es sich allzu einfach, wenn sie die Angaben des V., IX. und XVI. Buchs
auf diese Weise miteinander vereinbaren wollen. Denn der »beträchtliche« Ab-
stand zur Außenwelt, den Buch XVI nach ihrer Lesart suggeriert, widerspricht
den Darstellungen des V. und des IX. Buchs, nach denen dieser Abstand gerade
nicht beträchtlich sein kann, da hier die Klausen nahe dem Plimizoel zu situieren
wäre, der die Grenze von Terre de Salvæsche zur Außenwelt markiert.
- 47 Vgl. dazu die Angaben Sigunes (V. 250,3–10), Artus' (V. 286,10–14), Trevrizents
(V. 473,5–11; 492,1–10) und des Templeisen, der Parzival wegen dessen
Annäherung an Munsalvæsche angreift (V. 443,12–20).
- 48 Das bemerkt auch Wynn 1961a, S. 33f. Allerdings fürchtet auch schon der sich
am Plimizoel und damit am äußeren Rand von Terre de Salvæsche aufhaltende
Artus die Templeisen (V. 286,10–14).
- 49 Von einer zentralen Lage Munsalvæsches geht Glaser 2004, S. 76, aus.

- 50 Die hier implizierte Reisedistanz fügt sich mit einigen Zusatzannahmen damit zusammen, dass Parzival mit Condwiramurs, Loherangrin und den Templeisen **im XVI. Buch vom Plimizœl aus zurück nach Munsalvæsche reitet und dafür** etwa vom späteren Vormittag bzw. Mittag (Feier der Wiedervereinigung *unz an den mitten morgens tac* [V. 802,10], dann eiliges Essen [V. 803,24–27] und Aufbruch nach Munsalvæsche [V. 804,4–7]) bis zum Anbruch der Nacht (V. 805,16f.) benötigt. Denn in diesem Fall wird die Reise noch durch den Besuch bei Sigune und ihre Beisetzung unterbrochen (V. 804,7–805,2) und wohl auch dadurch etwas verlängert, dass Parzival mit Gefolge inklusive eines kleinen Kindes nicht so schnell reiten kann wie im V. Buch allein.
- 51 So lesen denn ja auch Wynn 1961a, S. 34, und Spiewok 1996, S. 143, die Stelle.
- 52 Wenn Parzivals und Feirefiz' Kampfplatz sowohl in der Nähe zu Joflanze als auch in der Nähe zum Hafen liegt, wäre demnach auch die Distanz zwischen Joflanze und dem Hafen als überschaubar einzuschätzen. Es dauert dann allerdings bis zum dritten Tag, bis Feirefiz' Leute mit den von ihm über ausgesandte Boten geordneten Präsenten zur Beschenkung der Anwesenden vom Hafen aus nach Joflanze kommen (V. 786,20–22). Es muss hier unklar bleiben, wie viel von der vergehenden Zeit für die eigentliche Strecke zwischen Joflanze und dem Hafen (Hin- und Rückweg) benötigt wird und wie viel Zeit für den Landgang und die Zusammenstellung der Präsente.
- 53 Das bedeutet nicht, dass sich mit der Thematisierung der Geographie nicht auch noch weitere Funktionen verbinden können, wie dies etwa bei jenen Textstellen der Fall ist, die für die Distanzen zwischen Nantes und Graharz, Graharz und Brobarz sowie Brobarz und Munsalvæsche Parzivals fast übermenschliche, zumindest aber jedem anderen Ritter überlegene Reitgeschwindigkeit thematisieren und damit sicher auch der Profilierung der überragenden Fähigkeiten und Eigenschaften Parzivals als Ritter dienen. Zu Parzivals Nachteil deutet hingegen Glaser 2004, S. 138, zumindest die Geschwindigkeit des Ritts von Nantes nach Graharz: »Mit der mehrfachen Betonung von Parzivals Schnelligkeit in dieser Passage macht Wolfram wieder einmal Parzivals ungestümes Temperament deutlich: Ein solch ausdauerndes Prachtpferd, das feinste Behandlung gewohnt ist und dem man eben gerade nicht den Sattelgurt enger schnallen muss, derart zuschanden zu reiten, kann nur einem so ungezähmten Choleriker wie Parzival einfallen.« Diese negative Konnotation vermag ich in der Passage hingegen nicht zu erkennen.
- 54 Analog unterscheidet Souriau auch für die filmische Zeit zwei Ordnungen: Die ›**filmphanische Zeit**‹ als die **konkrete Zeit der Vorführung** und die ›**diegetische**

Zeit als die Zeit, während der sich die gezeigten Ereignisse abspielen sollen (vgl. Souriau 1997, S. 144f. u. ö.).

- 55 Das ist etwas anderes, als von Wolfram gänzlich Ungesagtes hinzuzudichten, um eine fixe Landkarte zeichnen zu können. Dennerlein 2009 unterscheidet in **einem ähnlichen Sinn** ›Unbestimmtheitsstellen‹ von ›Leerstellen‹ in Bezug auf fehlende Informationen zum narrativen Raum fiktionaler Texte: Während nach **ihrer Definition bei** ›Unbestimmtheitsstellen‹ Informationen fehlen, die logisch ergänzt werden können (vgl. ebd., S. 94–96; 98; 198; 241), sei eine logische **Ergänzung fehlender Rauminformationen im Fall von** ›Leerstellen‹ **nicht möglich** und daher unangemessen (vgl. ebd., S. 94–96; 98; 198; 238). Vgl. zu verschiedenen weiteren Konzepten von ›Unbestimmtheitsstellen‹ und ›Leerstellen‹ sowie zu ihrer Anwendbarkeit auf Wolframs Verschleierung der raum-zeitlichen Gegebenheiten um das Berufungs- und Erlösungsgeschehen Kap. 5. Gewiss gibt es aber auch bei der logisch möglichen kognitiven Ergänzung von anderweitig Erzähltem oder Impliziertem Vorbehalte. So gilt es etwa, die individuellen, historischen und kulturellen Voraussetzungen sowohl der Autorin bzw. des Autors als auch der Rezipientinnen und Rezipienten für die Interpretation und (damit verbundene) Interpretationsfehler zu beachten. Souriau berücksichtigt das unter **dem Begriff der** ›spektatoriellen Tatsachen‹ (vgl. Souriau 1997, S. 152–154). Die Gefahr, dass unter anderem durch Interpretationsfehler das Verständnis der Rezipientinnen und Rezipienten nicht der Autorintention entspricht, diskutiert Souriau unter dem Begriff der ›kreationellen Ebene‹ (vgl. ebd., S. 154f.).
- 56 Cundrie kommt offenbar am späten Vormittag bzw. gegen Mittag (V. 776,1–5) in Joflanze an, als gerade gegessen wird (V. 777,25–778,16). Nach der Verkündung, bei der Cundrie Parzival zur Eile ermahnt (V. 783,30), wird das Essen beendet, Parzival wählt Feirefiz als seinen Begleiter aus und sie stehen vom Essplatz auf (V. 784,23–29). Feirefiz arrangiert noch, dass die Anwesenden Geschenke von ihm erhalten sollen (V. 784,30–786,1), und Parzival gibt öffentlich die Berufungsmodalitäten am Gral bekannt (V. 786,2–12). Dann verabschieden die beiden sich von den anderen Anwesenden und brechen mit Cundrie von Joflanze aus nach Munsalvæsche auf (V. 786,13–19). Dass der Tag ihrer Ankunft auf Munsalvæsche auch der Tag der Erlösung des Anfortas ist, implizieren dann bereits die Verse 788,30–789,3, die darauf Bezug nehmen, dass die Mühen, mit denen Anfortas bisher zwangsweise versorgt und am Leben erhalten wurde, mit dem Tag der zweiten Ankunft Parzivals auf Munsalvæsche endlich ein Ende haben: *sus kundens mit im werben / Unz an den tac daz Parzival / unt Feirefiz der vëch gemâl / mit freudn ûf Munsalvæsche riten*. Und so scheint es schließlich auch zu sein: Wenn Parzival, Feirefiz und Cundrie in Terre de Salvæsche

- ankommen, reiten sie direkt zur Burg hinauf (V. 793,29). Dort wird ihnen beim Empfang die Rüstung abgenommen und es wird schnell noch etwas getrunken, unmittelbar darauf gehen sie für die Erlösung zu Anfortas (V. 794,11–26). Im Anschluss an die Erlösung wird Parzival offiziell zum König gewählt (V. 796,17–27).
- 57 Gemeint sind hier insbesondere die bereits erwähnten Ritte von Nantes nach Graharz, von Graharz nach Brobarz und von Brobarz nach Munsalvæsche.
- 58 Wynn 1961b, S. 414 und S. 421, bestimmt die Reisezeit zwischen Joflanze und Munsalvæsche zwar nicht näher, betont aber ebenfalls, dass Parzival an dieser Stelle schnell, gezielt und von Cundrie geführt reise, und rechnet daher mit »a minimum of time spent on their journey« (ebd., S. 421).
- 59 Vgl. für eine Zusammenfassung der von Weigand nachverfolgten Chronologie im »Parzival« Weigand 1938, S. 947.
- 60 Das erwägt aber auch schon Martin 1903, S. 354 zu V. 460,22.
- 61 Weigand operiert dabei mit der von Lachmann für V. 610,21 in den Text gesetzten Angabe, nach der Gramoflanz *von hiute* [dem Tag der Kampfverabredung, D. S.] *am sehzehenden tage* auf dem Kampfplatz in Joflanze erscheinen will. Wie Haferland 2020, S. 591 mit Anm. 102, zeigt, ist diese jedoch dem Handlungsverlauf nach nicht korrekt, vielmehr ist hier die Angabe *Dar nach an dem anderm tage* aus der Hs. G zu konjizieren, die sich auf Gramoflanz' vorausgehende Aussage bezieht, Artus könne von der Stadt *Bems bi der Korchâ* im Land Löver aus *von hiute* [dem Tag der Kampfverabredung, D. S.] *übern ahten tac* (V. 610,19) in Joflanze sein. So lässt sich dann schließlich auch der Pfingstsonntag als Tag der öffentlichen Verkündung in Joflanze konkret errechnen und nicht nur schätzen.
- 62 Harms 1970, S. 236, vergleicht Orilus' und Jeschutes Weg zum Artushof mit dem Parzivals und will darin eine Figurenabhängigkeit des Wegs erkennen, denn: »Den gleichen Weg, in dessen *ungeverte* Parzival aufgehalten wird, sind Orilus und Jeschute noch kurz zuvor ungehindert zum Artushof geritten (273,8ff.; vgl. 274,13ff.).« Dem sind allerdings zwei Punkte entgegenzuhalten: 1. Während sich Orilus und Jeschute gezielt auf den Weg zum Artushof begeben, da Parzival Orilus das im Rahmen seines Sicherheitsversprechens aufträgt, ist dies bei Parzival nicht der Fall, denn der war bei seinem Aufbruch von Munsalvæsche ursprünglich auf der Suche nach den plötzlich verschwundenen Gralburgbewohnern (V. 248,17–249,4) und reitet nun, da er deren Spur verloren hat (V. 249,5–8), wohl ziellos umher; bevor Gawan ihn an den Hof einlädt und dann auch dorthin führt, findet sich zumindest kein Hinweis darauf, dass Parzival den Artushof an dieser Stelle der Handlung hätte aufsuchen wollen. Insofern kann

dann aber auch keine Rede davon sein, dass er auf seinem Weg dorthin aufgehalten würde. 2. Orilus und Jeschute werden von einem Ritter geführt, der sich **offenbar in dem Wald, der den Plimizœl umgibt, auskennt** (V. 274,14–23); es handelt sich hier eventuell um denselben Ritter, der Orilus auch schon darüber **informiert, dass Artus nur eine Meile entfernt am Plimizœl lagert** (V. 273,1–11). Parzival dagegen hat hier zunächst niemanden, der ihn führt, und ihm ist der Wald, wie Wolfram eigens betont, *unkuont* (V. 282,2); erst nach der Blutstropfenszene wird Gawan Parzival dann Geleit zum Artushof geben. Parzivals fehlende Intention, seine zuerst fehlende Führung und seine Unkenntnis des Waldes stellen dann aber eine logische Erklärung dafür dar, dass er, anders als Orilus und Jeschute, nicht einfach geradewegs zum Artushof reitet. Und diese Erklärung hat erst einmal nichts damit zu tun, dass der Weg für ihn ein anderer wäre als für die beiden. Gewiss fügt sich Parzivals Übernachtung im Wald während des Schneefalls aber in den Erzählplan ein, der für ihn noch die Blutstropfenszene vorsieht, bevor er zum Artushof gelangt.

- 63 Vgl. zu dem Umstand, dass Parzival, Condwiramurs, Loherangrin und die sie **begleitenden Tempelisen im XVI. Buch vom Plimizœl bis nach Munsalvæse** offenbar länger benötigen, nämlich vom späten Vormittag oder Mittag bis zur beginnenden Nacht, schon Anm. 50.
- 64 Das sieht auch schon Nellmann 1973, S. 72, Anm. 122, wobei er erwägt, dass Cundrie sich möglicherweise wie Parzival »mit ungewöhnlicher Schnelligkeit« fortbewege. Während Wolfram bei Parzival mehrmals explizit auf dessen exzeptionelle Geschwindigkeit verweist (vgl. S. 68–72), ist davon bei Cundrie allerdings keine Rede. In Joflanze kommt sie in vollem Trab angeritten (V. 779,1f.), was darauf hindeutet, dass Cundrie zwar wohl mit einem zügigen, aber doch nicht übermenschlichen Tempo unterwegs ist.
- 65 **Ich übernehme für den ›Perceval‹ die in der zitierten Textausgabe (Schöler-Beinhauer 1991) gebotene Übersetzung von Monica Schöler-Beinhauer.**
- 66 Auf die Nähe zwischen Schastel Marveile und Joflanze verweisen auch Rührmund 1848, S. 473; Wynn 1961a, S. 37f.; Beck 1994, S. 171f.; Spiewok 1996, S. 145.
- 67 Die Nähe der Wiese zu Schastel Marveile zeigt sich in der Darstellung der Bücher X und XI. Vgl. dazu schon S. 77.
- 68 Vgl. zur zeitlichen und örtlichen Einordnung des Besuchs bei Trevrizent **innerhalb dieses nächtlichen Ritts zum Plimizœl erneut die oben**, S. 74–76, diskutierte Frage nach der Lokalisierung von Trevrizents Klause.
- 69 Cundrie bliebe hier gegebenenfalls keine volle Nachtruhe, sondern sie hätte sich mit kürzeren Rastzeiten zu begnügen. Andererseits könnten aber auch die Reisezeiten der einzelnen Routenabschnitte geringer ausfallen, als ich sie veranschlagt

- habe (dies insbesondere bei der Distanz zwischen Schastel Marveile und Joflanze), wodurch ihr dann doch wieder eine großzügigere Rastzeit möglich wäre.
- 70 Dass dieser Kampf morgens stattfindet, lässt der Text erkennen. So reitet Parzival bei Tagesanbruch alleine aus Joflanze fort (*do er dannen schiet, do begundez tagn*; V. 733,30) und kommt dann auf eine Wiese in Richtung eines großen Waldes, wo er auf Feirefiz trifft (V. 735,5–8). Da der Kampfplatz sowohl von Joflanze als auch von Schastel Marveile aus nicht weit entfernt zu sein scheint (vgl. S. 93f.), wird es bei ihrem Aufeinandertreffen noch Morgen sein. Wenn die Verkündung der Berufung Parzivals, die am darauffolgenden Tag stattfindet (Nachtruhe in V. 774,26–30), auf den Pfingstsonntag fällt, findet der Kampf zwischen Parzival und Feirefiz folglich am Samstagmorgen statt. Vgl. dazu auch die Übersicht bei Haferland 2020, S. 582, in der Tabelle zur Tageschronologie im Hinblick auf die Gralberufung Parzivals und die Erlösung des Anfortas sowie auch schon die tabellarische Übersicht bei Haferland 1994a, S. 301.
- 71 Condwiramurs' Onkel Kyot, der sie begleitet, ist gerade aufgestanden, als Parzival ankommt (V. 799,28–800,1); Condwiramurs selbst und die Kinder Loherangrin und Kardeiz befinden sich noch im Bett (V. 800,20–801,5).
- 72 Während des Kampfs zwischen Parzival und Feirefiz fügt Wolfram den Kommentar ein, dass Pelrapeire vier Königreiche von Joflanze entfernt sei (V. 744,2–6). Da sich jedoch die Größe dieser Königreiche kaum abschätzen lässt, ist diese Angabe für die Bestimmung der von Condwiramurs benötigten Reisezeit von **Pelrapeire zum Plimizoel wenig hilfreich.**
- 73 Das bedeutet nicht notwendig, dass das Land Brobarz, zu dem die Stadt **Pelrapeire gehört, direkt an den Plimizoel grenzt und Brobarz und Terre de Salvæsche Nachbarländer sind, die durch den Plimizoel getrennt werden. Ob das** der Fall ist, lässt sich nicht sicher sagen. Wenn ich hier davon spreche, dass der **Plimizoel der Richtung nach auf der Seite Pelrapeires lokalisiert ist, beziehe ich** mich daher erst einmal nur auf die Himmelsrichtung, nicht auf eine direkte gemeinsame Grenze, obwohl sie nicht ausgeschlossen ist. Wynn 1961a, S. 35, **findet Hinweise dafür, dass Bertane direkt an den Plimizoel grenzt, Bertane und Terre de Salvæsche also Nachbarländer mit dem Plimizoel als gemeinsamer Grenze sind.** Da Parzival von Bertane aus über Brobarz nach Terre de Salvæsche kommt, **würde dies meine Annahme stützen, dass sich der Plimizoel der Richtung nach zwischen Pelrapeire und Munsalvæsche befindet. Verliefe der Plimizoel** dagegen auf der gegenüberliegenden Seite von Munsalvæsche, hätte das für die Wiedervereinigung zur Folge, dass Condwiramurs auf ihrem Weg von Pelrapeire aus zunächst an Munsalvæsche vorbeiritte und sich von der Gralburg wieder entfernte, um dann mit Parzival wieder zur Gralburg zurückzureiten. Das er-

schiene doch wenig sinnig. Gewiss: Angesichts seines zweifachen Verweises darauf (V. 797,4–12; 802,1–5) ist es Wolfram offenbar wichtig, dass Parzivals und Condwiramurs' Wiedervereinigung am ehemaligen Ort der Blutstropfenszene stattfindet, und für den Zweck solcher übergeordneter Intentionen werden miteinander auch schon einmal logische Brüche und Gratwanderungen in Kauf genommen. **Ganz auszuschließen ist es daher nicht, dass der Plimizœl doch auf der gegenüberliegenden Seite von Munsalvæsche zu suchen ist und Condwiramurs hier einen Umweg macht, der sie zunächst an ihrem eigentlichen Ziel vorbeiführt.** Parzival immerhin macht ja zugunsten der Wiedervereinigung am Plimizœl **einen eigentlich unnötigen Weg, wenn er Condwiramurs dort abholt und** dann mit ihr nach Munsalvæsche zurückreitet, anstatt auf der Gralburg auf sie zu warten. Andererseits ist es aber auch üblich, einem Gast bzw. jemandem, den man erwartet, entgegenzukommen und für das letzte Stück der Reise Geleit zu geben. Insofern ist Parzivals Weg vor dem Hintergrund höfischer Konventionen dann doch nicht unnötig und unsinnig. Unsinnig wäre es aber, Condwiramurs an der Gralburg vorbeireiten zu lassen. Mir erscheint daher die Variante, die den **Plimizœl von Munsalvæsche aus auf der Seite Pelrapeires** verortet, plausibler und wahrscheinlicher, und so gehe ich denn im Folgenden auch von ihr aus.

- 74 Es ist nicht notwendig ein Widerspruch, wenn Parzival der Wald um den **Plimizœl herum dann noch immer unkuont** ist (V. 282,2), da er auf seinem Weg von Pelrapeire nach Munsalvæsche von seinem Pferd geführt wird (V. 224,19–21) und daher vielleicht nicht unbedingt in bewusster Wahrnehmung seiner Umwelt reitet. Ähnlich scheint es denn ja auch schon bei seinem Ritt von Graharz nach Brobarz zu sein, bei dem ebenfalls sein Pferd die Führung übernimmt (V. 179,30–180,25). Darüber hinaus muss Parzival auf seinem Rückweg **auch nicht zwingend exakt dieselbe Stelle am Plimizœl passieren wie auf dem** Hinweg nach Munsalvæsche.
- 75 **Vgl. für die Strecke ›Nantes–Graharz‹ V. 161,9–22 und V. 162,12–14, für die Strecke ›Graharz–Brobarz‹ V. 179,30–180,25 und für die Strecke ›Brobarz – Munsalvæsche‹ V. 224,19–30.**
- 76 Diese Schätzung basiert auf der Annahme, **dass Pelrapeire weiter vom Plimizœl entfernt ist als Munsalvæsche, denn immerhin grenzt der Plimizœl ja direkt an** das Gralterritorium. Da wir aber nichts Genaueres darüber erfahren, in welcher Relation das Land Brobarz dazu steht, wie groß es ist und wo innerhalb des Landes man die Stadt Pelrapeire zu lokalisieren hat, lässt sich keine Sicherheit über das Verhältnis der Streckenabschnitte gewinnen, sodass es auch umgekehrt ausfallen oder ein noch anderes sein könnte. Wie an einigen anderen Stellen lässt

sich hier in einem gewissen Rahmen lediglich mit Plausibilitätserwägungen operieren. **Dass ich im vorangegangenen Kapitel für den Abschnitt ›Munsalvæsche – Plimizœl‹ mit den sechs Stunden gearbeitet habe, die sich von Parzivals Aufbruch von Munsalvæsche bis zu seiner Annäherung an den Plimizœl ableiten lassen, und nicht mit den ungefähren vier Stunden, von denen hier die Rede ist, hat zwei Gründe:** 1. Die Schätzung der vier Stunden ist deutlich vager als die der **sechs Stunden, da Wolfram den Plimizœl auf Parzivals Weg von Pelrapeire nach Munsalvæsche nicht erwähnt.** Das führt dazu, dass man ihn hier als Zwischenstation lediglich durch Interpretation ergänzen und damit auch nur sehr grob abschätzen kann, wo auf der Strecke er zu situieren wäre. 2. Da es in Kapitel 3 **um die Rekonstruktion der Route ›Joflanze – Schastel Marveille – Plimizœl – Munsalvæsche‹ geht, die nicht allein Parzival betrifft, sondern die einmal Cundrie (auf dem Weg zur Verkündung in umgekehrter Richtung) und dann nach der Verkündung Parzival mit Feirefiz und Cundrie zusammen zurückzulegen hat, wobei von keiner Führung durch die Pferde, sondern nur von einer Führung durch Cundrie die Rede ist, ist es sinnvoller, Parzivals selbstständigen und daher wohl auch langsameren Ritt (also den sechsständigen) aus dem V. Buch zum Maßstab für den entsprechenden Streckenabschnitt dieser Route zu nehmen.** Denn die Führung durch Cundrie auf dem Weg von Joflanze nach Munsalvæsche bedeutet nicht dasselbe wie die Führung durch das Pferd in Buch IV und V. Zwar wird die Reise nach Munsalvæsche mit Cundrie ebenfalls zielgerichtet und zügig sein, da sie ortskundig ist und es eilig hat, die herausragende Geschwindigkeit ist aber eine Eigenart speziell Parzivals, die mit der Führung durch sein Pferd assoziiert ist, und es ist nicht sicher, ob Cundrie und Feirefiz hier mithalten könnten. Wie im Folgenden noch erörtert wird, ist denn auch für Condwiramurs und einen von mir angenommenen Boten, der sie über die Berufung informiert, ein Zeitpuffer gegenüber Parzivals außerordentlichen Reisegeschwindigkeiten einzuplanen.

- 77 Die Möglichkeit, dass das *ê* bedeuten könnte, dass Condwiramurs sogar noch vor dem Erscheinen der Inschrift am Gral und damit auch noch vor der Gralgesellschaft von der Berufung erfährt, ist wohl als äußerst unwahrscheinlich einzustufen. In diesem Fall könnte sie nur über eine göttliche Botschaft (etwa in Form eines Traums, einer Vision, einer weiteren Inschrift, die an einem Objekt in Pelrapeire erscheint, o. Ä.) informiert werden und nicht durch einen Boten aus Munsalvæsche. Das ist zwar nicht vollständig auszuschließen, wird aber im Text in keiner Weise indiziert. Nach meinen Überlegungen zu den Reisedistanzen wäre eine so frühzeitige Informierung von Condwiramurs denn auch nicht nötig, da der zur Verfügung stehende Zeitraum von etwa 60 Stunden zwischen einem

Erscheinen der Gralinschrift am Samstagmorgen und Condwiramurs' (spätester) Ankunft am Abend des Pfingstmontags für ihre Informierung durch einen Boten **und ihre Anreise zum Plimizoel ausreichen müsste.**

- 78 Dies setzt voraus, dass sich der Templeise bereits am Plimizoel befindet und entsprechend nur noch den Weg bis nach Munsalvæsche zurückzulegen hat. Da das Gralterritorium zum einen stets bis an die Grenzen bewacht wird und Condwiramurs' Ankunft von der Gralgesellschaft zum anderen wohl auch erwartet wird (was allemal der Fall ist, wenn man meinen Überlegungen entsprechend einen Boten nach ihr ausgesandt hat), ist es aber sehr wahrscheinlich, dass sie **am Plimizoel schon von Templeisen empfangen wird, von denen einer daraufhin** nach Munsalvæsche aufbricht, um Parzival zu informieren.
- 79 Gottfried folgt in dieser Hinsicht dem Stilideal der antiken Poetiken, dem Ideal der *perspicuitas* (›Durchsichtigkeit‹) im Gegensatz zur verpönten *obscuritas* (›Dunkelheit‹). Vgl. Nellmann 1988, S. 43f. Zur *obscuritas* in der Antike – und hier insbesondere in den Orakeln und Rätseln der griechischen Literatur – sowie zu den Stilvorschriften der antiken Rhetorik und der literarästhetischen Theorie Fuhrmann 1983.
- 80 Vgl. für eine Analyse des ›dunklen Stils‹ der Sprache und Syntax im ›Parzival‹ Kratz 1973, S. 82–133, und Brüggel/Lindemann 2018.
- 81 Vgl. so auch Ernst 1999, S. 196f. Während Schröder 1958 davon ausgeht, dass Gottfried »ausschließlich formale, sprachkünstlerische Gesichtspunkte in seiner Polemik vorgebracht« habe (ebd., S. 285), es sich also um ein »nur auf ästhetisch-stilistische Kriterien sich beziehendes Urteil« handle (ebd., S. 286), das sich »gegen eine wirre, unklare Ausdrucksweise« richte (ebd., S. 283), liest Nellmann 1988 in den Versen V. 4619–4688 des ›Tristan‹ neben einer Kritik an Wolframs unverständlicher Sprache zugleich auch eine Kritik an einem Sinndefizit des ›Parzival‹. So finde sich laut Nellmann im ersten Teil der Polemik, und hier insbesondere in V. 4626–4639, tatsächlich eine Kritik an Wolframs Sprachgebrauch in Bezug auf »seine Obscuritas, seine Neologismen, seine mangelnde sprachliche Sorgfalt, seine Sprunghaftigkeit« (vgl. Nellmann 1988, S. 43–45, Zitat: S. 45). Der Passus über die *vindære wilder mære* (ab V. 4663) hingegen zielt nicht auf Wolframs Sprache, sondern auf ein »Defizit im Bereich des *sinn*es, der (Be-)Deutung der *mære*« (Nellmann 1988, S. 46). Auf der Basis von Parallelbelegen aus verschiedenen Texten, in denen das Wort *wilde* in Zusammenhängen auftritt, »in denen es um den fehlenden *sin* der *mære* geht« (ebd., S. 46; vgl. zu den Textbelegen ebd., S. 46–49), folgert Nellmann für Gottfrieds Begriffsverwendung: »Die *wilden mære* (4663) sind offenbar als dunkle, unverständliche

- Geschichten gemeint; unverständlich nicht wegen sprachlicher Dunkelheit (wie ein Teil der Forschung glaubt), sondern wegen ihres *sin*-Defizits« (ebd., S. 49).
- 82 Haug 1985, S. 159 mit Anm. 9, versteht *stiure* hier nicht als Beitrag, den die bevorstehenden Geschichten von den Rezipientinnen und Rezipienten fordern, sondern übersetzt V. 2,7 (*welher stiure disiu mære gernt*) mit »in welche Sinnrichtung diese Geschichte zielt« (ebd., S. 159). Da aber der Prologabschnitt V. 1,15–3,27 die Rezipientinnen und Rezipienten fokussiert und Wolfram in V. 2,13–16 erklärt, was eine verständige Rezeption der folgenden Geschichten erfordert, liegt doch die rezeptionsorientierte Übersetzung näher als die von Haug vorgeschlagene.
- 83 Bei den Verben *versitzt* und *vergêt* handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit zugleich um Anspielungen auf die beiden krisenauslösenden Fehler Erecs und Iweins: Erec *versitzt* sich, indem er sich nach der Heirat mit Enite nur noch um die Minne zu seiner Frau und nicht mehr um seine königlichen, ritterlichen und gesellschaftlichen Verpflichtungen kümmert; Iwein *vergêt* sich, indem er – um Erecs Fehler zu vermeiden – ins Gegenteil verfällt und unmittelbar nach der Heirat mit Laudine auszieht, um der Ritterschaft nachzugehen und an Turnieren teilzunehmen, darüber den mit Laudine vereinbarten Rückkehrtermin versäumt und so seine Pflichten als Ehemann und Schützer des Quellenreichs vernachlässigt.
- 84 Ernst 1999 beschreibt Wolframs »mit der Dialektik von Verschweigen und Enthüllen arbeitende Erzählstrategie« (ebd., S. 187) als analytisches Erzählen und unternimmt dabei auch den Versuch der Einordnung dieses Erzählens in **das sonstige narrative System des ›Parzival‹. So im Hinblick auf die Fiktionalität** und Metafiktionalität, die auktoriale Erzählsituation und die stark herausgearbeitete Erzählerrolle, die Entrelacement-Technik, die Ansätze kausalen bzw. **psychologisch motivierten Erzählens, die narrative Großform des ›Parzival‹** und ihre Komplexität, die Gattungsklassifizierung, den Zwischenstatus zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die Polyphonie und Multiperspektivität sowie auf **den ›dunklen Stil‹ der Wolfram'schen Sprache** und Narrativik (vgl. ebd., S. 182–198).
- 85 Auf der Basis der beiden zitierten Definitionen analytischen und retardierenden Erzählens verstehe ich das retardierende Erzählen als weiter gefassten Begriff: Während beim analytischen Erzählen Informationen nachgeliefert werden, die sich auf Ereignisse der Vorzeithandlung beziehen (etwa Trevrizents Erklärung zu der zuvor offen gelassenen Frage, wie und warum Anfortas verwundet wurde), schließt das retardierende Erzählen darüber hinaus das Zurückhalten und spätere Preisgeben von Informationen mit ein, die nicht auf vorzeitige Ereignisse

bezogen sind, sondern auch allgemein charakterisierender Natur sein können (so etwa Trevrizents Erläuterungen über die Eigenschaften des Grals, die Wolfram mit Ausnahme des im V. Buch erzählten Tischlein-deck-dich-Wunders zuvor nicht genannt hatte).

- 86 Wie Nellmann 1973, S. 90–92, Kern 2002, S. 59–61, und Schu 2002, S. 173, anmerken, findet sich eine explizite Zurückhaltung von Informationen zum Zweck ihrer Preisgabe zum rechten Zeitpunkt auch schon bei Chrétien und Hartmann: Wenn Yvain, nachdem er der Hofdame Hilfe zu ihrer Rettung versprochen hat, zu einer stark befestigten Burg gelangt und das sie umgebende Land stark verwüstet vorfindet, kommentiert Chrétien dies mit den Worten: *Assez an savroiz la reison / Une autre foiz, quant leus sera* (**›Den Grund [für die Verwüstung des Landes, D. S.] werdet Ihr ein andermal erfahren, wenn es dazu an der Zeit ist‹**; **›Yvain‹**, V. 3782f.). Wenn Meleagants Vater, König Bademagus, im **›Lancelot‹** anlässlich seines Geburtstags einen großen Hoftag abhält und der Rittersaal mit Rittern und Edelfräulein gefüllt ist, heißt es an dieser Stelle von Chrétien: *Mes une an i ot avuec eles, / Qui fuer estoit Meleagant, / Don bien vos dirai ça avant / Mon panfer et m'antacion, / Por quoi j'an ai fet mancion: / Mes n'afiert pas a ma matire / Que ci androit le doie dire, / Ne je ne la vuel boceier / Ne corronpre ne forceier, / Mes mener buen chemin et droit* (**›Darunter aber befand sich eine – es war Meleagants Schwester –[,] von der ich Euch später sagen werde, was ich mit ihr im Sinn führe und warum ich sie erwähnt habe. Es paßt nicht zu meiner Erzählung, wenn ich an dieser Stelle davon reden müßte; ich will sie ja nicht verunstalten, verderben oder verfälschen, sondern sie auf dem richtigen, geraden Wege weiterführen‹**; **›Lancelot‹**, V. 6262–6271). Und wenn sich schließlich Erec und Enite zusammen mit Guivreiz auf den Weg zu Artus nach Britanje begeben, jedoch an einer Weggabelung die falsche Richtung wählen und so zu einer Burg gelangen, die Guivreiz mit großer Besorgnis wiedererkennt, erklärt Hartmann auf die von ihm eingebrachte Frage einer Rezipientin oder eines Rezipienten nach dem Grund für diese Besorgnis: [...] *daz weiz ich wol / und sage'z, sô ich'z sagen sol. / des enist noch niht zît. / wie bitelôs ir sît! / wer solde sin mære vür sagen?* (**›Erec‹**, V. 7826–7830).
- 87 **›**Rekurrentes Erzählen greift Erzählzüge immer aufs neue auf, setzt sie in Bezug zueinander und akzentuiert so ihre Bedeutung« (Haferland 1994b, S. 23). Wolfram verfährt derart sowohl bei Gegenständen (wie etwa bei dem bunten Speer, den Parzival aus Trevrizents Klause entwendet) als auch bei Ereignissen (so etwa bei dem Schneefall in der Blutstropfenszene und bei Parzivals Aufeinandertreffen mit der Pilgerfamilie), bei Personen (Parzivals vier Begegnungen mit Sigune und seine zwei Begegnungen mit Trevrizent [bei seinem ersten Auf-

enthalt in der Klausen begegnet er ihm nicht]) und bei Orten (etwa Parzivals dreimaliger Aufenthalt in Trevrizents Klausen, sein dreimaliger Aufenthalt an Sigunes Klausen bzw. an dem Ort, an dem die Klausen dann erbaut wird [beim ersten Treffen befindet sich Sigune noch im Wald Briziljan]). Vgl. dazu ebenfalls ebd.

- 88 Vgl. Haferland 1994b, S. 24.
- 89 Als gekrümmt beschreiben das Erzählverfahren des Zurückhaltens und späteren Enthüllens von Informationen etwa Schroedel 1973, S. 6–10, Green 1982, S. 33–35, und Haug 1985, S. 163f.; gerade nennen es Curschmann 1971, S. 638–642, und Schu 2002, S. 170–191. Schirok 1986, insbesondere S. 26, Anm. 16 und S. 30–36, sieht in diesem Verfahren eine Biegung (*biuge*), die von einer Krümmung (im Sinne von *bogen* und *krümbe*) zu unterscheiden und die Voraussetzung für die letztendliche Geradheit der Erzählung sei. Für die Interpretationen von Curschmann und Schu spricht, dass auch schon Chrétien im ›Lancelot‹ das Zurückhalten von Informationen bis zum rechten Zeitpunkt als geradliniges Erzählen bezeichnet (›Lancelot‹, V. 6262–6271; vgl. dazu Anm. 86). Wenn Wolfram im Prolog auf das Hin und Her der Geschichten verweist, im ›Bogengleichnis‹ jedoch behauptet, gerade wie die Sehne zu erzählen, so sind dann damit wohl verschiedene Aspekte des Erzählens benannt.
- 90 *wirt*, *burc* und *lant* (V. 241,3) nennt indes schon Sigune bei der zweiten Begegnung mit Parzival (V. 251,2–20), nähere Erklärungen liefert dann jedoch erst Trevrizent. Auch Titurel nennt Sigune schon (V. 251,5). Dass er der schöne alte Mann ist, den Parzival durch den Türspalt gesehen hat, erläutert aber ebenfalls erst Trevrizent (V. 501,19–502,3).
- 91 Ryan 2003, S. 227, zeigt in ihrem Experiment zur Kartierung eines literarischen Textes, dass über den Handlungsverlauf verstreute Informationen von den Lesenden nicht immer synthetisiert werden können. Wenn etwa die Lage eines Objekts, z. B. eines Hauses, im Verlauf des Textes über zwei verschiedene Relationen definiert wird (im Fall des von ihr verwendeten Textes über die Lage zu einem Fluss und über die Lage zu einem Marktplatz), wurde von den Probandinnen und Probanden ihres Experiments (Schülerinnen und Schüler einer Literaturklasse) in vielen Fällen nur eine der Relationen auf der von ihnen angefertigten Karte korrekt realisiert, nicht aber beide.
- 92 Nach Iser können sich ›Leerstellen‹ auf verschiedenen Ebenen des Textes befinden: auf der Ebene der Erzählstrategien, der Textsyntax, der Textpragmatik oder der Textsemantik (Iser 1972, S. 23). Entsprechende Phänomene von ›Unbestimmtheit‹/›Leerstellen‹ will Iser zunehmend in literarischen Texten ab dem 18. Jahrhundert beobachten können (vgl. ebd., S. 24–35).

- 93 Ryan 2003, S. 224f., beobachtet, dass die Probandinnen und Probanden ihres Experiments, die eine geographische Karte einer Erzählung erstellen sollen, Objekte hinzufügen, die in dem betreffenden Text gar nicht genannt werden. Die hinzugefügten Objekte resultieren offenbar, so Ryans Schluss, aus den kulturellen und den Alltagsvorstellungen der Teilnehmenden über eine Gegend, wie sie in dem behandelten Text dargestellt wird (in ihrem Fall ein Dorf).
- 94 **Auch Iser verweist schon darauf, dass das korrekte Auffüllen von ›Leerstellen‹ durch das Herstellen der ausgesparten Beziehungen erst ab der Zweitlektüre wirklich gelingen kann (vgl. Iser 1972, S. 15f.).**
- 95 Vgl. dazu etwa Haferland 1994b, S. 48, der darauf verweist, dass hinter den von Trevrizent enthüllten Geheimnissen des Grals weitere Geheimnisse liegen, die bis zum Schluss verborgen bleiben, und Trevrizents Aufklärung insofern auch wieder neue Rätsel aufgibt.
- 96 Das stellt in Bezug auf die Zeit Kartschoke 2000, S. 488, heraus. Vgl. zur zeitgenössisch üblichen Inkohärenz und Instabilität der Geographie Kapitel 2.
- 97 **Dass eine Abweichung auch eine Hinzufügung von etwas gegenüber dem Standard bedeuten kann, führt Titzmann aus: »Unter ›Abweichung‹ subsumieren wir [...] sowohl den Fall der *Ersetzung* eines Terms durch einen anderen Term als auch den Fall der *Tilgung* eines Terms als auch den Fall der *Hinzufügung* eines Terms« (Titzmann 1977, S. 232). Wenn die Abweichung vom Standard eine Ersetzung oder Hinzufügung ist, so kann man sie in diesen Fällen jedoch nicht ›Leerstelle‹ oder ›Nullposition‹ nennen, wie Titzmann sie definiert, da seinem Modell nach eine ›Leerstelle‹ durch »Lückenhaftigkeit« (ebd., S. 237) gekennzeichnet und eine ›Nullposition‹ das Ergebnis einer »*Tilgungsoperation*« (ebd., S. 238) ist.**
- 98 **Ich verwende den Begriff der ›Leerstelle‹ demnach dezidiert anders als Dennerlein 2009, die ›Leerstellen‹ genau dadurch von ›Unbestimmtheitsstellen‹ unterscheidet, dass ›Leerstellen‹, zumindest in fiktionalen Texten, nicht logisch auffüllbar seien (vgl. ebd., 94–96; 98; 198; 238; 241 und Anm. 55). Im Gegensatz dazu gehe ich gerade davon aus, dass die von mir als ›Leerstellen‹ benannten raum-zeitlichen Lücken durch textinterne Daten rekonstruiert werden können.**
- 99 Es gibt auch Stellen, an denen Wolfram mehr oder weniger erzählt, als die Figuren wissen. Vgl. zu diesem Spiel mit dem Informationsstand der Figuren einerseits und der Rezipientinnen und Rezipienten andererseits Haferland 1994b, S. 24.
- 100 *dixit autem eis / non est vestrum nosse tempora vel momenta / quae Pater posuit in sua potestate sed accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos / et eritis mihi testes in Hierusalem et in omni Iudaea et Samaria / et usque*

ad ultimum terrae. Ich zitiere hier und im Folgenden **die ›Bibel‹** nach Hieronymus: *Biblia Sacra Vulgata*. Lateinisch-deutsch. Band V: *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix*. Hrsg. von Andreas Beriger [u. a.], Berlin/Boston 2018 (Sammlung Tusculum).

- 101 Vgl. zur Christusanalogie Parzivals im Kontext seiner Berufung und seines Herrschaftsantritts Haferland 1994a, S. 270–277; 293f.; 300; vgl. zur Christus-analogie Parzivals allgemein Knaeble 2011, S. 172; 205f.; 211.
- 102 Das legt Wolfram Cundrie wohl auch mit dem Ausruf *›du krône menschen heiles/‹* (V. 781,14) in den Mund. In dem zitierten Aufsatz von 1994 bezieht Haferland sich nur auf den Pfingstsonntag; was er hier nennt, betrifft aber beide Pfingsttermine: den Pfingstsonntag, an dem die Berufung (und mit ihr das Eintreten der Heilszeit) öffentlich bekannt wird, und den Pfingstmontag, an dem sie realisiert wird.
- 103 Auch *diu verholnen mære umben grâl* (V. 452,30) sind ja nur einem ausgewählten Kreis zugänglich (vgl. Haferland 2020, S. 270).
- 104 *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei / quam incomprehensibilia sunt iudicia eius / et investigabiles viae eius quis enim cognovit sensum Domini / aut quis consiliarius eius fuit aut quis prior dedit illi et retribuatur ei*.
- 105 Vgl. eine Übersicht zu der mittelalterlichen theologischen Diskussion über die Unverfügbarkeit und Unergründlichkeit/Unerforschlichkeit Gottes bei Schnell 1992, S. 70–80. Wie Schnell ebd., S. 57–118, erarbeitet, ist die Unverfügbarkeit und Unergründlichkeit Gottes auch ein zentrales Thema im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg. Nach Schnell durchziehe es den gesamten Text **des ›Tristan‹** und trete besonders pointiert in der Gottesurteilsepisode hervor (vgl. dazu ebd., S. 59–80), in der Isolde mittels einer List trotz bestehender Schuld die Probe mit dem heißen Eisen besteht (›Tristan‹, V. 15522–15768), sowie dann auch in Gottfrieds dazugehörigem Kommentar im Hinblick auf die in dem Urteil (scheinbar) deutlich werdende Manipulation bzw. Manipulierbarkeit Gottes: *dâ wart wol goffenbæret / und al der werlt bewæret, / daz der vil tugenthafte Krist / wintschaffen also ein ermel ist: / er fûeget unde suochet an, / dâ manz an in gesuochen kan, / also gefûege und also wol, / als er von allem rehte sol. / erst allen herzen bereit / ze durnehte und ze trûgeheit. / ist ez ernst, ist ez spil, / er ist ie, swie sô man wil* (›Tristan‹, V. 15737–15748). Schnell geht davon aus, dass Gottfried die Frage nach den Gründen für Isoldes Bestehen, für das die Forschung in der Regel entweder die Barmherzigkeit oder die Manipulierbarkeit Gottes diskutiert, bewusst offen halte, um damit auf die Unergründlichkeit Gottes zu verweisen (vgl. Schnell, S. 68 mit Anm. 28). Gottfrieds Kommentar,

den die Forschung entweder wörtlich (Gott ist für den Menschen verfügbar und durch ihn manipulierbar) oder ironisch (Kritik am Menschen, der meint, sich Gott verfügbar machen zu können) interpretiert, müsse laut Schnell ebenso vor dem Hintergrund der Unergründlichkeit Gottes gesehen werden: Er sei nicht als »das letzte Wort des Dichters« zu verstehen, sondern »als voreilige Schlußfolgerung eines »naiven« Lesers« (ebd., S. 67), dessen Perspektive Gottfried hier einnehme. Damit wolle er, so Schnell, das falsche Gottesbild der Menschen vorführen, die sich – wie auch die modernen Interpreten – anmaßen, »sie könnten Gottes unerforschliche Pläne erforschen« (ebd., S. 65). Die Unergründlichkeit Gottes ist auch noch in weiteren zeitgenössischen Texten ein Thema, so etwa, wie Kalinke 1975 aufzeigt, in Hartmanns von Aue »Gregorius«. Hier äußere sich die Unergründlichkeit Gottes immer dann, wenn die Pläne der Figuren scheitern (was indes auch die Figuren im »Tristan« erleben; vgl. Schnell 1992, S. 104–112) und selbst in guter Absicht begangene Handlungen und gar Gebete desaströse Konsequenzen nach sich ziehen (vgl. Kalinke 1975, S. 488–492 und »Gregorius«, V. 2614–2616). Gregorius' Inzest mit seiner Mutter sei, so Kalinke, »an extreme case of the problematic nature of God's will« (Kalinke 1975, S. 496) und »an outstanding example, although admittedly a grossly exaggerated one, of man's proclivity to err in interpreting God's will« (ebd., S. 497). Der Kulminationspunkt der Unergründlichkeit des göttlichen Handelns und Willens ist dann gewiss, wenn der Sünder Gregorius am Ende – jedoch immerhin nach vorheriger 17-jähriger Buße – zum Papst gewählt wird.

- 106 Die Antwort, dass Parzival als Erbe für die Graherrschafft eben prädestiniert ist und Gott ihn deshalb in jedem Fall berufen würde, greift bei Wolframs Konzeption der Erzählung zu kurz. Gewiss: Aus gattungstheoretischer Sicht hat man als Rezipient(in) gute Gründe, damit zu rechnen, dass der zunächst scheiternde Protagonist Parzival am Ende doch noch Erfolg haben wird. Innerhalb der von Wolfram erzählten Welt stellt sich die Situation indes anders dar. Denn an Anfortas und Trevrizent führt er ja gerade zwei Fälle vor, die zeigen, dass es sehr wohl möglich ist, sich durch eigenes Versagen auch gegen die Erbfolge endgültig für die Graherrschafft zu disqualifizieren. So besteht für Anfortas nach seinem Verstoß gegen die Minnegesetze zwar die Möglichkeit zur Erlösung, Graherrscher darf er den Bedingungen der Erlösungsfrage gemäß aber auch dann nie mehr sein (V. 484,7f.). Anders bei Chrétien: Hier erklären sowohl Percevals Cousine (»Perceval«, V. 3586–3590) als auch das hässliche Fräulein (»Perceval«, V. 4670–4674), dass der sieche König hätte weiterregieren können, wenn Perceval die von ihm erwarteten Fragen gestellt hätte und der König geheilt worden wäre. Anfortas aber hat die Graherrschafft durch seine *höchwart* dauerhaft verwirkt

(V. 819,18f.; 827,6–8). Trevrizent, der als jüngerer Bruder von Anfortas noch vor Parzival Nachfolger für die Herrschaft hätte sein müssen, disqualifiziert sich, als er der Ritterschaft entsagt (V. 480,19–481,4). Darüber hinaus hat auch er die Sünde begangen, sich über die Minnegesetze hinwegzusetzen (V. 458,1–12; 495,13–497,20), was ihn, auch wenn dies im Text nicht explizit gesagt wird, ebenfalls für die Herrschaft untauglich machen muss – er wird denn ja auch entsprechend von Gott in der Erbfolge übergangen. Aus diesen beiden Fällen folgt die Relevanz eines Qualifikationswegs für Parzival: Er muss erst zeigen, dass er – aller Voraussicht nach – die Fehler seiner Onkel nicht wiederholen, sondern stattdessen eine stabile Herrschaft garantieren wird. So ist, innerweltlich gesehen, doch wohl beides relevant: Parzivals Prädestination über die Erbschaft im Rahmen der familiären Einbindung in die Grafamilie und ein Nachweis der für die Herrschaft am Gral geforderten Eigenschaften (vgl. dazu auch Knaeble 2011, S. 151).

107 Was sein kann, aber nicht sein muss, da Gott im Prinzip auch schon über Parzivals Berufung entschieden haben kann, (lange) bevor er der Gralgesellschaft seine Entscheidung über das Epitaph mitteilt. Die sich daraus ergebende Frage, warum Gott dann mit seiner Mitteilung noch abwartet, wäre in diesem Fall wieder mit den Pfingstterminen zu beantworten, die er für die öffentliche Verkündung der Berufung durch Cundrie (Pfingstsonntag) und den Herrschaftsantritt Parzivals mit der Erlösung des Anfortas (Pfingstmontag) vorsieht. Wichtig wäre dann erneut, dass man die Frage zwar derart beantworten könnte, diese Antwort aber nicht einfach im Text offenbart würde, sondern man sie auch hier zu interpretieren hätte.

108 Vgl. etwa V. 4,2–9; 115,21–24; 337,23–30; 682,2; 734,1–9; 737,25–27; 760,30–761,1; 827,17f.; 827,28. Daneben stehen indes zugleich zahlreiche Stellen, an denen Wolfram sich lediglich als Berichterstatter und Wiedererzähler seiner Quellen geriert und diesen die Verantwortung für und das Wissen über das Erzählte zuschreibt – so der *aventure* (V. 12,3; 15,13; 58,16; 59,4; 95,27; 123,14; 158,13; 210,18; 224,23–30; 243,25; 271,24; 311,9; 314,8; 381,30; 434,11; 435,2; 453,6–10; 583,4; 589,30; 734,10), der personifizierten *frau aventure* (V. 433,1–434,10), dem *mære* (V. 262,22), Kyot (V. 416,25–30; 453,5; 453,11–22; 805,10; 827,3–14) und dessen Quellen (Flegetanis [V. 453,23–455,1] und einer Chronik aus Anschouwe [V. 455,2–22]) sowie auch einer oder mehreren nicht näher präzisierten Quelle(n) (V. 53,26f.; 196,29; 238,8–12; 801,5). Chrétien erwähnt Wolfram in der Reihe der Quellen dagegen lediglich, um dessen Fragment gebliebene Erzählung zu kritisieren und seine eigene, auf Kyot basierende und zum rechten Ende geführte zu profilieren (V. 827,1–14; indirekt auch V. 734,1–

9). Vgl. Kellner 2009, S. 182–185, zu Wolframs »Spiel mit verschiedenen Erzählinstanzen« (ebd., S. 182) bzw. »mit verschiedenen Erzähl- und Beglaubigungsinstanzen« (ebd., S. 184). Für Kellner dient Wolfram dieses Spiel letztendlich dazu, den eigenen Textentwurf hervorzuheben: »Im verwirrenden Hin und Her zwischen der *âventiure*, dem *mære*, Kyot, Flegetanis und Chrétien, der Berufung auf schriftliche Quellen und der gleichzeitigen Zurückweisung der Buchgelehrsamkeit [in V. 115,25–30 der **sog. »Selbstverteidigung«, D. S.**] wird der eigene Entwurf des Textes unterstrichen« (Kellner 2009, S. 184). Ob die »Stilisierungen der *âventiure* und ihre Relationen zu anderen Erzählinstanzen« dann mit Kellner tatsächlich notwendig »als Hinweise auf die Fiktionalität der Erzählung« (ebd., S. 185) zu verstehen sind, wäre noch einmal gesondert zu diskutieren.

- 109 Die Gratwanderung zwischen der Verfügung des Erzählers über Gott und der Unverfügbarkeit Gottes auch für den Erzähler wirkt sich, so beobachtet es **Rüdiger Schnell im »Parzival«, auf den narrativen Status Gottes aus:** »Der narrative Status Gottes ist ambivalent: Gott als Funktionsträger innerhalb einer vom Erzähler gemanagten Erzählung und Gott als transzendente Instanz, die die Vorstellungen der Menschen – des Erzählers, der Protagonisten, der Rezipienten – übersteigt« (Schnell 2014, S. 344).
- 110 Wolfram kündigt gewiss schon bei Cundries Ankunft in Joflanze eine frohe Botschaft an (V. 778,13–15) und meldet sich damit wieder als auktorialer Erzähler zu Wort, der bereits Kenntnis über Parzivals Berufung hat und weiß, was nun kommen wird. Über den Augenblick der Entscheidung Gottes und ihrer Mitteilung an die Graugesellschaft über das Epitaph verfügt er aber in seiner Darstellung nicht.
- 111 Das trifft hier jedoch ausdrücklich nur auf den konkreten Moment des göttlichen Eingriffs im Zerbrechenlassen des Schwerts und auf die letztgültige Entscheidung über den Kampfausgang zu, nicht aber für die gesamte Kampfszene, denn noch kurz zuvor profiliert Wolfram an mehreren Stellen seine eigene Verfügung über die Geschehnisse (V. 734,17; 737,25–27; 740,14). Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass Wolfram ausgerechnet bei dem direkten Eingriff Gottes im Zerbrechenlassen des Schwerts Einsicht in Gottes Beweggründe beansprucht. Er erklärt: *got des niht langer ruochte, / daz Parzivâl daz rê nemen / in sîner hende solde zemen: / daz swert er Ithère nam, / als sîner tumtheit dô wol zam* (V. 744,14–18). Warum Gott dies nach all der Zeit nun gerade jetzt nicht mehr länger dulden will, bleibt dabei offen. Dennoch zieht Wolfram sich hier angesichts der zumindest partiellen Begründung des göttlichen Handelns nicht gänzlich aus der auktorialen Erzählhaltung zurück. Hinzu kommt, wie Schu 2002, S. 358, vermerkt, dass in der Gesamtszene des Kampfs zwischen Parzival

und Feirefiz die »Standortabhängigkeit der Deutung« hervortritt, wenn es darum geht, wer oder was den Verlauf und den Ausgang der Szene beeinflusst. So soll nach Wolfram zunächst das *gelücke* über den Kampfausgang entscheiden (V. 738,18), während er an den oben genannten Stellen zugleich das Geschehen in seine Verantwortung als Erzähler stellt, das Zerbrecenlassen des Schwerts dann aber auf Gott zurückführt. Feirefiz indes schreibt die rettende Hilfe seinem heidnischen Gott Jupiter zu (V. 752,20–22).

- 112 Trevrizent, der selbst auf seinen Laienstatus hinweist (V. 462,11), erscheint dabei »als Sinnbild der im *Parzival* entfalteten höfisch-adligen Laientheologie« (Knaeble 2011, S. 181), worunter hier »religiöse Vorstellungen verstanden [werden], die jenseits der Machtansprüche der Kirche (und ebenso wenig in der konkreten Auseinandersetzung mit diesen) entworfen werden und sich daher ihrem Wirkungskreis entziehen« (ebd., S. 33).
- 113 Wie schon angedeutet, gibt es hier Ausnahmen, bei denen es Wolfram ist, der die Geschehnisse (interpretierend) auf Gott bezieht und dabei gegebenenfalls auch Einsicht in Gottes Handeln und seine Beweggründe beansprucht. So gibt er an, es sei Gottes Fügung, dass Schiffe mit Lebensmitteln zu den Hungernden in Pelrapiere gelangen (V. 200,16; vgl. auch schon V. 185,18); er führt Gawans Siege in Bearosche auf Gottes Hilfe zurück (V. 380,11–13) und meint, Gott stehe hinter der von Obilot vermittelten Versöhnung von Obie und Meljanz (V. 396,19). Auch Gawans Sieg gegen Lischoy's Gwelljus bindet Wolfram unter anderem an Gott (V. 537,22–24) wie dann ebenso Gawans Bestehen der *aventure* auf Lit marveille (V. 568,1–19). Wolfram will außerdem wissen, dass Gott sich ab der dritten Begegnung mit Sigune Parzivals (wieder) annehme (V. 435,12; den Grund klärt er hier jedoch nicht) und dass Trevrizents Askese gar nicht dessen eigene Entscheidung gewesen sei, wie offenbar Trevrizent selbst meint (V. 480,10–18), sondern eigentlich Gott ihm den Willen dazu eingegeben habe (V. 452,24–26). Auch gibt er an, dass Gott Trevrizent und Parzival seine Gunst gewähre, und zwar – hier beansprucht Wolfram Einsicht in die Gründe des göttlichen Handelns – für das asketische Leben, das Parzival 15 Tage mit Trevrizent teilt (V. 487,20–22). Er erklärt darüber hinaus, dass Gott es sei, der Parzivals Schwert im Kampf gegen Feirefiz zerbrecen lässt, weil dieser – hier begründet Wolfram wieder Gottes Handeln – es nicht länger dulde, dass Parzival mit einem Schwert kämpft, das er durch Leichenraub an seinem von ihm getöteten Verwandten Ither gewonnen hat (V. 744,14–18). Warum Gott dies gerade jetzt nicht mehr dulden möchte, bleibt jedoch – und das ist wichtig – offen. Schließlich weiß Wolfram auch noch die Erlösung des Anfortas auf Christus zu beziehen (V. 795,30–796,4).

- 114 Die Gralgesellschaft ist grundsätzlich sehr explizit mit dem Willen Gottes konfrontiert, da der sich ja über die Gralinschrift kundtut. Man darf indes wohl bezweifeln, dass Gott sein Handeln im Rahmen der Inschriften auch begründend erklärt. Die Gralgesellschaft kann den Willen Gottes insofern nur zur Kenntnis nehmen und erfüllen, ihn aber nicht verhandeln, wodurch Gott in die Handlung eingreifen und die Gralgesellschaft aktiv lenken kann, ohne dabei wie eine Figur im Text verhandelbar zu werden. Neben dem Gral nutzt Gott für seine Eingriffe auch Figuren wie etwa im Fall des Heiden, der Anfortas im Kampf verwundet und somit unwissentlich die göttliche Strafe für die Missachtung der Minnengesetze des Grals an ihm vollzieht – so zumindest die Deutung Trevrizents (V. 478,13–479,24), die hier aber wohl nicht anzuzweifeln ist. Vgl. zu den »Heiden als Werkzeug Gottes« Knaeble 2011, S. 217, Anm. 114.
- 115 **Auch Gottfried arbeitet im ›Tristan‹ im Hinblick auf die Suche nach den Gründen für Gottes Handeln mit den verschiedenen Ebenen der Protagonisten, des Erzählers und der Rezipientinnen und Rezipienten, verfährt dabei aber anders als Wolfram und Hartmann, wie Schnell 2014, S. 366, resümiert: »Während Hartmann und Wolfram die Frage nach den Gründen für Gottes Handeln auf der Protagonistenebene verhandeln, verlagert Gottfried dieses Problem auf die Erzählebene. Aufgrund seiner Kontrastierung von unreflektierter Weltdeutung der Protagonisten einerseits und problematisierender Erzählerinstanz andererseits setzt Gottfried Fragezeichen, gerade für seine Rezipienten. Deren voreilige Kritik an Gottes Handeln anlässlich von Isolde Gottesurteil funktioniert er um zu einer Kritik an der Welt- und Gottesdeutung der fiktiven Rezipienten.«**
- 116 Es ist offen, ob es sich hierbei allein um die Deutung Cundries (und/oder die der Gralgesellschaft) handelt oder aber Gott hier über das Epitaph, dessen genauen Wortlaut wir signifikanterweise nicht erfahren, tatsächlich auch die Gründe für die Berufung Parzivals benannt hat. Da dies unklar bleibt, lässt sich die von Cundrie angeführte Begründung nicht automatisch als die eine und korrekte Deutung übernehmen.
- 117 **Vgl. zur Interpretation von Trevrizents ›Lüge‹/›Widerruf‹ in diesem Kontext** Tax 1974, S. 128–133, Groos 1981, Schirok 1987 und Herberichs 2012. Zu der Verunklarung der Begründung der Berufung Parzivals trägt auch der Umstand bei, dass Cundrie, Parzival und Trevrizent jeweils das Verb *erstrîten* nennen (V. 782,29; 786,6; 798,26), die Bedeutung dabei jedoch nicht eindeutig und wohl auch nicht einheitlich ist. Cundrie scheint sich hiermit auf das Erdulden von Leid zu beziehen, wie der Kontext impliziert (V. 782,27–30), während Parzival und Trevrizent *erstrîten* wohl insbesondere (aber vielleicht auch nicht nur) im Sinne

von ›durch Ritterschaft und dem/der mit ihr verbundenen *pris/ère* erwerben‹ meinen.

- 118 Gewiss ist die Situation zugleich auch prekär, da sich Parzival hier ja wieder einmal in einem Kampf gegen einen – dieses Mal sogar sehr nahen – Verwandten befindet und erneut Gefahr läuft, sich mit einem Verwandtenmord zu versündigen. Dennoch scheint er Gott zugleich auch Gründe dafür zu liefern und schon zuvor geliefert zu haben, ihn hiervor zu bewahren und ihn darüber hinaus auch noch zu berufen. Es lassen sich mehrere Aspekte herauspräparieren, deren Bedeutung für Parzivals Qualifikation für die Gralherrschaft naheliegt: die *Minnetriuwe* zu Condwiramurs (insbesondere vor dem Hintergrund der Verfehlungen von Anfortas und Trevrizent); der ritterliche Kampf, der allein zwar nicht zur Berufung führt, für den angehenden Herrscher aber doch von Bedeutung ist, da auch die (potenziellen, designierten, amtierenden und abgesetzten) Gralkönige im Graldienst kämpf(t)en (vgl. V. 251,6–10; 474,11–13; 480,19–481,4; 502,2f.; 503,27–30; 823,23–30; **vgl. auch** ›Titurel‹, Str. 1; 2; 4; 8; 11); das (Er-)Kennen von verwandtschaftlichen Beziehungen; das ungewisse Ausharren in der Hoffnung auf Gottes Gnade u. a. m. Entscheidend ist, dass keine letztgültig klärende Anbindung der Berufung an eine bestimmte Handlung erfolgt, sondern dies der Interpretation überlassen bleibt (vgl. dazu auch Knaeble 2011, S. 287–293). Haug 1995, S. 120, ist indes der Ansicht, man dürfe gar nicht erst nach dem Grund der sich in dem helfenden Eingriff manifestierenden göttlichen Gnade fragen: »Wie man das Geschehen auf der erzähllogischen, ja der psychologischen Ebene zu denken hat, darf man nicht fragen. Es bleibt zwangsläufig in hohem Maße in der Bedeutung stecken. Das Unableitbare, Unbegründbare kann man nur setzen.« Ziel dieser Darstellung sei es, so Haug weiter, »die Problematik der vom Menschen unerreichbaren, unkalkulierbaren göttlichen Gnade« (ebd.) herauszustellen. Entsprechend sieht Haug 2008, S. 167f., dann auch die Unverfügbarkeit Gottes im ›Parzival‹ gerade darin dargestellt, dass Parzival sich eben nicht über sein Handeln qualifiziere, sondern bei seiner Berufung ein handlungslogisch nicht erklärbarer Gnadenakt vorliege: »Damit deckt Wolfram die Grundproblematik des Romans auf: Gnade ist narrativ nicht verfügbar, man kann nur so auf sie hin erzählen, daß diese Unverfügbarkeit zutage tritt. Metaphysische Schuld ist anders als eine zwischenmenschliche Verletzung nicht über ein narratives Schema aufzuheben, oder anders gesagt: der Erzähler kann Gott nicht wie ein beliebiges Motiv in ein Schema einsetzen, und schon gar nicht kann er den Gnadenakt aus der Handlung entwickeln, ohne ihm seine Freiheit zu nehmen; er kann nur zeigen, daß er das nicht kann, indem er das Eingreifen Gottes aller Handlungslogik entzieht« (ebd., S. 168).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Chrestien de Troyes: Yvain. Übersetzt und eingeleitet von Ilse Nolting-Hauff, München 1962 (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben).
- Chrestien de Troyes: Lancelot. Übersetzt und eingeleitet von Helga Jauss-Meyer, München 1974 (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 13).
- Chrétien de Troyes: Der Percevalroman. Übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer, München 1991 (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 23).
- Gottfried von Straßburg: Tristan. 2 Bde. Bd. 1: Text. Hrsg. von Karl Marold. Unveränderter fünfter Abdruck nach dem dritten, mit einem auf Grund von Friedrich Ranks Kollationen verbesserten kritischen Apparat besorgt und mit einem erweiterten Nachwort versehen von Werner Schröder. Bd. 2: Übersetzung von Peter Knecht. Mit einer Einführung in das Werk von Tomas Tomasek, Berlin 2004.
- Hartmann von Aue: Gregorius. Hrsg. von Hermann Paul. Neu bearbeitet von Burghart Wachinger. 14., durchgesehene Auflage, Tübingen 1992 (ATB 2).
- Hartmann von Aue: Erec. Hrsg. von Manfred Günter Scholz. Übersetzt von Susanne Held, Frankfurt a. M. 2007 (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 20).
- Hieronymus: Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch. Band V: Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix. Hrsg. von Andreas Beriger [u. a.], Berlin/Boston 2018 (Sammlung Tusculum).
- Wolfram von Eschenbach: Titurel. Hrsg., übersetzt und mit einem Kommentar und Materialien versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie, Berlin/New York 2002.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. 2. Auflage. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in **Probleme der »Parzival«**-Interpretation von Bernd Schirok, Berlin 2003.

Sekundärliteratur

- Baisch, Martin: Ästhetisierung und Unverfügbarkeit. Strategien der Inszenierung von Wissen bei Wolfram und Chrétien, in: Ridder, Klaus [u. a.] (Hrsg.): Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext, Berlin 2014 (Wolfram-Studien XXIII), S. 207–250.
- Beck, Hartmut: Raum und Bewegung. Untersuchungen zu Richtungskonstruktion und vorgestellter Bewegung in der Sprache Wolframs von Eschenbach, Erlangen/Jena 1994 (Erlanger Studien 103).
- Brinker-von der Heyde, Claudia: Zwischenräume: Zur Konstruktion und Funktion des handlungslosen Raums, in: Vavra, Elisabeth (Hrsg.): Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter, Berlin 2005, S. 203–214.
- Brüggen, Elke/Lindemann, Dorothee: Zwischen *wildekeit* und *obscuritas*? Schillernde *rede* in Wolframs ›Parzival‹, in: Köbele, Susanne/Frick, Julia [u. a.] (Hrsg.): *wildekeit*. Spielräume literarischer *obscuritas* im Mittelalter, Berlin 2018 (Wolfram-Studien XXV), S. 199–224.
- Bußmann, Britta: Erzählen in den Lücken der Vorlage. Albrechts ›Jüngerer Tituel‹, Wolframs ›Parzival‹ und das Problem der Plot-Zeit, in: BmE 3 (2020), S. 110–140 (online).**
- Certeau, Michel de: Kunst des Handelns, Berlin 1988 (Merve 140).
- Curschmann, Michael: Das Abenteuer des Erzählens. Über den Erzähler in Wolframs ›Parzival‹, in: DVjs 45 (1971), S. 627–667.
- Dennerlein, Katrin: Narratologie des Raumes, Berlin 2009 (Narratologia 22).
- Downs, Roger M./Stea, David: Kognitive Karten. Die Welt in unseren Köpfen, New York 1982.
- Ernst, Ulrich: Formen analytischen Erzählens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. Marginalien zu einem narrativen System des Hohen Mittelalters, in: Wolfzettel, Friedrich/Ihring, Peter (Hrsg.): Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, Tübingen 1999, S. 165–198.**
- Falch, Simon: Straßen und Wege in der Artusepik. Wolframs von Eschenbach Beitrag zu einer topographischen Beschreibungstechnik im ›Parzival‹, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 36 (2018), S. 151–178.
- Frank, Michael C.: Die Literaturwissenschaften und der *spatial turn*: Ansätze bei Jurij Lotman und Michail Bachtin, in: Hallet, Wolfgang/Neumann, Birgit (Hrsg.): Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn, Bielefeld 2009, S. 53–80.
- Fuchs-Jolie, Stephan: Von der Gnade erzählen. Parzival, Gottes *hulde* und die Gesetze des Grals, in: FMSt 41 (2007), S. 435–446.
- Fuhrmann, Manfred: *Obscuritas*. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike, in: Iser, Wolfgang (Hrsg.): Immanente

- Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1966, München 1983 (Poetik und Hermeneutik 2), S. 47–72.
- Glaser, Andrea: Der Held und sein Raum. Die Konstruktion der erzählten Welt im mittelhochdeutschen Artusroman des 12. und 13. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2004 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur 1888).
- Green, Dennis Howard: The Art of Recognition in Wolfram's ›Parzival‹, Cambridge [u. a.] 1982.
- Groos, Arthur: Trevrizent's ›Retraction‹: Interpolation or Narrative Strategy?, in: DVjs 55 (1981), S. 44–63.
- Haferland, Harald: Parzivals Pflingsten. Heilsgeschichte im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach**, in: Euphorion 88 (1994a), S. 263–301.
- Haferland, Harald: Die Geheimnisse des Grals. Wolframs ›Parzival‹ als Lesemysterium?**, in: ZfdPh 113 (1994b), S. 23–51.
- Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in: BmE 1 (2018), S. 108–193 ([online](#)).
- Haferland, Harald: **Christliche Weltherrschaft im ›Parzival‹**, in: PBB 142,4 (2020), S. 548–615.
- Harms, Wolfgang: *Homo viator in bivio*. Studien zur Bildlichkeit des Weges, München 1970 (Medium Aevum 21).
- Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1985.
- Haug, Walter: Hat Wolfram von Eschenbach Chrétien's ›Conte du graal‹ kongenial ergänzt?**, in: Ders. (Hrsg.): Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 109–124.
- Haug, Walter: Göttliches Geheimnis und dunkler Stil, in: Ders.: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 413–425.
- Haug, Walter: Die ›Theologisierung‹ des höfischen Romans in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹ und in der ›Queste del Saint Graal‹**, in: Barton, Ulrich (Hrsg.): Walter Haug. Positivierung von Negativität: letzte kleine Schriften, Tübingen 2008, S. 157–171.
- Herberichs, Cornelia: **Erzählen von den Engeln in Wolframs ›Parzival‹. Eine poetologische Lektüre von Trevrizents Lüge**, in: PBB 134 (2012), S. 39–72.
- Ingarden, Roman: Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft, Halle a. d. S. 1931.
- Ingarden, Roman: Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, Tübingen 1968.

- Iser, Wolfgang: Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa. 3., unveränderte Auflage, Konstanz 1972 (Konstanzer Universitätsreden 28).
- Iser, Wolfgang: Im Lichte der Kritik, in: Warning, Rainer (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, S. 325–342.
- Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage, München 1984.
- Kalinke, Marianne E.: Hartmann's ›Gregorius‹: A Lesson in the Inscrutability of God's Will, in: Journal of English and Germanic Philology 74,4 (1975), S. 486–501.
- Kartschoke, Dieter: Erzählte Zeit in Versepen und Prosaromanen des Mittelalters und in der Frühen Neuzeit, in: ZfGerm N. F. 10 (2000), S. 477–492.
- Kellner, Beate: *ein mære wil i'u niuwen*. Spielräume der Fiktionalität in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: Peters, Ursula/Warning, Rainer (Hrsg.): Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag, München/Paderborn 2009, S. 175–203.
- Kern, Peter: *ich sage die senewen ane bogen*. Zur Reflexion über die Erzählweise im ›Parzival‹, in: Haubrichs, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach – Bilanzen und Perspektiven, Berlin 2002 (Wolfram-Studien XVII), S. 46–62.
- Knaeble, Susanne: Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs ›Parzival‹, Berlin/New York 2011 (TMP 23).
- Knaeble, Susanne: *sîn muoter underschiet im gar / daz vinster unt daz lieht gevar – Herzloydes Gottesbild in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹*, in: Honegger, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter, Berlin 2014 (Das Mittelalter. Beihefte 1), S. 368–379.
- Knapp, Fritz Peter: Toponymie und Topographie im französischen und deutschen Artusroman, in: Journal of the International Arthurian Society 4,1 (2016), S. 3–24.
- Kratz, Henry: Wolfram von Eschenbach's ›Parzival‹. An Attempt at a Total Evaluation, Bern 1973 (Bibliotheca Germanica 15).
- Kugler, Hartmut: Zur literarischen Geographie des fernen Ostens im ›Parzival‹ und ›Jüngerer Titurek‹, in: Dinkelacker, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): *Ja muz ich sunder riuwe sîn*, Göttingen 1990 (Festschrift für Karl Stackmann zum 15. Februar 1990), S. 107–147.
- Kugler, Hartmut: Zur kognitiven Kartierung mittelalterlicher Epik. Jean Bodels ›drei Materien‹ und die ›Matière de la Germanie‹, in: Böhme, Hartmut (Hrsg.): Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext, Stuttgart 2005 (Germanistische Symposien Berichtsbände 27), S. 244–263.
- Lindner, Alexander: Lesen, was der Text verschweigt. Von der Leerstelle zur Unbestimmtheitserfahrung, Baltmannsweiler 2017.

- Lohr, Dieter: Die Erlebnisgeschichte der ›Zeit‹ in literarischen Texten. Analysen von Temporalstrukturen der isländischen ›Laxdœla Saga‹, des ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in Grimmelshausens ›Simplicissimus Teutsch‹, Goethes ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹, Fontanes ›Effi Briest‹ und Heinrich Bölls ›Billard um halb zehn‹, Bad Iburg 1999.
- Lotman, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte, München 1972.
- Luxenburger, Maria: Die Zeitgestaltung in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, Diss. [masch.], Bonn 1949.
- Martin, Ernst: Kommentar, in: Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹ und ›Titurel‹.** Hrsg. und erklärt von dems. Zweiter Teil, Halle a. d. S. 1903 (Germanistische Handbibliothek IX,2).
- Moretti, Franco: Atlas des europäischen Romans. Wo die Literatur spielte, Köln 1999.
- Nellmann, Eberhard: Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers, Wiesbaden 1973.
- Nellmann, Eberhard: Wolfram und Kyot als *vindære wilder mære*. Überlegungen zu ›Tristan‹ 4619–88 und ›Parzival‹ 453,1–17, in: ZfdA 117 (1988), S. 31–67.
- Nellmann, Eberhard: Kommentar, in: Wolfram von Eschenbach: ›Parzival‹.** Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von dems. Übertragen von Dieter Kühn. 4. Auflage. Bd. 2, Frankfurt a. M. 2015 (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 7).
- Nitsche, Barbara: Die Signifikanz der Zeit im höfischen Roman. Kulturanthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur, Frankfurt a. M. 2006.
- Piatti, Barbara: Die Geographie der Literatur. Schauplätze, Handlungsräume, Raumphantasien. 2. Auflage, Göttingen 2009.
- Pratelidis, Konstantin: Tafelrunde und Gral. Die Artuswelt und ihr Verhältnis zur **Gralswelt im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Würzburg 1994 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 12).**
- Rührmund, F. W.: Chronologische bestimmung der begebenheiten in Wolframs ›Parzival‹, in: ZfdA 6 (1848), S. 465–478.
- Rührmund, F. W.: Wolfram's von Eschenbach Beschreibung von *Terre marveille*, ein poetisches Landschaftsgemälde, in: Germania 9 (1850), S. 12–35.
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Teil II: ›Reinhart Fuchs‹, ›Lanzelet‹, **Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg, Berlin 1980.**
- Ryan, Marie-Laure: Cognitive Maps and the Construction of Narrative Space, in: Herman, David (Hrsg.): Narrative Theory and the Cognitive Sciences, Stanford 2003, S. 214–242.
- Sablotny, Antje: Zeit und *aventure* in **Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹.** Zur narrativen Identitätskonstruktion des Helden, Berlin/Boston 2020 (Deutsche Literatur 34).

- Sauer, Margret: Parzival auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Ein Beitrag zur Ausbildung einer formkritischen Methode, Göttingen 1981 (GAG 323).
- Schirok, Bernd: *Diu senewe ist ein bispiel*. Zu Wolframs Bogengleichnis, in: ZfdA 115,1 (1986), S. 21–36.
- Schirok, Bernd: *Ich louc durch ableitens list*. Zu Trevrizents Widerruf und den neutralen Engeln, in: ZfdPh 106 (1987), S. 46–72.
- Schmitz, Bernhard: *Nantes*. Spielfelder der Handlung in Wolframs ›Parzival‹, in: ZfdA 133 (2004), S. 22–44.
- Schmitz, Michaela: Der Schluss des ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach.** Kommentar zum 16. Buch, Berlin 2012.
- Schneider, Christian: Logiken des Erzählens. Kohärenz und Kognition in früher mittelhochdeutscher Epik, Berlin/Boston 2021 (Hermaea N. F. 148).
- Schnell, Rüdiger: Suche nach Wahrheit. Gottfrieds ›Tristan und Isold‹ als erkenntniskritischer Roman,** Tübingen 1992 (Hermaea N. F. 67).
- Schnell, Rüdiger: Göttliches Handeln und menschliches Spekulieren. Erzähler, Protagonist und Rezipient in Hartmanns ›Erec‹, Wolframs ›Parzival‹ und Gottfrieds ›Tristan‹, in: Honegger, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter, Berlin 2014 (Das Mittelalter. Beihefte 1), S. 340–367.
- Schroedel, Michael: Bogenschlagendes Erzählen in Wolframs ›Parzival‹, Göttingen** 1973.
- Schröder, Walter Johannes: *Vindaere wilder maere*. Zum Literaturstreit zwischen Gottfried und Wolfram, in: PBB 80 (1958), S. 269–287.
- Schröder, Walter Johannes: Kyot, in: Hollandt, Gisela/Voss, Rudolf (Hrsg.): Walter Johannes Schröder. *rede* und *meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters, Köln 1978, S. 289–310.
- Schu, Cornelia: Vom erzählten Abenteuer zum ›Abenteuer des Erzählens‹. Überlegungen zur Romanhaftigkeit von Wolframs ›Parzival‹, Frankfurt a. M. 2002** (Kultur, Wissenschaft, Literatur 2).
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Hrsg. von Manuel Braun [u. a.], Berlin/Boston 2012.
- Souriau, Étienne: Die Struktur des filmischen Universums und das Vokabular der Filmologie, in: Montage/AV 6,2 (1997), S. 140–157.
- Spiewok, Wolfgang: Reale und fiktionale Geographie im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach,** in: Buschinger, Danielle/Spiewok, Wolfgang (Hrsg.): Die Geographie in der mittelalterlichen Epik / La Geographie dans les Textes Narratifs Médiévaux, Greifswald 1996 (Wodan 62 / Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 49), S. 139–151.
- Störmer-Caysa, Uta: Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman, Berlin 2007.

- Tax, Petrus W.: Trevrizent. Die Verhüllungstechnik des Erzählers, in: Besch, Werner [u. a.] (Hrsg.): Studien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters. Festschrift für Hugo Moser zum 65. Geburtstag, Berlin 1974, S. 119–134.
- Theisen, Joachim: Des Helden bester Freund. Zur Rolle Gottes bei Hartmann, Wolfram und Gottfried, in: Huber, Christoph [u. a.] (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, Tübingen 2000, S. 153–169.
- Titzmann, Michael: Strukturelle Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation, München 1977.
- Weigand, Hermann J.: Die epischen Zeitverhältnisse in den Gredidichtungen Crestiens und Wolframs, in: PMLA 53,4 (1938), S. 917–950.
- Wynn, Marianne: Geography of Fact and Fiction in Wolfram von Eschenbach's ›Parzival‹, in: **MLR 56,1 (1961a), S. 28–43.**
- Wynn, Marianne: Scenery and Chivalrous Journeys in Wolfram's ›Parzival‹, in: Speculum 36,3 (1961b), S. 393–423.
- Zimmermann, Gerhard: Die Darstellung der Zeit in der mhd. Epik im Zeitraum von 1150 bis 1220, Kiel 1951.

Anschrift der Autorin:

Diana Schweer, M. Ed.
Universität Osnabrück
Fachbereich 7: Sprach- und Literaturwissenschaft
Neuer Graben 40
49074 Osnabrück
E-Mail: dischweer@uni-osnabrueck.de

Anabel Recker

Fokalisierung im ›Meleranz‹ des Pleiers

Abstract. Die Romane des Pleiers werden gern als Paradebeispiele für ein spät-arthurisches Erzählen angeführt, das vor allem bekannte Motive variierend wiedererzählt. Demgegenüber möchte der Beitrag anhand des ›Meleranz‹ die Erzählweise mit einem narratologischen Zugriff analysieren. Im Zentrum der Untersuchung stehen Perspektivierungstechniken, die sich mit dem Begriff der Fokalisierung fassen lassen. Daran anknüpfend stellt sich die Frage nach möglichen und sinnvollen Funktionszuschreibungen an das Konzept der Figur im Rahmen einer historischen Narratologie. Der ›Meleranz‹ harmonisiert die Erzählschemata von Artusroman und Feenmärchen, indem gezielt über die Figuren perspektiviert wird. Der dem Roman mehrfach bescheinigte ›Realismus‹ wird somit nicht nur mithilfe nivellierender Angleichungen der hybriden Erzählstoffe verwirklicht; darüber hinaus etabliert der ›Meleranz‹ auch eine durch Fokalisierung unterstützte ›realistische‹ Erzählweise.

Begutachteter Beitrag, publiziert im Dezember 2021

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](https://creativecommons.org/licenses/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

ISSN: 2568–9967

1. Wie erzählt der Pleier? Zu Fokalisierung und Figur, dem Feenmärchen und dem ›Realismus‹ im ›Meleranz‹

Nach dem gezielten Einsatz und der Funktion von Fokalisierung als narrativer Technik beim Pleier zu fragen, bietet sich aus mehreren Gründen an. Erstens wird die Idee eines historisierten Fokalisierungskonzepts in der mediävistischen Erzählforschung kontrovers diskutiert (vgl. dazu 2.). Weitere Textanalysen wären nötig, um das Beispielrepertoire, auf das man sich in dieser Debatte bezieht, zu erweitern und somit zu differenzierteren Urteilen zu gelangen. Zweitens liegt mit der Dissertation von Lena Zudrell (2020) erstmals ein durchgehend narratologischer Untersuchungsansatz für alle drei Romane des Pleiers vor. Zudrell entwickelt einen erzähltheoretischen Zugang, der die Figur nicht nur auf der Ebene der *histoire* ansiedelt, sondern auch als Bestandteil des *discours* versteht (wie Markus Stock vorgeschlagen hatte, vgl. Stock 2010). Eine Theorie, welche die Figur ins Zentrum stellt, kann in der Regel das Konzept der Fokalisierung nicht nutzen, sondern begreift die sonst darunter verhandelten narrativen Techniken wie Psychonarration oder Innensichtdarstellungen als Teil des Figurenentwurfs, während die Figurenperspektive, d. h. die interne Fokalisierung, darin keinen Platz findet. Konzeptualisierungen einer historischen Narratologie der Figur stehen quer zur Fokalisierungskategorie, weil diese aus der formalistischen und strukturalistischen Tradition hervorgeht, welche die Figur auf der Ebene der *histoire* ansiedelt. Man sollte hingegen, fordern Stock und Zudrell, »erzählte Figuren auf beiden Ebenen ansetzen« (Stock 2010, S. 191), denn »ein gelungener Auftritt der Figur wirkt sowohl auf Ebene der *histoire* als auch auf Ebene des *discours*.« (Zudrell 2020, S. 49).¹ Auf diese Bevorzugung der Figur sowie aus den Konsequenzen, die daraus für das Modell von Fokalisierung erwachsen, möchte ich in meinen Überlegungen zur Erzählweise des ›Meleranz‹ Bezug nehmen.

Den dritten und gewichtigsten Grund, den ›Meleranz‹ unter den genannten Gesichtspunkten zu betrachten, liefert der Text selbst. Aufgrund

seiner gattungstypologischen Hybridität nennt Mertens ihn »ein arthurisches Feenmärchen« (Mertens 1998, S. 229), von Wedell wird er als »die Umdeutung des arthurischen Erzählens zum Minne- und Aventureroman« charakterisiert (Wedell 2012; vgl. den Forschungsbericht bei Zudrell 2020, S. 4–13). Die drei vermutlich zwischen 1240 und 1280 entstandenen Romane des Pleier (außer dem ›Meleranz‹ noch ›Garel von dem blühenden Tal‹ und ›Tandareis und Flordibel‹)² greifen gegenüber den mittelhochdeutschen Romanen um 1200 nicht nur auf französische Vorlagen zurück, sondern beziehen ihre Motive zusätzlich erkennbar aus der später entstehenden deutschsprachigen Artustradition.³ Während die Forschungsliteratur zu vielen der so genannten ›nachklassischen‹ Artusromanen inzwischen ein breiteres Spektrum abdeckt, kann für die Romane des Pleiers festgestellt werden, dass vor allem von Interesse war, wie die *materia* in ihnen kompiliert wird.⁴ Für ihre Erzählweise und sprachliche Gemachtheit haben sich ältere Forschungsbeiträge wenig interessiert (so auch Kern 1989; Steffen 2011, S. IX–XV sowie Reich 2011b, S. 103–108). Entsprechend wurde auch der ›Meleranz‹ dahingehend untersucht, welche Erzählmuster ihn beeinflusst haben, welche gattungstypologischen Merkmale er trägt und welche direkten Abhängigkeiten, wie z. B. vom ›Iwein‹, auszumachen sind (vgl. dazu Kern 1981, S. 85–89 und S. 288f.).⁵ Ausgehend vom Erzählschema des Feenmärchens fragen neuere Beiträge gezielter danach, wie dieses mit dem Erzählschema des Artusromans harmonisiert wird (Kragl 2015; Philipowski/Reich 2013; Reich 2011a, 2011b, 2014). Als Feenmärchen wird ein aus der französischen Literatur entlehnter Erzähltypus bezeichnet, in dem der höfische Held eine Verbindung mit einer Frau mit magischen Fähigkeiten eingeht.⁶ Trifft das Erzählschema des Feenmärchens auf das des Artusromans, geraten einige Komponenten stark in Widerspruch zueinander, so dass sie in Einklang gebracht werden müssen, um den Eindruck einer zusammengehörigen Erzählung zu wahren. Das betrifft etwa den mythisch markierten Raum des Feenmärchens, dem im ›Meleranz‹ Tydomies Anger gleichkommt, der wie eine Anderwelt durch einen

zu überwindenden Wald als Grenzbereich geschützt wird. Die Quelle und die Badevorbereitungen stammen ebenfalls aus dieser Erzähltradition, doch hat Tydomie weder zauberhafte Eigenschaften noch wirkt die Wiese letztlich anderweltlich, sondern primär amön gestaltet (Reich 2011b, S. 149–153; Philipowski/Reich 2013; Zudrell 2020, S. 92–101). Als Figur kennzeichnet Tydomie ein hybrider Entwurf aus Fee und Minnedame, der sich aus den intertextuellen Interferenzen speist.⁷ In der Figur des Meleranz überschneidet sich der verarmte Ritter aus den französischen Lais, der gemäß dem Schwanjungfrauenmotiv die in der Quelle badende Fee vergewaltigt, mit dem höfisch vollendeten Artusritter, für den ein solches Verhalten zwar nicht undenkbar, aber ausdrücklich wider die Erwartung wäre. Sexuelle Gewalt an der späteren Geliebten und Gattin auszuüben, würde die vom Pleier für Meleranz besonders deutlich durch genealogische Verbindungen, vorbildliche Erfüllung ritterlicher Tugenden und eine große Ähnlichkeit zu König Artus hervorgehobene Idoneität gefährden. Auch wenn Meleranz bei seiner Begegnung mit Tydomie daher ganz im Sinne arthurischer Werte handelt, wenn er keine sexuelle Interaktion mit ihr forciert, bleibt die Hybridität der Figurenentwürfe und Gattungsmerkmale vorausgesetzt. Der Artusroman wird weiter auf der Bühne des Feenmärchens aufgeführt, das als zugrunde liegende Folie Ambiguität generiert.

In Verbindung damit steht als zentraler, immer wieder aufgegriffener Untersuchungsaspekt des ›Meleranz‹ sein die antirealistische ›Märchenhaftigkeit‹ des Artusromans neutralisierender so genannter ›Realismus‹ (vgl. Kragl 2015, S. 87; Wahl 1987; Reich 2011b). Die etwas irreführende Bezeichnung der spezifischen Erzählweise bezieht sich auf das Verfahren des Pleiers, »mit den Erzähllogiken der Vorlage zu brechen, mythische Elemente zwar anzuerzählen, um dann aber eine Welt zu gestalten, die nahe oder näher an einer Realität ist« (Zudrell 2020, S. 164). Bereits Riordan vertrat die Ansicht, des Pleiers Erzählungen beanspruchten ein an der realen Welt gemessenes Maß an Plausibilität und Glaubwürdigkeit (Riordan

1948).⁸ Anhaltspunkte dafür seien beispielsweise der Verzicht auf phantastische Wesen (Drachen, Monster o. Ä.), die Reduktion des Übernatürlichen und die Entzauberung der magischen Frauenfiguren. Zur realistischen Darstellung zählt die Forschung außerdem die wiederholt ausgesetzte Orientierungslosigkeit des Helden, seine damit verbundenen häufigen Fragen, die plausibel gestalteten Dialoge und die Verhandlungbarkeit der Fastencoutume am Artushof (vgl. Ruge/Przybilski 2014). An die Stelle eines Beweggründe suspendierenden Mythos arthurischen Erzählens treten dieser Deutung zufolge kausallogische Motivierungen.⁹ So lässt sich der Realismus im ›Meleranz‹ auch im Umgang mit Konflikten beobachten. Beispielhaft dafür steht die Figur des Riesen Pulaz, mit dem man sich trotz deutlicher Spannungen unerwartet vernünftig einigen kann. Ein Gespräch über die vermeintlichen Ursachen für den drohenden Kampf vermag den Konflikt derart zu entschärfen, dass eine physische Auseinandersetzung entfällt (V. 4270–4998). Sich selbst beschreibt der Riese als zu Gewalttaten gezwungen, die er am liebsten nicht begehen würde; eine vermenschlichende und rationalisierende Darstellung, die für den Artusroman merkwürdig erscheint.¹⁰

Fokalisiertes Erzählen ahmt reale Perzeptionsvorgänge nach. Das Erzählen aus Figurenperspektive imitiert die Rezeptionserfahrung des Lesers oder Hörers, insofern sie die erzählte Welt aus einem eingeschränkten Blickwinkel vermittelt, der die Ereigniswahrnehmung subjektiviert. Das Erkenntnisinteresse meiner Untersuchung betrifft daher die ›realistische‹ Erzählweise. Die zu besprechenden Textstellen erlauben es, eine Brücke zu der Debatte zu schlagen, inwiefern beim Pleier arthurische Erzähllogiken mit einer realitätsnäheren Weltsicht kollidieren. Diese Weltsicht, so möchte ich zeigen, erschöpft sich nicht in Anpassungsleistungen auf der Ebene der *histoire*, sondern durchdringt ebenfalls die Ebene des *discours*, indem aus Figurenperspektive erzählt wird. Der vorliegende Beitrag analysiert, welche Sichtweisen auf die erzählte Welt im ›Meleranz‹ wie präsentiert

werden. Dazu werden zunächst zwei Handlungsabschnitte ausführlich betrachtet: **Meleranz' initialer Ritt durch den Wald und sein Zusammenreffen mit Tydomie. Wenngleich Meleranz'** inneres Erleben ebenfalls erfahrbar wird, fällt zu Romanbeginn die konsequente Mitsicht auf, mit der durch seine Augen auf die erzählte Welt geblickt wird. Der nur sporadisch vom Erzähler durchbrochene Informationsfilter hält so lange vor, bis er mit seiner zukünftigen Partnerin Tydomie zusammentrifft. Exakt in dem Moment ihrer Begegnung wechselt die Perspektivierung zu ihr über. Nachdem Tydomie eingeführt wurde, weitet sich die interne Fokalisierung im Minnerleben auf sie aus, konzentriert sich sogar zeitweise ganz auf sie. Schließlich wird die Vermittlung der Diegese in solchen Passagen, in denen weder die Wahrnehmung von Meleranz noch die von Tydomie vorherrscht, an andere Figuren delegiert. Zum einen möchte ich damit darlegen, warum eine historische Narratologie nicht auf das Konzept der Fokalisierung verzichten sollte. Zum anderen wird geprüft, ob Zudrells Figurenkonzept, das sich (auch) als Teil des *discours* begreift, sinnvoll eingelöst werden kann, wenn ihm Konzepte von Fokalisierung gegenübergestellt werden. Mit einer Narratologie der Figur, wie Zudrell sie entwirft, lässt sich, so meine Überlegung, die Wirklichkeitsnähe produzierende erzähltechnische Leistung des Pleiers im ›Meleranz‹ nicht so präzise umschreiben und ausdeuten wie mit dem Konzept der Fokalisierung. Es soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass Perspektivierungstechniken an solchen Textstellen vermehrt zum Einsatz kommen, an denen die Erzählung aufgrund der Schema-kombination Brüche aufweist – im ›Meleranz‹ ist dies besonders in der Badeszene der Fall.

2. Mit den Augen des Helden sehen. Meleranz als fokale Figur

Das Konzept der Fokalisierung hat seinen theoretischen Ursprung zwar nicht bei Genette, erfuhr durch dessen Terminologie aber die nachhaltigste

Prägung.¹¹ Aus dem narratologischen Bereich ›Perspektive‹ oder ›Sichtweise‹ ist Fokalisierung das Modell, das durch die Studie Gert Hübners zu ›Erec‹, ›Iwein‹ und dem ›Eneasroman‹ (2003) die umfänglichste Historisierung für mittelalterliches Erzählen erfahren hat.¹² Hübner zufolge ermöglichen das Erzählen durch die Augen einer bzw. mehrerer Figuren sowie die Schilderung ihrer Wahrnehmungen, das Geschehen unterschiedlich zu perspektivieren und axiologisch zu gewichten. Konträre Bewertungen flößen gegebenenfalls über evaluative Kommentare des Erzählers mit ein. Fokalisierungseffekte könnten daraus entstehen, wie sich die Erzählerstimme zur Bewusstseinsdarstellung verhalte: Duldet, kommentiert, billigt, oder missbilligt sie diese (Hübner 2003, S. 53)? Ein Beispiel wäre Enites Reaktion auf Erecs Ehrverlust am Hof.¹³ Von formal nicht abgehobenen Erzählerkommentaren durchzogen werden Enites Perzeption und innere Bewegungen geschildert. Diese erzählte Weltwahrnehmung und die Innensicht der Figuren in einer Erzählung lassen sich auf der Ebene des *discours* verorten. Solche Textstellen stuft Hübner als besonders relevant im Zusammenhang mit Fokalisierung ein:

›Fokalisierung‹ schließt die Bedeutung ›Standpunkt‹ und damit die Kategorie ›Erzählerperspektive‹ aus: Man kann damit nur auf jenen Typus von perspektiviertem Erzählen referieren, bei dem es in der erzählten Welt ein kognitives Zentrum gibt, aus dessen Perspektive erzählt wird. Gewöhnlich handelt es sich dabei um eine Figur. (Hübner 2004, S. 130f.)

Mit Hübners Überlegungen verbindet sich eine Historisierung des Konzepts ›Fokalisierung‹, der Harald Haferland (2019) widerspricht. Seine Ablehnung entzündet sich an der Modernität des Genetteschen Begriffs, den er ausschließlich auf Romane nach 1800 angewendet wissen möchte. Historisierte interne Fokalisierung sei zu einem

weitgehend leeren Begriff geworden, der sich unter dezidiertem Umgehungen von Point-of-View-Konzeptionen weitestgehend auf die Darstellung des Figureninneren bezieht. Das auf Einzelstellen bezogene Vorgehen Hübners führt für deren Analyse zu vielen erhellenden Beobachtungen, damit gerät aber der

Umstand fast ganz aus dem Auge, dass eine Privilegierung des Figureninneren im Mittelalter nie oder kaum je dazu führt, dass der auktorial-allwissende Erzähler das Heft an sie abgibt, auch wenn das Figureninnere über lange Passagen entfaltet werden kann. (Haferland 2019, S. 100f.)

›Mitsicht‹, also interne Fokalisierung, aufgefasst als die ›Sicht‹ im mittelalterlichen Roman, die für die Beschäftigung mit Figur und Perspektive von gesteigertem Interesse ist (gegenüber einer ›Außensicht‹ bzw. externen Fokalisierung oder einer ›Übersicht‹ bzw. Nullfokalisierung), meint tatsächlich, anders als von Haferland dargestellt, dass das Innere der Figur nicht zwangsläufig sichtbar werden muss, denn dafür würde man zusätzlich von außen in sie hinein blicken anstatt mit ihr auf die erzählte Welt. Eine absolute, ununterbrochene interne Fokalisierung bedeutete, dass die Erzählung keinerlei Spuren einer Außensicht (›An-Sicht‹ oder ›Hinein-Sicht‹) auf die Figuren oder von Erzählerkommentaren aufwies, was bei vormodernen Erzählungen meist nicht zutrifft. Sicherlich büßt der historisierte Fokalisierungsbegriff, wenn man ihn auf den höfischen Roman anwendet, Distinktionen ein, die im modernen Erzählen seinem Wirkungsbereich zugehören, »weil eine solche Perspektivierung nicht mit der Stringenz durchgehalten ist, die wir brauchen, um fokalisiertes Erzählen als ›natürlich‹ und ›realistisch‹ im Sinne postgoethezeitlicher Mimesiskonventionen zu akzeptieren« (Schulz 2015, S. 384). Das bedeutet umgekehrt aber nicht, dass Fokalisierungseffekte in vormodernen Texten nicht bewusst eingesetzt werden, geschweige denn überhaupt nicht existieren (siehe dazu auch die Ausführungen Hartmut Bleumers, 2015, S. 230–234, zu historischen Narrationsbegriffen für Techniken der Perspektivierung).

Im ›Meleranz‹ begegnen solche Fokalisierungseffekte gleich zu Romanbeginn. Der Sohn des Königs Leyes von Frankreich bricht heimlich auf, um seinen vielgelobten Onkel König Artus kennenzulernen. Zuvor wird von **Meleranz' Geburt berichtet**, man erfährt, wie sehr er Artus gleicht, wie hervorstechend seine Schönheit, *hövescheit* und *güete* sind, dass seine Mutter

Olympia, eine der Schwestern von Artus, ihn bis zu seinem 12. Lebensjahr
eigenhändig erzogen hat. Dann wird Meleranz eingeführt:¹⁴

Von Frangkenrich Olimpia
die gewan ainen sun, der hyeß
in der touff Melerantz
tdeß prys mit würdekait ward man sat.
[des prïs mit wirdekeit wart ganz. (Bartsch)]
Er ward hübsch und güртеys.
Man hyeß inn wann den Pritoneis.
Durch Artus lieb thett man daß.
Sin hertz tugent nie vergaß.
Er ward Artus vil gelich.
[...]
Im ward digk vorgesait
von sins öhams wyrdikayt
das der an alle schannnd
lebt inn sinem lannd,
unnd was man fröden funde da.
Nun gedaucht der jungkherre sa:
»Benamen, das will ich besehen.
Mines will ich niemans iehen.
Ich will min rayß heln
unnd will mich haimlich uß versteln,
das des yemand werd gewar,
unnd will allain riten dar,
das ich ieman sy bekannt,
wenn ich köm in mines öhams lannd.
Ich will besehen, ob ich kan,
wie man ainen frömden man
in sinem hoff grüset.
Gott geb, das ich müsset
schler den öhaim min gesehen:
So kan mier lieberß nit geschehen.
Mir ist so digk vor gesait
von mineß öhems würdekayt,
das ich kum erbit,
das ich dahin gerit.«
Ainem jungkheren wingkt er.

Er sprach: »Hayß mier pringen her
das aller best kastelon,
das min vatter müge hon!«
(›Meleranz‹, V. 161–208)

Das erste, was nach den Einführungsworten aus **Meleranz'** Wahrnehmung vermittelt wird, sind seine Gedanken: seine Neugier auf den Artushof sowie sein Wunsch, incognito dorthin zu gelangen, um die Tugend des Onkels unerkannt prüfen zu können. Man erfährt weder, wo genau Meleranz sich aufhält (außer dass es am französischen Hof sein muss), noch leitet der Text in irgendeiner Weise zur Situation des Helden zum erzählten Zeitpunkt über. Der Vers *Nun gedaucht der jungkherre sa* (V. 175) knüpft abrupt an das Lob des Onkels an, das den Auszug des Prinzen motiviert. Das *verbum cogitandi* markiert das folgende Soliloquium unzweideutig, so dass Erzählerstimme und Figurenbewusstsein klar voneinander abgegrenzt wirken. In der Darstellung reagiert **Meleranz'** Bewusstsein darauf, was nicht näher bestimmte Hofangehörige ihm Wunderbares über seinen Onkel berichtet haben, woraufhin sein Entschluss in Gedankenrede präsentiert wird. Seine Entscheidung fällt ad hoc, wird keiner anderen Figur gegenüber lautbar und nicht als Monolog verbalisiert, es begegnet keine transponierte Rede und die Szene wird außerhalb der Rede nicht narrativ gerahmt. Der Rezipient erlebt den Aufbruch des Helden vollständig aus der Figurenperspektive als eine Entscheidung, zu der Meleranz innerlich gelangt ist. Erst danach verlangt er laut nach einem Pferd.

In den zitierten Versen wird im Anschluss an den Prolog direkt ein **Informationsfilter installiert, der den Rezipienten Meleranz' Gedanken zugänglich macht**, während die Figuren der Erzählung davon ausgeschlossen bleiben. Die perspektivische Bevorzugung des Helden gleich zu Beginn, in Gedankenwiedergabe ausgedrückt, ist für einen Artusroman ungewöhnlich. Nach dem Prolog setzen Artusromane öfter mit einer *enfance* ein, in der der Protagonist keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt (›Lan-

zelet‹, ›Prosa-Lancelot‹, ›Wigalois‹), oder die Handlung beginnt am Artushof, ohne die Perspektive des Protagonisten zu privilegieren (›Iwein‹, ›Crône‹).

Nachdem Meleranz wie oben angeführt vorgestellt wurde, bricht er heimlich zu seinem Onkel auf. Den Bitten des Pferdeknechts, ihm sein Vorhaben zu nennen, damit er den besorgten Eltern eine Botschaft über den Verbleib ihres Sohnes überbringen könne, schenkt er kein Gehör (V. 245f.). Im weiteren Handlungsverlauf trifft er auf Tydomie, Herrscherin über die Chamerie (V. 428–1909). Die beiden verlieben sich ineinander, doch Meleranz erkennt die Notwendigkeit, seine Reise an den Artushof fortzusetzen. Wie geplant gelangt er dorthin, wo er seinen Onkel König Artus kennenlernt und nach zwei Jahren die Schwertleite empfängt (V. 1910–5195). Durch einen Brief und Kleinodien von Tydomie an sie erinnert, bricht er vom Artushof auf, wird aber auf dem Weg in drei miteinander verschaltete Aventiuren verwickelt. Im Kampf gegen Godonas erringt er Landesherrschaft (V. 5196–6949), befreit eine von dem heidnischen König Verangoz bedrängte Burgherrin (V. 6950–9039) und rettet schließlich Tydomie selbst vor einer unfreiwilligen Vermählung mit dem König Libers, der ihren Anger mit seinen Truppen besetzt gehalten hatte (V. 9040–10875). Abschließend feiert das Paar ein großes Hochzeitsfest.

Kurz nach seinem heimlichen Aufbruch von Zuhause durchquert Meleranz den Wald von Briziljan. Sofort verläuft er sich, weil er vermeiden möchte, dass man ihm vom heimatlichen Hof her nachfolgt, doch ein gastfreundlicher Burgherr gewährt ihm Obdach und weist ihm am nächsten Morgen die Richtung zum Artushof. Umgehend verirrt er sich ein zweites Mal. Eine längere Passage schildert, wie er nun im Wald unter freiem Himmel kampieren muss.

Nauch dem weg rait er
den berg uff hoch über den wald.
Sin sorg die was mänigfalt.
Do er nun was uff den berg komen,

der was so hoch, hon ich vernomen,
wol rast hoch von der eben.
An den berg slüg eneben
das mer, der wäld allumbe gie.
Nun gedaucht er: »Herre gott, wie
sol mier hint geschehen?«
Nun begund er umb und umb sehen,
ob er yenndert säch erpawen land.
Nun ward im annders niht erkannt,
nur gepirg, wäld unnd ouch daß mer.
»Nun sig gott, der mich ner«,
sprach er unnd erpaitzte sa.
Die naht müßt er rüwen da,
wan er niht fürbaß mocht.
Nun gedaucht er was im docht,
das im daz wägist möcht gesin.
Der viel liechten sonnen schin
was gen der naht zergangen gar.
Nun nam er aines boumß war,
der by im uff dem berg stund.
Das ducht inn ain gäber fund.
(›Meleranz‹, V. 362–386)

Während die erzählte Welt durchgehend so vermittelt wird, wie er sie wahr-
nimmt, führt Meleranz' Irrweg ihn einen Berg hinauf. Ein einzelner, deut-
licher Erzählerkommentar begegnet, der aber formelhaft eingeschoben
wirkt (*hon ich vernomen*, V. 366). Als er hoch oben auf dem Gipfel steht,
sieht er sich um, und genau in diesem Moment wird auch der Rezipient
informiert, was es dort zu sehen gibt: Nichts als Berge, Wald und Meer. Es
ist die Einöde, die Meleranz passieren muss, bevor er die vermeintliche Fee
Tydomie im Bad erreicht. Bezeichnenderweise erkennt er sie nicht als eine
Anderwelt.

Meleranz' erstes Stoßgebet in Form einer Frage wird nur als Teil seiner
Gedanken gekennzeichnet, das zweite spricht er laut aus. Zu seiner geschild-
erten Sinneswahrnehmung der kargen Szenerie tritt ein Einblick in seine
Befindlichkeit, als es darum geht, die Nachtruhe im Freien zu begründen:

wan er niht fürbaß mocht (V. 379); Meleranz ist erschöpft. Die vermittelte Gedankenrede *Nun gedaucht er was im docht, das im daz wägist möcht gesin* (V. 380f.) leitet hin zu seinem Reflexionsprozess darüber, auf welche Weise er sein Nachtlager bereiten soll, als er einen Baum erblickt. Obwohl die Szene durchweg über Meleranz fokalisiert wird, bleibt die Erzählerinstanz anteilig präsent, hauptsächlich über *inquit*-Formeln, die Gedankenrede und wörtliche Rede fortwährend ein- bzw. ausleiten. Die Unmittelbarkeit des Erzählten wird dadurch maximiert, ohne dass der dramatische Modus vollständig dominiert. An den in seinem Sichtfeld aufgetauchten Baum bindet Meleranz sein Pferd, sucht ihm etwas Futter zusammen, hüllt sich in seinen Mantel und bleibt dort, bis er beim Morgengrauen den Wald ohne weitere Schwierigkeiten verlassen kann.

Vil süsser stim vor im erhall
von vögelen in dem wald.
Ir don mänigvalt
im frowtten sinen senenden mü̈t.
Also zog der knab gû̈t
ab dem berg an die eben.
Eß stû̈nd inn niht vergeben,
daz er die strauß verloß
unnd im disen rechten weg ercoß.
Uff sin rosß sasß er do.
Dannoht was er hart fro.
Durch den wald er kert,
alß inn der weg lert.
Vil bald er danne gaucht.
Aines dingß er gedaucht:
Ob er kâm uß dem wald,
sin sorg mänigfalt
die mü̈ßt schier ain end haben.
(›Meleranz‹, V. 404–421)

Immer wieder zeigt Meleranz diese offenkundige Orientierungslosigkeit. Zwar ist es kein unbekanntes Motiv, dass der Ritter mit einem bestimmten Ziel ausreitet, aber den Weg dorthin nicht kennt. Wigalois weiß ebenfalls

nicht, wo er nach seinem Vater suchen soll, und bedarf der Weisung eines Knappen, um an den Artushof zu gelangen (›Wigalois‹, V. 1411–1474). Dass im ›Meleranz‹ mehrfach davon erzählt wird, liest Zudrell aber nach Warning als paradigmatische Wiederholung, die das Transgressive des Irregehens selbst, den Übergang zwischen zwei Sinnkonstituenten thematisiere (vgl. Zudrell 2020, S. 165–174; Warning 2001). Entscheidend sei laut Zudrell die Wiederholung, die an die Stelle einer mythischen Markierung und in den Dienst des Realismus trete. Dazu zählten auch weitere plausibilisierende Handlungselemente, wie etwa, dass Meleranz fast immer nach dem Weg fragt, wenn er sich verirrt hat.

Die Plausibilität des Irrrens und Fragens, immer auch wahrgenommen vor der Folie von Parzivals Frageversäumnis, unterstreicht den vielfach unterstellten erzählerischen Realismus. Die ostentative Repetition wirft die Frage auf, ob es sich dann nicht um eine statische Merkmalszuschreibung an die Figur handelt. Man könnte argumentieren, Meleranz erinnere sich, dass es eine gute Lösung ist, andere nach dem Weg zu fragen, und ihm so eine Entwicklung unterstellen; man könnte aber auch sagen, er vergesse seine eigenen Kompetenzen oder lerne nicht dazu. Dass er den Weg nicht kennt, so Zudrell, werde in der Iterativität ereignishaft, was es ermögliche, seine Orientierungslosigkeit als »Symbolisierung einer welthaltigen Struktur« gegenüber der »mythisch-anderweltlichen Struktur« zu lesen (ebd., S. 167). Erzähllogisch ergibt es daher Sinn, wenn Meleranz den Wald nicht als Schwelle zu einer anderen Welt begreift, sondern sich pragmatisch überlegt, wie er die Nacht darin am besten zubringen könnte. In ähnlicher Weise wie die Schwelle zur Anderwelt sich als eine einfache, bewaldete Einöde entpuppt, werden die mythischen Konnotationen anderer Feenmärchenmotive reduziert, wie die Szene der ersten Begegnung zwischen Meleranz und Tydomie verdeutlicht.

3. *Ir yettwederß hertz iah*: Perspektivierung in der Minnehandlung

Als die Erzählerinstanz in einer Paralepse kommentiert, dass Meleranz seinen Umweg nicht umsonst geritten sei, unterbricht sie die ausschließliche Figurenperspektive kurz (*EB stünd inn niht vergeben, / daz er die strauß verloß / unnd im disen rechten weg ercoß*, V. 410–412). Dennoch wird der an Meleranz ausgerichtete Fokus beibehalten, bis er im Wald jenen Anger erreicht, auf dem er seine zukünftige Geliebte Tydomie treffen wird.

Sin ougen den ward bekannt
ain anger also wunneklich.
Schönnner blūmen was er rich,
der gras kurtz unnd klain,
vor unkrutt gar rain.
Er was wol rosblouffes brait,
alß mir die abenthür sait.
Er was ouch nit länger.
Enmitten in dem anger
sach er ain boum ston,
des nam war der jung man.
Das was ain die schönste lind.
Ich wän, das yeman vind
ainen boum so wunneklich.
(›Meleranz‹, V. 428–441)

Einzelne Bemerkungen des Erzählers durchschneiden die intern fokalierte Wahrnehmung. **Meleranz' Augen sehen den Anger**, dessen Ausdehnung der Erzähler mit einem unspezifischen Verweis auf seine Quelle angibt (*Er was wol rosblouffes brait, / alß mir die abenthür sait*, V. 433f.). Dann nimmt Meleranz wiederum die Linde wahr, die in der Mitte des Platzes steht, ein Baum so herrlich, dass wohl kaum jemand irgendwo anders einen solchen finden könne. *Das was ain die schönste lind* möchte man dem Erzähler zuschreiben, genau markiert ist der Vers aber nicht, es könnte sich hier ebenso um Meleranz' Eindruck handeln. Einige von

Tydomies Jungfrauen erscheinen, ergreifen jedoch die Flucht, als sie den fremden Mann erblicken.

Zû der linden gieng der jung man.
Da vannd er groß richhayt:
Ain bad darunter was bereit.
Dar inn sasß ain schone maget,
alß mier die aubenthûr saget,
daz niendert leb ir gelich,
schön und minneklich,
darzû mänigvalt tugent,
der sy pflag in ir jugent.
Si was ain kungin rich.
Ir dienet gewallteklich
die wilde Chamerey.
Sie hyeß die schön Tytomei.
Von der edelen königin
waren dru jungkfröwelin
geflohen. Die maget rain
sasß in dem bad allain.
Ich sag üch, wa von daz geschach.
Ain jungkfrow zû ir frowen sprach:
»Wir sehen, frow, ainen man
riten über den grünen plan.
Er ist wol geritten unnd wol geklaidt.«
(›Meleranz‹, V. 506–527)

Die Badende erklärt, wie ihre *meisterin*, eine Art nekromantisch geschulte Vertraute, ihr die Ankunft des jungen Mannes vorhergesagt habe, und dass es sich um den Sohn des Königs von Frankreich handele. Tydomie weist nun ihre Hofdamen an:

Min jungkfrowen, nun süllt ir
mich hie lassen sitzen
Ich will mit gûten witzen
versûchen disen jungen man.
(›Meleranz‹, V. 542–545)

Tydomie legt damit offen, dass sie Meleranz' Tugend auf die Probe stellen will, indem sie ihm Gelegenheit gibt, sich ihr in sexueller Absicht zu nähern, während sie badet. Erzähltechnisch verletzt das, was er an *großer richhayt* unter der Linden findet, die bisherige Ausschließlichkeit seines Erlebens, indem die interne Fokalisierung unterbrochen wird. Die folgenden Informationen zur Königin Tydomie, die der Erzähler einspeist, überschreiten seinen Wissensstand. Seine Wahrnehmung scheint zu pausieren, während der Erzähler Tydomie vorstellt und eine Analepse einleitet, die erklärt, weshalb die Schöne allein in der Quelle sitzt. Der Rückgriff enthüllt, dass die Begegnung von Tydomie inszeniert wurde. Hinsichtlich der Fokalisierung wird deutlich, wie konsequent sich die Erzählung bis hierhin am Helden orientiert, denn obwohl Tydomie schon von Meleranz wusste, bevor er sie gesehen hat, und obwohl ihr von ihrer weisen Meisterin schon zu einem früheren Zeitpunkt die schicksalhafte Begegnung angekündigt wurde, erfährt der Rezipient erst von ihr, unmittelbar bevor Meleranz sie mit seinen eigenen Augen sehen kann.

Vor diesen Augen breiten sich nun die gesammelten Dingobjekte höfischer Pracht aus, die den jungen Ritter an der Quelle erwarten: ein überdachtes Bett samt Laken, Kissen und Decken (V. 568–583), ein mit trojanischen Szenen bestickter Umhang (V. 581–594), andere *riche waut* (V. 642) sowie der gravierte Ring, den Tydomie ihrem Geliebten später übersendet. Wie gezielt der Pleier die Figurenperspektive nutzt, zeigt der Einsatz eines Soliloquiums in dieser Szene, mit dem Meleranz auf den Anblick zweier kostbarer Frauenschuhe reagiert.

Meleranz gedaucht im sa:

›Diß ist das aller richist gewannd,
das mir ye ward bekannt.
Mich wundert, weiß dise richayt sy.
Ich wayß wol, daz hie nauhen by
sind lüt, die sin nämen war.
Disß gewand ist ainer frowen clar.«
Von dem bett gieng er dan

da er sach die potigen ston.
Do er die verdegkt sach,
wider sich selber er do sprach:
»Mich triegen dann die sinne min,
disß mag wol ain bad sin
unnd ist berait ainer frowen.
Ich will das bad schowen,
e ich von hinnen ker.
Ich fürcht aber des vil ser,
ob ain frow in der po[]tigen sy.
Die würd vor scham nimmer fry,
ob die unzucht mir geschäch,
das ich die nagket säch.
Ouch wär min laster worden groß,
wär inn dem bad ain frow bloß,
die licht von mier erschrigkt ist,
unnd das ich die in diser frist
baß erschregken sold:
Von recht ich strauffen dolt.
Das kan ich wol unnderston.
Ich wil zû minem roß gen
unnd wil uff min strauß varn,
vor ungerfûg mich bewaren.
Die frowen, die da fluhen mich,
die wännt licht, daz ich
sy ain rouber.
Mir ist söllich gût unmär,
daz ich niht mag mit eren hon.«
(›Meleranz‹, V. 716–751)

Als Quelle für das Rendezvous gilt der ›*Lai de Grælent*‹ (O’Hara/Prudence 1976; vgl. Kern 1981, S. 278–288), in dem Grælent der Fee erst die Kleidung raubt und sie dann vergewaltigt.¹⁵ Vor der »Folie des Schwanjungfrauen-Erzählschemas wird Meleranz als neuer Heldentypus etabliert, der nicht mehr primär seine Männlichkeit als Kriegerheld demonstriert, sondern sich höfisch vollkommen verhält« (Reich 2014, S. 245). Die Affektkontrolle erzielt eine Verkehrung des Feenmärchenschemas, die Reich als einen den Rezipienten provozierenden Schemabruch interpretiert. Zudrell sieht die

Absicht der Neugestaltung ebenfalls in einer »Nivellierung und Rationalisierung des für Feenerzählungen typischen Verhaltens des männlichen, menschlichen Partners.« (Zudrell 2020, S. 98). Auf der Ebene der *histoire* wirkt die Mythizität aufgehoben, denn Tydomie will Meleranz nicht verzaubern, sondern mit irdischen Mitteln verführen (vgl. Kragl 2015, S. 88–92).

Als Meleranz sich dem inszenierten Liebeslager nähert, enthüllt der Text Schritt für Schritt, was er wahrnimmt. Die Gedankenrede des Helden ist entscheidend dafür, dass der Pleier die Badeszene artuskonform erzählen kann. Meleranz zwingt sich der nackten Dame nicht auf, sondern reagiert sofort, noch bevor er Tydomie überhaupt gesehen hat, mit höfischem Anstand, der ihm eingibt, sich zurückzuziehen, sobald er ihre Schuhe erblickt hat. Die Unmittelbarkeit der Mitsicht auf die Szenerie (*Von dem bett gieng er dan / da er sach die potigen ston*, V. 723f.) hebt sich scharf ab vom ekphrastischen Panorama der Gegenstände und Kleidungsstücke, die zwar personal an Meleranz gebunden blieb, in der der Erzähler aber, wie schon während der Ankunft am Anger, überdurchschnittlich präsent war (*Ich wänn, yeman möcht vinden / ein badhemd also rich.*, V. 638f.; *geworcht uß zwain gestainen. / Ich nenn üch hie den ainen.*, V. 655f.; *Das spricht, so ist mir gesait, / »Minn ist süsse arbeit.* « V. 693f.). Die wörtliche Wiedergabe seiner Gedanken, die er *wider sich selber* (V. 726) spricht, erlaubt es einerseits, **die Angemessenheit von Meleranz' Reaktion noch vor dem eigentlichen Auslöser**, dem Anblick der unbekleideten Dame, mitzuteilen, und andererseits, an ihr keinerlei Zweifel aufkommen zu lassen. Seine Gedanken und die darin ausgedrückten Emotionen stehen unmaskiert da: Er fürchtet, in den Badesubern könnte sich eine nackte Frau befinden, in welchem Fall sie sich schämen würde und ihm *unzuht* geschähe. Die Ausdeutung der Zeichen, von den abgezogenen Schuhen bis zu den vorbereiteten Waschgefäßen, veranlasst ihn, sich von dem Ort zurückzuziehen. Die sukzessiv erkundende Perspektive des französischen Prinzen trifft auf die scheinbare Abwesenheit des Erzählers, so dass die mimetische Illusion an dieser Stelle einen Höhepunkt erreicht.

Allerdings fehlt nun eine Motivierung für die von Tydomie gewünschte und für die Handlung essentielle Begegnung. Wo im zitierten Feenmärchen die sexuelle Begierde zum erzwungenen Beischlaf führt, der die Handlung vorantreibt, klafft nun eine Motivierungslücke. Würde sich Meleranz auf sein Pferd setzen und davonreiten, wäre das zwar höfisch, jedoch hätte er dann seine Geliebte gar nicht kennengelernt. Es bleibt aber nicht bei der fokalen Inszenierung durch die Augen des Helden mit dem Soliloquium, vielmehr äußert Meleranz seine Gedanken auch laut. Dadurch wird die Kommunikationssituation trianguliert, weil nicht nur der Rezipient hört, was Meleranz denkt, sondern auch die im Bad ausharrende Tydomie. Sie erfährt, dass er dabei ist, den Anger zu verlassen: *Nun hort die maget wolgethon / sin red, die in dem bad saß* (V. 752f.). Demnach handelt sie nicht nur aufgrund einer Vermutung (›seine *scham* ganz richtig vermutend«, Kragl 2015, S. 91), sie weiß vielmehr ganz sicher von seiner Scham. Die Bewusstseinsdarstellung als Fokalisierungstechnik unterläuft die von ihr angebotene Perspektivierung, wenn sie nicht nur laut geäußert, sondern erwiesenermaßen gehört wird. Diese Perspektivierungsambiguität markiert den Bruch mit der ausschließlich an Meleranz orientierten Figurenperspektive. Mit ihrem Eintritt in seine Wahrnehmungswelt kann die Fokalisierung auf Tydomie ausgedehnt werden. Sie wägt zunächst ihre Handlungsoptionen ab, ihre Gedanken werden präsentiert, allerdings intradiegetisch nicht hörbar. Erst danach spricht sie den jungen Mann an, um ihn zum Bleiben zu bewegen.

Sy gedaucht: ›Wie gefug ich daß,
das ich redet wider inn?
Sid ich in dem bad bin
allain hie, deß schampt er sich,
das er vil licht wider mich
vor scham niht gesprechen kan.«
Si gedaucht: ›Ich wil den jungen man
versüchen unnd will inn
inne bringen, das ich hinne bin.«
(›Meleranz‹, V. 754–762)

Nachdem sie im Verlauf der höfisch adaptierten Badeszene als Hauptfigur eingeführt wurde, gestaltet die Erzählung weitere Passagen aus ihrer Sicht. Im Anschluss an die von Meleranz bestandenen Tugendprobe legt Tydomie ihre Kleidung an und die beiden nehmen einander in Augenschein.

Hie lag die magt wol gethon.
Vor ir stûnd der jung man
unnd dient ir alß sy im gepot.
Wenn er sach iren mund so rot
unnd ir anntlütz liecht,
die wil hett er swer niht
unnd fröwt sich, das er sy sach.
Die magt in irem hertzen iah,
daz er wär schön und wolgetzogen.
Dar an was sy niht betrogen.
Er hett zucht gar genûg,
schön, hübsch und klûg.
Sin lib waz hubsch, klain unnd wolgestallt
Gar in deß wunsches gewallt
stunden sine glider gar.
Des nam die magt togenlich war,
das er gar on wannel waz.
(›Meleranz‹, V. 861–877)

Beide Figuren werden in dieser Szene, wie in den Minnebegegnungen höfischer Romane üblich, intern fokalisiert. Er sieht ihren roten Mund, dessen Anblick ihn erfreut, sie sagt sich in ihrem Herzen, wie schön er sei. Der Erzähler kommentiert validierend: *dar an was sy nicht betrogen*. Im Verlauf des längeren Aufenthalts auf dem Anger regt Tydomie Meleranz an, ihr seine Herkunft, über die sie durch ihre Meisterin ohnehin Bescheid weiß, einzugestehen und nicht mehr vorzugeben, er sei ein unbedeutender Stallknecht. Nach einem festlichen Abendessen wird Meleranz in ein eigens für ihn errichtetes prunkvolles Zelt geführt, um darin zu übernachten. Nach-

einander werden ihre Liebesqualen beschrieben, während sie eine schlaflose Nacht zubringen. Schließlich erscheinen ihre Gedanken und Gefühle als absolut synchron.

Die maget waß gesessen
enmitten inn sin hertz.
Der mineklich schmerz
zwang inn tougenlich.
Der maide sälldenrich
ouch das selb von im geschach.
Ir yettwederß hertz iah:
›Mir ist fröden niht beschert,
e mier die sällt widerfert,
das min will an dier geschicht.
Ich hon e rechter fröden niht.«
Das was ir baiden gedangk.
(›Meleranz‹, V. 1500–1511)

Zuletzt präsentiert die Erzählung *ir baiden gedangk*, genau genommen die wörtliche Rede ihrer zweier Herzen. Die Perspektive der Liebenden wird in Kongruenz gebracht, um ihre emotionale Nähe auszustellen. Selbst wenn man einwendet, dass hier auch der Erzähler von ihrer beider Gemütszuständen berichtet, herrscht aufgrund der zuvor gegebenen Mitsicht mit beiden Figuren der Fokalisierungseffekt weiterhin vor. Eine erhöhte Unmittelbarkeit des Erzählten und die Perspektivierung wirken so gemeinsam, um den Modus zu dramatisieren. Im Anschluss an die Minneepisode löst sich die Handlung sogar für eine Weile komplett von Meleranz, als die Gespräche zwischen Tydomie und ihrer Meisterin wiedergegeben werden (V. 1660–1909), während er seinen Weg zum Artushof fortsetzt.

4. Fokalisierung in der Aventurehandlung

Erklärt sich die privilegierte Perspektivierung über Tydomie aus ihrer Bedeutung als Minnepartnerin von Meleranz, kommen in den Kampfhandlungen der drei Hauptaventuren weitere wahrnehmende Figuren vor, denen eher eine Boten- und Stellvertreterfunktion eignet, als dass sie komplexe Figureneigenschaften aufweisen würden. In seinem ersten Kampf muss der Held den Truchsess Cursun besiegen, bevor er sich dem tyrannischen Herrscher Godonas stellen kann.

Nun sach der tegan unverzayt,
das <das> thor ward uff gethon
unnd das ain wol gewaffnet man
gegen im über den anger her
rayt mit []uffgeworffnem sper,
als er dyostieren wollt.
[...]

Melerantz was och berayt,
alß mier die aubenthür sayt.
In baiden was zûsamen ger.
Von rabin sannten sy die sper.
(›Meleranz‹, V. 5074–5106)

Durch das sich öffnende Tor sieht er einen mit einem Speer bewaffneten Ritter reiten *als er dyostieren wold*, eine Deutung, die Meleranz selbst vorzunehmen scheint, wobei der Erzähler immerhin minimal Präsenz zeigt, indem er einen phrasenhaften Quellenverweis einflücht. Dann erfolgt ein wenig aussagekräftiger Einblick in die Kampfeslust beider Ritter: *In baiden was zûsamen ger* (die Formulierung taucht auch in den Kämpfen mit Lybials, Godonas und Verangoz auf, vgl. V. 3426, 5989 und 8272). Einmal besiegt versichert Cursun, er werde Meleranz gerne dienen, falls Meleranz seinen Herrn bezwingen würde. Ehe er losreitet, um Godonas von seiner

Niederlage und dem bevorstehenden Zweikampf mit Meleranz zu berichten, offenbart die vermittelte Bewusstseinsdarstellung, dass er ihm schon jetzt freundlich gesinnt ist:

Der druchsäsß inn an sach.
In sinem hertzen er des iach,
er wäre des mütes unverzagt.
Sin gebärd im wol behagt.
(›Meleranz‹, V. 5877–5880)

Die erstmalige Wiedergabe von Cursuns Gedanken untermauert seine **designierte Loyalität und ermöglicht es gleichzeitig, Meleranz' Außenwirkung** positiv zu reflektieren. Eine weitere Funktion des Truchsessen besteht darin, Meleranz zu beraten sowie Botschaften zu überbringen, wenn er anderweitig beschäftigt ist. Zwei andere Botenfiguren werden erst recht spät im Roman mit Namen genannt, nämlich dann, wenn sie als **Wahrnehmende gebraucht werden: Tydomies Bote Berlin und Meleranz' garzun** Günetel.¹⁶ Letzterer erscheint erstmals in Vers 9295, als Meleranz und Cursun sich auf die dritte Aventure vorbereiten, die für Fragen nach der Feenhaftigkeit Tydomies und der Entmythologisierung ihres Angers eine zentrale Rolle spielt. Der König Libers besetzt Tydomies Anger mit seinen Truppen, um sie zur Heirat zu zwingen. Zugleich ruft er eine Aventure um ihre Freiheit aus, deren Zugänglichkeit er durch vier in den Wald geschlagene Trassen garantiert, womit die letzten anderweltlichen Attribute, die **man Forst und Anger auf Meleranz' Irrfahrt noch hätte attestieren können**, abgeräumt werden. Nachdem Libers besiegt worden ist, kann man die Schneisen entsprechend problemlos wieder *verschlagen* (V. 11334). Wieder muss Meleranz sich erkundigen, wie er eigentlich von seinem erworbenen Herrschaftsgebiet in Terramunt zurück in die Chamerie gelangt. Bei dieser Gelegenheit weiht er Cursun, von dem er die Auskunft erbittet, in sein Minnegeheimnis ein.

Nach einer mehrtägigen Ruhepause im Briziljanischen Wald brechen Meleranz und Cursun endgültig zu Tydomies Anger auf. Dem Knappen

Günetel fällt vor dem Kampf mit Libers die Aufgabe zu, das Turnier, das dem der Königin von Pluris im ›Lanzelet‹ ähnelt (›Lanzelet‹, V. 5429–5544), nach Meleranz' Wünschen voranzubringen. Ringsum auf der Wiese hängen die Schilde aller 24 dort in Libers Namen versammelten Ritter. Günetel soll sie berühren, um die nächsten Gegner zu bestimmen. Meleranz befiehlt ihm, den Schild auszusuchen, der Libers' eigenem Schild am nächsten ist, sowie den, der sich am weitesten entfernt davon befindet. Der Knappe teilt dem König die Aufforderung mit, den Platz zu räumen, und verweigert die Auskunft, wer dies denn fordere; ein Ritter sei es, das müsse genügen. Libers fordert daraufhin Günetel auf, aus den hängenden Schilden zu wählen.

Vor der linden sach er
stegken mer dann sechtzig sper.
Uff daz blümenvarib velt
waz geschlagen ain schön getzelt.
Im zaiget der degem milt
vierundtzwaintzig schilt,
die waren gehangen her für.
[...]
Der gartzun gieng dar
unnd nam der schilt aller war
(›Meleranz‹, V. 9405–9424)

Leuchtet die stellvertretende Wahrnehmung des Knappen im Sinne eines Spannungsaufbaus vor dem Entscheidungskampf ein, irritiert die einmalige, plötzliche Wiedergabe der Gedanken von Libers von Lorgan während des Kampfgeschehens mit Meleranz immerhin.

Libers der degem unverzayt
der kund wol mit ritterschafft.
Er trost sich siner grosen krafft.
Nun gedaucht Liberß von Lorgon:
»Möcht ich disem künen man
daz schwert unnderspringen,
ich wöllt mit im ringe.

Möcht ich den degen werd
pringen uff die erd,
so miest er sicherhait mier geben
oder ich nãm im daz leben.
By namen, daz will ich besehen!
Eß mag ungewarnet wol geschehen,
daz ich inn würff dar nider:
So lauß ich inn nicht wider
unnder mier uff ston. «
(›Meleranz‹, V. 10194–10209)

Kaum hat Libers dies gedacht, rennt er erneut gegen Meleranz an und unterliegt ihm schließlich. Ganz ähnlich den Überlegungen Tydomies, wie sie Meleranz zum Verweilen an der Quelle bewegen könnte, oder dessen Sorge, sich womöglich unangemessen zu verhalten, werden innere Beweggründe oder Absichten, die Zudrell für den Helden als »Äußerung seines Willens« (Zudrell 2020, S. 175) beschreibt, in diesen Gedankenwiedergaben radikal offengelegt. Wie vollendet sich Meleranz für die Herrschaft in der Nachfolge von Artus eignet, weil er ritterliche Kerntugenden erfüllt, bestätigt sogar der Antagonist Libers, wenn er ihn als *künen man* und *degen werd* denkt. Jede Aventure präsentiert sich nicht nur als für Meleranz gemacht, was der Konvention des Artusromans entspricht, sondern es wird darauf hingewiesen, dass Meleranz der erste Ritter überhaupt sei, der sich an ihr versuche (vgl. Reich 2011b, S. 112, Anm. 69). Besonders vollkommen verkörpert Meleranz die Tugend der *māze*, denn er kann seine eigene Begierde zügeln, zuerst in der heiklen Situation im Bad, danach in den zehn Jahren, die er insgesamt von Tydomie getrennt verbringt. Der maßlose, minneerzwingende Libers stellt damit zum einen seinen schwierigsten Gegner, zum anderen aber auch sein negatives Gegenstück dar (vgl. ebd., S. 115–120). In diesem Licht wirkt es nachvollziehbar, warum seine Maßlosigkeit – denn er denkt nicht darüber nach, sich zu ergeben – in der Kampfszene mittels der Gedankenwiedergabe thematisiert wird. Auch dass er keinen anderen Ausweg sieht, als Meleranz ohne Vorwarnung zu Boden zu bringen, wirkt

aus seiner Perspektive geschildert wesentlich eindringlicher und überzeugender, **denn es unterstreicht Meleranz' offenbare Überlegenheit.**

Folgt man dem Handlungsverlauf, verändert offenbar Tydomies Erscheinen die Perspektivierungsbedingungen im ›Meleranz‹. Existieren ab diesem erzählten Punkt drei kognitive Zentren, nämlich der Erzähler, Meleranz und Tydomie, könnte man als weiteres kognitives Zentrum das so genannte ›leere Zentrum‹ annehmen, das sich in den zahlreichen ›man sach‹-Wendungen des höfischen Romans hypothetisch manifestiert als Wahrnehmungszentrum für das, »was *alle* hätten sehen können, nicht ein einzelner« (Schulz 2015, S. 385). Auf dieses Zentrum als dritte Wahrnehmungsinstanz verweist auch Zudrell (2020, S. 28):

Der höfische Roman vermag jedoch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten aufzuheben: dort wo das kognitive Zentrum vom außen stehenden Kollektiv gebildet wird, dort wo Erzähler nicht allein ihre Stimme oder diejenige ihrer Figuren wiedergeben, sondern aus Perspektive jener Gemeinschaft sprechen, die zumindest als Rezipientenkollektiv imaginiert wird, spätestens dort sind die Grenzen der narratologischen Modelle von Perspektivierung und Fokalisierung erreicht.

Unter der Voraussetzung, dass die hochmittelalterliche mündliche Rezeptionssituation in den Romanen des Pleier konzeptuell wirksam bleibt, erscheint es zweifelhaft, ob ein ›leeres Zentrum‹ noch als Ausdruck einer spezifischen Fokalisierungstechnik bewertet werden kann. Auch im ›Meleranz‹ finden sich ›man sach‹-Formulierungen wie diese.¹⁷ Deutlich häufiger aber nutzt der Roman die Technik, ein Geschehen oder eine Szenerie aus der Perspektive einer bestimmten Figur zu schildern. Wo Meleranz (oder Tydomie) nicht selbst an der Handlung teilhat, wird dennoch aus der Sicht von Figuren perzipiert, die ihm berichten und in seinem Namen handeln können. Das Wahrnehmungszentrum der Erzählung wird an diesen Stellen in mehrere Instanzen aufgespalten. Weil es pluralisiert und zugleich konkretisiert wird, verringert sich die Distanz zum Erzählten gegenüber Formulierungen mit einem Indefinitpronomen, so dass der dramatische

Modus auch in Passagen ohne durchgehende Perspektivierung über eine Hauptfigur aufrechterhalten werden kann.

5. Fazit

Die untersuchten Passagen des ›Meleranz‹ zeigen, wie seine Erzählweise mit einem historisierten Fokalisierungskonzept adäquat beschrieben werden kann. Die Besonderheit der erzähltechnischen Perspektivierung tritt damit deutlich hervor. Was aber leisten die Fokalisierungseffekte im ›Meleranz‹? Und was leistet das Modell von Fokalisierung gegenüber einer Narratologie der Figur?

Zudrell geht davon aus, dass sich das »›Erzählprojekt‹ des Pleiers durch eine vergleichsweise auffällige Figurenpoetologie auszeichnet« (S. 219), die geeignet sei, an ihr eine von der Figur ausgehende Narratologie zu entwerfen. Das Postulat einer figürlichen Einheit wirkt allerdings unvereinbar mit der gattungstypologischen Hybridität des ›Meleranz‹. Die Verschränkung von Artusroman und Feenmärchen erzeugt eine hybride Grundkonstellation der *histoire*, deren Bausteine kollidieren, sich übereinander schieben und in ambivalenten Schichten auftürmen. Eine Widersprüchlichkeit der Figur schließt Zudrell für Tydomie hingegen aus, indem sie ›die Fee‹ als verzichtbare Funktion von der Figur separiert:¹⁸ »Zumindest für den ›Meleranz‹ gilt, dass die Erzählung auf die Figur der Tydomie, nicht aber auf den Aktanten der Fee angewiesen ist.« (ebd., S. 97). Dass es sich bei Tydomie um eine rein menschliche Figur handle, scheint mir in dieser Deutlichkeit nicht gegeben, weil Tydomie als Figur eines Artusromans ihre feenhaften intertextuellen Assoziationspotentiale nicht in Gänze abzustreifen vermag. Die Entzauberung der Figur findet lediglich auf Textebene statt, ihre intertextuellen Assoziationen lassen sich nicht vollständig ein ebenen.¹⁹ Und ist das Feenhafte nicht das Wiedererkennbare an Tydomie, und damit das, was ihren »Erfolg« (Zudrell 2020, S. 48) als Figur ausmacht? Auch für Meleranz erzeugt die Suche nach Gründen für seinen

Erfolg kein Bild einer einheitlichen Figur. In seinem Figurenentwurf überlagern sich Artusritter und Feenmärchenprinz, während die sublimierte Gewalttätigkeit der höfisierten Badeszene unter der Oberfläche erahnbar bleibt. Nebenbei ist er auf der Handlungsebene mit einer selbst für den späteren Artusroman unerhörten Kontingenz konfrontiert, die in den Dienst einer ›realistischen‹ Erzählweise gestellt wird. Von Orientierungslosigkeit und Ambivalenzen geprägt zeugt sein Aventureweg trotz der erfolgreichen Kämpfe nicht davon, dass man es bei Meleranz mit einer homogenen Figur zu tun hat. Die von Zudrell kritisierte erzähltheoretische Aufspaltung der Figur auf die *discours*- und *histoire*-Ebene, die Figurenmerkmale als »anthropomorpher Rest« (Zudrell 2020, S. 19) zurücklasse und Figuren in unzutreffender Weise reduziere, kann mit Verweis auf den ›Meleranz‹ nicht überwunden werden, da die Figurenentwürfe zu brüchig ausfallen, um überzeugend für die Auffassung einer unteilbaren figürlichen Entität zu sprechen.

Zudrells Narratologie der Figur kann die Hybridität und Ambiguität der Figuren im ›Meleranz‹ nur einfangen, indem sie die figürlichen Anteile aus dem Feenmärchen nicht als Eigenschaften, sondern als entbehrliche Funktionen kennzeichnet. Fokalisierungstechniken jedoch besitzen die Eigenschaft, Ambiguität zu reduzieren oder zu erhöhen. Eine interne Fokalisierung kann die Sichtweise einer Figur offenbaren, die der extern fokalisierten Schilderung oder der Erzählerstimme widerspricht. Das Ambiguitätspotential von Fokalisierungseffekten beschreibt Hübner weitgehend anhand dieser Dissonanzen. Der ›Meleranz‹ demonstriert, wie vorherrschende interne Fokalisierung bei gleichzeitig zurückgenommener Erzählerstimme Ambiguität sowohl reduziert als auch produziert. Der ›Meleranz‹ versucht zunächst Ambivalenzen der *histoire*, die aus der Kombination von Erzählschemata resultieren, auf ein den Erzählfluss nicht zu sehr störendes Maß zu reduzieren, indem er die magischen Figuren und Räume aus dem Feenmärchen entzaubert. Tilgen lassen sich die Mehrdeutigkeiten dadurch nicht. In einzelnen Fällen, wie bei dem zivilisierten Riesen, generiert die

Plausibilisierung ein Maß an Unwahrscheinlichkeit, das die Figur geradezu lächerlich macht. Die *materia* selbst gerät bei dem Versuch, sie zu rationalisieren, an ihre Grenzen, denn ein Riese bleibt ein Riese. Um den ›Realismus‹ voranzutreiben, braucht es den *discours*.

Fokalisiertes Erzählen bezeichnet Hübner unter anderem als »eine Technik realistischen Erzählens« (Hübner 2004, S. 132), denn Fokalisierungstechniken privilegieren die subjektive, eingeschränkte Wahrnehmung mit Informationsfiltern, wodurch sie Mimesiskonventionen ins Spiel bringen. Der limitierende Informationsfilter begünstigt eine realistische Erzählweise, indem er die Diegese personal und auf eine Figur beschränkt vermittelt. Die Perspektive verlagert sich, der Erzähler kommentiert oder urteilt nicht mehr oder nur selten, aber wir kennen die Gedanken und Gefühle der Figuren. Den Figuren werden kausallogische Gründe für ihr Handeln zugesprochen, die sie häufig selbst, in Gedankenrede oder Soliloquien, offenbaren. Dass die Fokalisierung anfänglich über den Helden erfolgt, erhöht den Subjektivierungsgrad und den ›Realismus‹ der Narration zusätzlich. Erst in dem Zusammentreffen mit Tydomie weitet sich die Fokalisierung auf sie aus. Zum Zeichen ihrer Verbundenheit stimmen ihrer beider Gedanken in der Minnehandlung sogar kurzfristig vollständig überein.

Die Perspektivierungstechniken im ›Meleranz‹ entfalten ihre größte Wirkung an der Stelle, an der die Erzählschemata von Feenmärchen und Artusroman zusammentreffen und miteinander harmonisiert werden: als sich die beiden Hauptfiguren zum ersten Mal begegnen. Der Rezipient strauchelt mit Meleranz durch den wilden, aber weltlichen Wald und nimmt die Umgebung durch seine Augen wahr. In geringer Distanz zum Geschehen identifiziert man sich leicht mit dem Helden und ist bis auf vereinzelte Erzählerbemerkungen beinahe ebenso ahnungslos von zukünftigen Ereignissen wie er. Tydomie erscheint erst dann in der Erzählung, als Meleranz auf der Lichtung steht. Vom Erzähler werden Informationen zum Status der Badenden als Landesherrin der Chamerie bereitgestellt. Überdies erklärt er, wie es dazu kam, dass Meleranz sie unbekleidet überrascht

(*Ich sag üch, wa von daz geschach*. V. 523). Dass Tydomie die Szene eigens arrangiert hatte, um die moralische Integrität des Prinzen zu testen, wird anschließend analeptisch mit einer Wiedergabe ihres Gesprächs mit ihren *juncfrouwen* vermittelt, die nicht intern fokalisiert wird, aber verdeutlicht, dass die Unterhaltung in Meleranz Abwesenheit stattfand. Sie weist ihre Begleiterinnen an, von der Wiese zu fliehen *recht in den gepären, alß ob sy willd wären* (V. 561f.), so dass dem Eindringling suggeriert wird, man fürchte sich vor ihm. Tydomies Regie des Zusammentreffens entlastet **Meleranz' Blick auf die intime Szene, weil ihr Verführungsplan aufgedeckt**, logisch motiviert und als ihre Willensäußerung dargestellt wird.

Die Wiedergabe seiner Gedanken, als er die Kleidung und das Badezubehör erblickt, zeigt Meleranz als maßvollen Ritter, der bereits an diesen Anzeichen erkennt, welche Schwierigkeiten ihn ereilen könnten, und sich sogleich zurückziehen möchte. Anstatt zu kommentieren, dass das ganz und gar nicht in Tydomies Sinne wäre, bleibt die Erzählinstanz im Hintergrund. Der Text lässt Meleranz seine Bedenken *wider sich selber* (V. 726) sprechen, so dass sie auch intradiegetisch lautbar werden. So kann Tydomie ihr Verhalten anpassen. Dass sie ihn nicht gehen lassen will, erfährt man aus ihren Gedanken, da über sie an dieser Stelle zum ersten Mal intern fokalisiert wird (V. 754–762). Ein Nebeneffekt der von nun an wechselnden internen Fokalisierung besteht in der Ambiguisierung des Modus. Während die erzählschematischen Ambivalenzen reduziert werden, entstehen im *discours* neue Fokalisierungseffekte, die nicht auf die Erzählerstimme, sondern auf die verschiedenen Figurenperspektiven zurückgehen.

Wenn Tydomie Meleranz nicht mehr verzaubern und er sie nicht mehr vergewaltigen soll, helfen plausible Handlungsmotive kombiniert mit einer ›realistischen‹ Erzählweise, den Verzicht auf diese Feenmächenelemente zu kompensieren. Sichtbar wird also, wie Hybridität, Realismus und Fokalisierung zusammenwirken. Die Notwendigkeit, Figuren und Räume zu entzaubern, erwächst aus der Hybridität der Erzählschemata. Die realisti-

sche, weil limitierte Perspektive tritt hinzu, um diesen Harmonisierungsvorgang zu begleiten und zu vertiefen. Deshalb kann eine systematische Narratologie der Figur bei der Analyse des ›Meleranz‹ die Perspektive kaum unter den Tisch fallen lassen.

Weil die Perspektivierung im ›Meleranz‹ die Figuren wie gesehen bevorzugt, geht die Erzählinstanz in der entstehenden Subjektivierung geradezu unter. Der Erzähler verhält sich dem Erzählten gegenüber nicht wertend, sondern überlässt die Urteile den Figuren, die, lediglich mit *inquit*-Formeln ausgezeichnet, fortwährend sprechen. Zudrell bezieht sich mit Blick auf die hohen Redeanteile der Figuren auf das Konzept des sekundären Erzählers (Schmid 2014, S. 85f.), bei dem Erzählerfunktionen in längeren Passagen wörtlicher Rede in eine diegetische Figur hineinverlagert werden, wenn Ereignisse von Figuren berichtet, zusammengefasst oder kommentiert werden. Auf den Fokalisierungsbegriff verzichten solche Modelle, entweder durch eine Vereinnahmung von perspektivierenden Darstellungsmodi oder indem sie die Kategorie der Sichtweise zugunsten von anderen Elementen abschwächen. Die Erzählerfigur bringt laut Zudrell das Potential mit, perspektivierende Erzähltechniken begrifflich zu bündeln:

Modelle der Perspektive oder Fokalisierung verlieren ihren Zugriff auf den höfischen Roman dort, wo beispielsweise Figuren Erzählerfunktionen übernehmen, ohne explizit als Erzähler aufzutreten oder Erzähler als Figuren angesprochen werden. (Zudrell 2020, S. 27)

Zudrells Überlegungen zu Elementen der *discours*-Ebene betreffen fast immer den Erzähler. Doch wenn die Integration der Darstellungsebene in eine Narratologie der Figur nur die Erzählinstanz berücksichtigt, scheint das zu wenig, gerade bei Texten, die Fokalisierungstechniken so demonstrativ einsetzen wie der ›Meleranz‹. Distanz und Perspektive, bei Genette unter dem Dachbegriff Modus gefasst, steuern hier maßgeblich die Informationsvermittlung. Die ausufernden, narrativ schwach verknüpften Rede- und Dialogszenen der Figuren gleichen aus, was der Erzähler nicht

mehr leistet. Mit der Instanz eines sekundären Erzählers, der die Position einer Figur einnimmt, werden die Fragen ›Wer spricht?‹ und ›Wer sieht?‹ gewissermaßen gemeinsam verhandelt. Auch die möglichen, vom Erzähler nicht erfüllten axiologischen Zwecke von Fokalisierung wirken so in die Figuren hineinverlagert, wenn man sie als Erzählersubstitute auffasst. Das Konzept interner Fokalisierung beschreibt diese Funktion jedoch ebenso gut, ohne dass ein Element des *discours* (Erzähler) auf ein Element der *histoire* (Figur) projiziert wird, um es als Beweis dafür anzuführen, dass Figuren (auch) wegen ihrer Funktion als sekundäre Erzähler auf beiden Ebenen anzusiedeln seien.

Diese Beobachtungen wollen nicht die generelle Möglichkeit einer figurenzentrierten Erzähltheorie in Abrede stellen, sondern problematisieren, wie die Kategorie der Perspektive darin implementiert werden müsste. Mythische Merkmale von Figuren etwa können zwar von ihnen subtrahiert werden, trotzdem verbleiben an ihnen attributive Rückstände, die sie heterogen, brüchig oder widersprüchlich erscheinen lassen und die angemessen zu berücksichtigen eine historische Narratologie der Figur in der Lage sein muss. Interessant im ›Meleranz‹ scheint mir neben dem frequenten Einsatz interner Fokalisierung die generell zurückgenommene Präsenz des Erzählers zugunsten der Figurenperspektive zu sein. Diese Tendenz erstreckt sich sogar bis auf die für alle sichtbaren Szenen, die im höfischen Roman üblicherweise mit ›*man sach*‹-Wendungen abgehandelt werden. Die Erzählung fragmentiert im Handlungsverlauf die personal fixierte Wahrnehmung in kleinere Zentren, wenn aus der Sicht von Nebenfiguren und Antagonisten perzipiert wird. Die permanente interne Fokalisierung über wechselnde Figuren bedingt eine Nähe zum Geschehen, die nicht auf ein einzelnes Wahrnehmungszentrum angewiesen ist und für die Offenlegung des für alle Ersichtlichen kein ›leeres Zentrum‹ benötigt. Eine solche Erzählweise verankert damit das kognitive Zentrum zugleich soweit in der Erzählung, dass eine Referentialisierung auf ein Rezipientenkollektiv erschwert wird. Eine Nicht-Referentialisierbarkeit der Wahrnehmenden,

der dramatische Erzählmodus und die interne Fokalisierung wirken zusammengenommen sogar ›realistischer‹ als ein höflicher Riese und eine entzauberte Fee.²⁰

Anmerkungen

- 1 Eine Narratologie der Figur habe Zudrell zufolge zwei Gesichtspunkte zu verfolgen. Zum einen die Bekanntheit von Figuren aus anderen Kontexten: ›Figuren, die aus anderen Texten bekannt sind, erzählen allein durch ihre Präsenz im spezifischen Text Geschichten, die von den jeweiligen Erzählern womöglich gar nicht erzählt werden, und rufen Assoziationen auf, die nur im Zusammenspiel ihrer Vorgeschichten, ihren ehemaligen Rollen und Funktionen, möglich sind.‹ (Zudrell 2020, S. 48). Der andere Punkt ›betrifft im weitesten Sinne den Erfolg einer Figur‹ (ebd.), der sich vor allem an ihrer Wiedererkennbarkeit bemesse.
- 2 Wann genau die drei Romane verfasst wurden, ist kaum genauer zu bestimmen als mit einem auf Wahrscheinlichkeiten beruhenden Näherungswert zwischen etwa 1240 und 1280. Die Datierungshypothesen zum ›Meleranz‹ von Heinzle (1991, S. 792) und Kern (1981, S. 26f.) basieren auf Abhängigkeiten von anderen Werken, für die nicht zweifelsfrei nachgewiesen werden kann, dass sie einflussgebend waren und nicht einflussnehmend. Ebenso denkbar ist eine Entstehung einige Zeit vor 1240 oder nach 1280, wie Markus Steffen in der Einleitung zu seiner Neuedition des Textes darlegt (Steffen 2011, S. XVI–XVIII); Bumke (2000, S. 230) plädiert ebenfalls für eine ungefähre Angabe. Was die Werkchronologie anbelangt, geht die Forschung von der Reihenfolge ›Garel – ›Tandareis‹ – ›Meleranz‹ aus (Kern 1981, S. 27–31).
- 3 Dementsprechend analysierten viele Studien die drei Romane des Pleier bevorzugt hinsichtlich ihrer Adaptation des Strukturmodells. Der ›Garel von dem blühenden Tal‹ wurde lange vornehmlich als Korrektur des ›Daniel von dem blühenden Tal‹ beschrieben, mit der Absicht, den ›klassischen‹ Typus von Artusroman zu restituieren, dessen Pfade Strickers ›Daniel‹ verlassen hätte (vgl. De Boor 1957; Haug 1992; Buschinger 1995; Roßnagel 1996; Kipf/Klug 2020; anders hingegen Reich 2011a, 2014).
- 4 Mertens zählt zu den nachklassischen Artusromanen Wirnts von Grafenberg ›Wigalois‹, Heinrichs von dem Türlin ›Crône‹, Strickers ›Daniel‹, die drei Romane des Pleiers, Konrads von Stoffeln ›Gauriel von Muntabel‹ und den ›Wigamur‹ (Mertens 2005). Achnitz 2012 klassifiziert ähnlich, behandelt aber die Gawein-Romane gesondert. Von acht Texten dieser Gruppe stammen also

drei von dem Pleier, was mehr als einem Drittel entspricht. Trotz diesem Mengenverhältnis hält sich die Artusforschung beim Pleier eher zurück. Ein bezeichnendes Beispiel gibt der 2020 erschienene Band der Internationalen Artusgesellschaft mit dem Titel ›Jenseits der Epigonalität. Selbst- und Fremdbewertungen im Artusroman und in der Artusforschung‹, der die späteren Artusromane im Kontext ihrer epigonalen Attribuierungen beleuchtet. Der einzige Beitrag darin zum Pleier beschäftigt sich mit der etwas abgenutzten Frage nach dem Verhältnis von Pleiers ›Garel‹ zu Strickers ›Daniel‹ (Kipf/Klug 2020; siehe auch Anm. 3), siehe auch Hoffmann 2020. Vgl. aber den Aufsatz über ›Südtiroler Spätlinge‹ von Chalupa-Albrecht 2020 sowie Hoder 2020.

5 Kern kommt zu dem Schluss, die literarischen Verfahren des Pleiers seien mit den Stichworten ›Integration‹ (in einen werkübergreifenden Kontext, also das arthurische Imaginäre, dessen Genealogie etc.) und ›Imitation‹ (von Erzählschemata) zu fassen. Reich 2011b, S. 103–109, merkt zu Recht an, beide Aspekte seien erstens übliche Merkmale arthurischen Erzählens, die zu betonen zweitens nicht dabei helfe, den Epigonalitätsvorwurf an den Pleier zu entkräften.

6 Vgl. zum Erzählmuster Röhrich 1999; Wolfzettel 1984. Die Parallelen des ›Meleranz‹ zum frz. Feenmärchen benennt als erstes Ehrismann 1906, S. 92; ebenso Rosenfeld 1930, S. 34; Seidl 1909, S. 4; Hildebrand 1974, S. XXIV; Ehrismann 1935, S. 60. In ihrer Untersuchung europäischer Iwein-Bearbeitungen betont Breulmann 2009, S. 34, die zuweilen unterschätzte Bedeutung des ›Feenstoffes‹ bereits für das narrative Potential des Hartmannschen ›Iwein‹. Höfische Erzählungen nach dem Schema der ›gestörten Mahrtenehe‹ (der Begriff nach Panzer 1902) sieht Schulz 2004 durch den Versuch gekennzeichnet, dämonische Elemente von der Feenfigur abzuspalten. Im ›Meleranz‹ verkörpert am ehesten die Sterndeuterin in Tydomies Gefolge die potentiell dissoziierten, wunderbaren Anteile der Fee.

7 Die Komplexität literarischer Figuren wird häufig in intertextueller Perspektive anhand ihrer gattungsspezifischen oder gattungsinterferenten Konstituenten analysiert. Im Themenheft ›Widersprüchliche Figuren‹ rücken schwer auflösbare Widersprüche von Figurenkonzeptionen ins Zentrum der Aufmerksamkeit: ›In Erzähltexten sind Figuren die Bewohner der erzählten Welt, die Handlungsträger; Handlungsmotivation und Figurenmotivation fallen vielfach zusammen. Figuren konstituieren sich – nicht nur nach der kognitiven Figurennarratologie – auf zwei Ebenen: durch direkte oder indirekte Zuschreibungen im Text und durch Inferenzen des Rezipienten aus Welt- oder Textwissen. Auf und zwischen beiden Ebenen sind vielfältige Widersprüche angesiedelt.‹ (Lienert 2021, S. 5). Für Figurenkonzeption im Artusroman vgl. etwa Meyer 1997, 1999, 2001;

Burr Richter 2017. Ein weiterer Forschungsschwerpunkt liegt auf der Figurenpsychologie und -psychologisierung, vgl. z. B. die Arbeiten von Titzmann 1999 und Haferland 2013. ›Figuren des Dritten‹ beleuchtet das BmE-Themenheft von Egidi [u. a.] 2020, Figurenähnlichkeit im späthöfischen Roman behandelt Urban 2020. Einzelne Figuren werden betrachtet bei Young 1998; Baisch 2003, Baisch [u. a.] 2005; Stock 2007.

- 8 Riordan versteht diesen Realismus als stilistisches Element: »An outstanding trait of style that distinguishes Pleier from every other Arthurian poet in any land is his frequent realism. Not every incident, episode, or motive is true to life or claims credibility in the milieu of Pleier and his contemporaries, yet often one is suddenly transported from the fabulous Arthurian or native heroic realm to the world of reality. The poet probably included these elements to make his tales more plausible.« Riordan 1948, S. 34.

9 Vgl. dazu z. B. den Sammelband von Dietl [u. a.] 2011.

- 10 Siehe auch Kragl 2015, S. 93–96. Durch Meleranz von seinem Unterdrücker befreit, wird er am Ende sogar zum Hochzeitsfest geladen (V. 11435–11437). Der Riese ist gar nicht böse, denn er lebt in Sklaverei, so dass er nach seiner Befreiung wie selbstverständlich in die Artusgesellschaft integriert werden kann (vgl. Reich 2011b, S. 131 f.). Die ›realistischen‹ Gründe für seine Untaten und seine unerwartete, höfisch vollendete Gastfreundschaft gegenüber Meleranz (vgl. Wahl 1987, S. 244) machen aus dem Riesen eine für den Artusroman »unwahrscheinliche Gestalt« (Ahrendt 1923, § 131).

Im ›Meleranz‹ herrscht eine generelle Tendenz vor, Konflikte verbal zu lösen, die sich auch in solchen Passagen zeigt, die arthurische Konventionen von Zweikampf zitieren. Kurz vor dem Hochzeitsfest will Malloas sich dafür rächen, dass sein Verwandter Libers von Meleranz besiegt wurde, dessen Herkunft Malloas nicht kennt (*er enwest, von wannen er wäre geporen / oder wär sin chunn wäre: / Das wär im ymmer schwäre*, V. 11552–11554). Der nun die Hochzeitsfestivitäten bedrohende Kampf findet nicht statt, weil Meleranz die Situation kurzerhand dadurch befriedet, dass er dem zornigen *schwager* seine hohe Abkunft und die Verwandtschaft zu Artus entdeckt. In Verbindung mit einer arrangierten, für Libers passenden Vermählung reicht dieses kommunizierte Wissen aus, um den Streit gewaltlos beizulegen (V. 11950–12000).

- 11 Vgl. zu Perspektive und Fokalisierung Uspenskij 1975; Stanzel 1979; Genette 2010, S. 103–135; Martínez/Scheffel 2012, S. 49–70; Schmid 2014, S. 107–141. Die umfangreiche Forschungsdebatte zeichnet Hübner 2003, S. 10–76 und 2004, S. 130–140 nach; siehe z. B. die Einwände gegen Fokalisierung von Bal

- 1977, Berendsen 1984 oder Niederhoff 2001, 2009 sowie die Diskussion bei Nünning 1990, 1997 und Fludernik 2003, 2013.
- 12 Mediävistische Arbeiten zu Perspektive und Fokus favorisieren tendenziell Romane, wie etwa Waltenberger 1999, S. 95–108, zum ›Prosa-Lancelot‹; Burrichter 2018 zu Chrétien oder Dimpel 2011 zu ›Tristan‹, ›Wigalois‹ und ›Partonopier und Meliur‹. Daneben weckt die Sonderform der Ich-Erzählung die Neugier altgermanistischer Forschung, vgl. Glauch 2010; Glauch/Philipowski 2017. Französische und italienische Minneallegorien mit Ich-Erzähler, ergänzt um einen Beitrag zu den Minnereden von Hans Sachs, nimmt ein von Cerquigliani-Toulet, Philipowski und Sasse herausgegebene Themenheft der BmE (Cerquigliani-Toulet [u. a.] 2020) in den Blick.
- 13 *als si den itewiz vernam, / des wart vil riuwic ir muot, / wan si was biderbe und guot, / und gedähte manegen enden, / wie si möhte erwenden / alsô gemeinen haz. / ouch geruohte si erkennen daz / daz ez ir schult wære. / si begunde dise swære / harte wîplichen tragen.* ›Erec‹, V. 3001–3010.
- 14 Der Text wird zitiert nach der Neuedition von Markus Steffen (2011). Die nach den Grundsätzen der *Material Philology* edierte Ausgabe bildet den ›Meleranz‹ in dem frühneuhochdeutschen Sprachstand ab, in dem die einzige Handschrift von 1480 (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Donaueschingen 87 [online]), abgefasst ist, und löst damit die recht rigoros an ein Normalmittelhochdeutsch angepasste *editio princeps* von Karl Bartsch (1861) ab.
- 15 Reich 2011b, S. 133, Anm. 137, weist darauf hin, dass es sich auch um eine allgemeinere Referenz auf das Feenmärchen handeln könnte, dessen Schema der Pleier bei seinem Publikum als bekannt vorauszusetzen schien.
- 16 Die Botenfiguren im ›Tandareis‹ deutet Zudrell 2020, S. 84–91, außer als Informationstransporter zusätzlich in der Funktion, an den »generischen Kontext« des Artushofs zu erinnern, ebd., S. 86.
- 17 Die entsprechenden Formulierungen finden sich zumeist in stereotypen arthurischen Szenen, wie dem Anblick von Festzelten, der Trauerklage, der Ankunft eines Boten: *Ouch mocht man da schowen / vil mänig getzelt wolgethon* (V. 2050f.); *Mann hort man unnd wib / clagen sinen werden lib* (V. 2257f.); *Nun sach man ainen knaben komen* (V. 3198). Allerdings stellt Kern 1981, S. 146–148, fest, dass eben diese typischen Passagen, auch verglichen mit dem ›Garel‹ und dem ›Tandareis‹, im ›Meleranz‹ auffällig selten und kurz sind.
- 18 So die These von Philipowski und Reich 2013, die in der Fee eine Erzählfunktion sehen, mit der gegen den Untergang des Artusreichs anerzählt werden soll.
- 19 Die Voraussetzung, Figuren im Zusammenhang der Gattung, aus der sie stammen, zu untersuchen, wird von Zudrell in diesem Fall als nicht erfüllt bezeichnet,

beim arthurischen Personal hingegen sieht sie »aktive generische Zusammenhänge« (ebd., S. 110).

- 20 Dieser Beitrag geht zurück auf die von Sebastian Holtzhauer, Jeremias Othman, Anabel Recker und Sarah Rose organisierte 2. Tagung des (Post)Doc-Netzwerks Nord im Verbund Mittelaltergermanistik Nord (MGN) »›Erforscht wird alles, was erzählt‹? Erzählforschung aus mediävistischer Perspektive« (TU Braunschweig, 20./21. Februar 2020).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- ›C'est le lay de Graalent‹, in: O'Hara, Tobin/Prudence, Mary (Hrsg.): *Les Lais anonymes des XIIe et XIIIe siècles*. Édition critique de quelques lais Bretons, Genf 1976, S. 96–125.
- Hartmann von Aue: Erec. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente, hrsg. von Albert Leitzmann, fortgef. von Ludwig Wolff, 7. Aufl. besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006 (ATB 39).
- Hartmann von Aue: Iwein. Text und Übersetzung. 4., überarb. Aufl. nach dem Text der siebenten Ausg. von Georg Friedrich Benecke, Karl Lachmann und Ludwig Wolff, Übers. und Nachw. von Thomas Cramer, Berlin 2001.
- Heinrich von dem Türlin: *Diu Cröne*. Kritische mittelhochdeutsche Leseausgabe mit Erläuterungen, hrsg. von Gudrun Felder, Berlin/Boston 2012.
- Merlin und Seifrid de Ardemont von Albrecht von Scharfenberg. In der Bearb. Ulrich Füetters, hrsg. von Friedrich Panzer, Tübingen 1902 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 227).
- Der Pleier: Garel von dem blüenden Tal. Ein Roman aus dem Artussagenkreis von dem Pleier, hrsg. von Michael Walz, Freiburg i. Br. 1892.
- Der Pleier: Meleranz, hrsg. von Karl Bartsch, Stuttgart 1861 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 60), Nachdruck mit einem Nachwort von Alexander Hildebrand, Hildesheim/New York 1974.
- Der Pleier: ›Meleranz von Frankreich‹ – Der Meleranz des Pleier. Nach der Karlsruher Handschrift. Edition – Untersuchungen – Stellenkommentar, hrsg. von Markus Steffen, Berlin 2011 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 48).
- Der Pleier: Tandareis und Flordibel. Ein Roman von dem Pleiaere, hrsg. von Ferdinand Knull, Graz 1885.

- Der Stricker: Daniel von dem Blühenden Tal. 3., überarb. Aufl., hrsg. von Michael Resler, Berlin/Boston 2015 (ATB 92).
- Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet. Text – Übersetzung – Kommentar, hrsg. von Florian Kragl, 2. Aufl., Berlin/Boston 2013.
- Wirnt von Grafenberg: Wigalois. Text, Übersetzung, Stellenkommentar, Text der Ausg. v. J. M. N. Kapteyn übers., erl. und mit einem Nachw. vers. von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach, 2., überarb. Aufl., Berlin/Boston 2014.
- Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar. Mit den Miniaturen aus der Wolfenbütteler Handschrift, hrsg. von Joachim Heinze. Mit einem Aufsatz von Peter und Dorothea Diemer, Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters 9).

Sekundärliteratur

- Achnitz, Wolfgang: Deutschsprachige Artusdichtung des Mittelalters. Eine Einführung, Berlin/Boston 2012.
- Ahrendt, Ernst Herwig: Der Riese in der mittelhochdeutschen Epik, Diss. Rostock 1923.
- Baisch, Martin: *Welt ir: er vervellet; / Wellent ir: er ist genesen!* Zur Figur Keies in Heinrichs von dem Türlin *Diu Crône*, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): *Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 2003 (*Aventiuren* 1), S. 155–180.
- Baisch, Martin [u. a.] (Hrsg.): *Inszenierungen von Subjektivität in mittelalterlicher Literatur*, Königsstein 2005.
- Bal, Mieke: *Narration et focalisation. Pour une théorie des instants du récit*, in: *Poétique* 29 (1977), S. 107–127.
- Berendsen, Marjet: *The Teller and the Observer. Narration and Focalization in Narrative Texts*, in: *Style* 18 (1984), S. 140–158.
- Bleumer, Hartmut: *Historische Narratologie*, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (Hrsg.): *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2015, S. 213–274.
- Breulmann, Julia: *Erzählstruktur und Hofkultur. Weibliches Agieren in den europäischen Iwein-Bearbeitungen des 12. bis 14. Jahrhunderts*, Münster [u. a.] 2009 (*Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit* 13).
- Bumke, Joachim: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter*, Bd. 2: *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*, 4., aktualisierte Aufl. München 2000.
- Burrichter, Brigitte: *Perspektive bei Chrétien de Troyes*, in: von Contzen, Eva von/Kragl, Florian (Hrsg.): *Narratologie und mittelalterliches Erzählen*, Berlin/Boston

- 2018 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte 7), S. 43–60.
- Burricher, Brigitte: Lancelot – eine komplexe Figur zwischen höfischer Liebe und Gralsrittertum, in: Dietl, Cora [u. a.] (Hrsg.): Emotion und Handlung im Artusroman, Berlin/Boston 2017 (Schriften der internationalen Artusgesellschaft 13), S. 173–184.
- Buschinger, Danielle: Ein Dichter des Übergangs. Einige Bemerkungen zum Pleier, in: Dies. (Hrsg.): Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters, Greifswald 1995, S. 235–243.
- Cerquignani-Toulet, Jaqueline [u. a.] (Hrsg.): Medieval Forms of First-Person Narration 1. A Potentially Universal Format, Oldenburg 2020 (BmE Special Issue 8) ([online](#)).
- Chalupa-Albrecht, Anna: Südtiroler Spätlinge. Epigonische Verfahren am Beispiel des ›Garek‹ und des Runkelsteiner Sommerhauses, in: Dies./Wick, Maximilian: ›Wo die Epigonen wohnen‹. Epigonalität in mediävistischer Perspektive, Berlin [u. a.] 2020 (Mikrokosmos 86), S. 123–140.
- De Boor, Helmut: Der Daniel des Stricker und der Garek des Pleier, in: PBB 79 (1957), S. 67–84.
- Dietl, Cora [u. a.] (Hrsg.): Artusroman und Mythos, Berlin/Boston 2011 (SIA 8).
- Dietl, Cora [u. a.] (Hrsg.): Jenseits der Epigonalität. Selbst- und Fremdbewertungen im Artusroman und in der Artusforschung, Berlin/Boston 2020 (SIA 15).
- Dimpel, Friedrich Michael: Die Zofe im Fokus. Perspektivierung und Sympathiesteuerung durch Nebenfiguren vom Typus der Confidante in der höfischen Epik des hohen Mittelalters, Berlin 2011 (PhStQ 232).
- Egidi, Margreth (Hrsg.): Figuren des Dritten im höfischen Roman, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 4) ([online](#)).
- Ehrismann, Gustav: Rez. zu Emanuel von Roszko: ›Untersuchungen über das epische Gedicht Gauriel von Muntabel‹, in: AfdA 30 (1906), S. 87–97.
- Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Teil 2, München 1935.
- Fludernik, Monika: Erzähltheorie. Eine Einführung, 4. Aufl., Darmstadt 2013.
- Fludernik, Monika: The Diachronization of Narratology, in: Narrative 11 (2003), S. 331–348.
- Genette, Gérard: Die Erzählung. 3., durchg. und korr. Aufl., Paderborn 2010.
- Glauch, Sonja: Icherzähler ohne Stimme. Zur Andersartigkeit mittelalterlichen Erzählens zwischen Narratologie und Mediengeschichten, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 149–185.
- Glauch, Sonja/Philipowski, Katharina (Hrsg.): Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017.

- Haferland, Harald: Psychologie und Psychologisierung: Thesen zur Konstitution und Rezeption von Figuren mit einem Blick auf ihre historische Differenz, in: Kragl, Florian/Schneider, Christian (Hrsg.): Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Heidelberg 2013 (Studien zur historischen Poetik 13), S. 91–117.
- Haferland, Harald: Erzähler, Fiktion, Fokalisierung. Drei Reizthemen der Historischen Narratologie, in: BmE 2 (2019), S. 1–147 ([online](#)).
- Haubrichs, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters. Saarbrücker Kolloquium 2002, Berlin 2004 (Wolfram-Studien XVIII).
- Hoder, Manuel: Heterotopien des Feierns. Das Schlussfest in den Artusromanen des Pleiers, in: PBB 142 (2020), S. 53–78.
- Hoffmann, Ulrich: Vom Aussehen und Entsorgen Medusas. Konsequenzen intermedialen und intertextuellen Erzählens in Strickers ›Daniel‹ und Pleiers ›Garel‹, in: Zacke, Birgit [u. a.] (Hrsg.): Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 5), S. 343–384 ([online](#)).
- Hübner, Gert: Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im ›Eneas‹, im ›Iwein‹ und im ›Tristan‹, Tübingen/Basel 2003 (Bibliotheca Germanica 44).
- Hübner, Gert: Fokalisierung im höfischen Roman, in: Haubrichs, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters. Saarbrücker Kolloquium 2002, Berlin 2004 (Wolfram-Studien XVIII), S. 127–150.
- Kern, Peter: Die Artusromane des Pleier. Untersuchungen über den Zusammenhang von Dichtung und literarischer Situation, Berlin 1981 (Philologische Studien und Quellen 100).
- Kern, Peter: Der Pleier, in: ²VL 7 (1989), Sp. 728–737.
- Kipf, Klaus/Klug, Alexandra: Daniel und Garel von dem blühenden Tal. Anti-Artus- und Anti-Daniel-Roman, in: Dietl, Cora [u. a.] (Hrsg.): Jenseits der Epigonalität. Selbst- und Fremdbewertungen im Artusroman und in der Artusforschung, Berlin/Boston 2020 (SIA 15), S. 271–302.
- Kragl, Florian: Die Entzauberung der Welt. ›Realismus‹ als Kategorie mittelalterlichen Romanerzählens am Beispiel von des Pleiers ›Meleranz‹, in: Hofer, Georg [u. a.] (Hrsg.): Historische Räume. Erzählte Räume. Gestaltete Räume. Festschrift für Leopold Hellmuth zum 65. Geburtstag, Wien 2015, S. 87–104.
- Lienert, Elisabeth: Einleitung: Was ist eine widersprüchliche Figur?, in: Dies. (Hrsg.): Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 6), S. 1–23 ([online](#)).

- Martínez, Matías/Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie, 9. Aufl., München 2012.
- Mertens, Volker: Der deutsche Artusroman, Stuttgart 2005.
- Meyer, Matthias: Hybride Helden. Gwigois und Willehalm: Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert, Heidelberg 1997 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 31).
- Meyer, Matthias: Struktur und Person im Artusroman, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Erzählstrukturen im Artusroman. Forschungsgeschichte und neue Ansätze, Tübingen 1999, S. 145–163.
- Meyer, Matthias: Der Weg des Individuums. Der epische Held und (s)ein Ich, in: Peters, Ursula (Hrsg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450, Stuttgart/Weimar 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), S. 529–545.
- Niederhoff, Burkhard: Fokalisation und Perspektive. Ein Plädoyer für friedliche Koexistenz, in: Poetica 33 (2001), S. 1–21.
- Niederhoff, Burkhard: Focalization, in: Hühn, Peter [u. a.] (Hrsg.): Handbook of Narratology, Berlin/New York 2009 (Narratologia 19), S. 115–123.
- Nünning, Ansgar: ›Point of View‹ oder ›Focalization‹? Über einige Grundlagen und Kategorien konkurrierender Modelle erzählerischer Vermittlung, in: Literatur in Wissenschaft und Unterricht 23 (1990), S. 249–268.
- Nünning, Ansgar: Die Funktionen von Erzählinstanzen: Analysekatoren und Modelle zur Beschreibung des Erzählverhaltens, in: Literatur in Wissenschaft und Unterricht 30 (1997), S. 323–349.
- Philipowski, Katharina/Reich, Björn: Feen als Erzählfunktionen: Wie der Artusroman gegen sein Scheitern anezählt, in: Przybilski, Martin/Ruge, Nikolaus (Hrsg.): Fiktionalität im Artusroman des 13. bis 15. Jahrhunderts. Romanistische und germanistische Perspektiven, Wiesbaden 2013 (Trierer Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften 9), S. 133–154.
- Reich, Björn: Garel revisited. Die Auflösung der Artusherrlichkeit beim Pleier, in: Wolfzettel, Friedrich [u. a.] (Hrsg.): Artusroman und Mythos, Berlin/Boston 2011a (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 8), S. 109–126.
- Reich, Björn: Name und *mære*. Eigennamen als narrative Zentren mittelalterlicher Epik. Mit exemplarischen Einzeluntersuchungen zum ›Meleranz‹ des Pleier, zum ›Göttweiger Trojanerkrieg‹ und ›Wolfdietrich D‹, Heidelberg 2011b (Studien zur historischen Poetik 8).
- Reich, Björn: Der provozierte Rezipient. Schemabrüche und Schemaübersteigerungen beim Pleier, in: Dietl, Cora [u. a.] (Hrsg.): Ironie, Polemik und Provokation, Berlin/Boston 2014 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 10), S. 239–255.

- Riordan, John Lancaster: A Vindication of the Pleier, in: *The Journal of English and Germanic Philology* 47 (1948), S. 29–43.
- Röhrich, Lutz: Mahrteenehe: Die gestörte M[ahrteenehe], in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 9 (1999), Sp. 44–53.
- Rosenfeld, Hans-Friedrich: Zum Pleier, in: *Neophilologus* XV (1930), S. 34–39.
- Roßnagel, Frank: *Die deutsche Artusepik im Wandel. Die Entwicklung von Hartmann von Aue bis zum Pleier*, Stuttgart 1996 (helfant 11).
- Ruge, Nikolaus/Przybilski, Martin: Coutume. Arthurisches Erzählen von Orten und Ordnungen, in: Przybilski, Martin/Port, Ulrich (Hrsg.): *Orts-Wechsel. Reale, imaginierte und virtuelle Wissensräume*, Wiesbaden 2014 (Trierer Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften 10), S. 1–12.
- Schmid, Wolf: *Elemente der Narratologie*, 3., erw. und überarb. Aufl., Berlin/Boston 2014.
- Schulz, Armin: Spaltungsphantasmen. Erzählen von der »gestörten Mahrteenehe«, in: Haubrichs, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): *Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters. Saarbrücker Kolloquium 2002*, Berlin 2004 (Wolfram-Studien XVIII), S. 233–262.
- Schulz, Armin: *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe*, 2. Aufl., Berlin/Boston 2015.
- Seidl, Otto: *Der Schwan von der Salzach. Nachahmung und Motivmischung bei dem Pleier*, Dortmund 1909.
- Stanzel, Franz K.: *Theorie des Erzählens*, Göttingen 1979.
- Stock, Markus: Lähelin. Zu Figurenentwurf und Sinnkonstitution in Wolframs »Parzival«, in: *PBB* 129 (2007), S. 18–37.
- Stock, Markus: Figur: Zu einem Kernproblem historischer Narratologie, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 187–203.
- Titzmann, Michael: Psychoanalytisches Wissen und literarische Darstellungsformen des Unterbewußten in der Frühen Moderne, in: Anz, Thomas (Hrsg.): *Psychoanalyse in der modernen Literatur. Kooperation und Konkurrenz*, Würzburg 1999, S. 183–217.
- Urban, Felix: Gleiches zu Gleichem. Figurenähnlichkeit in der späthöfischen Epik: »Flore und Blanscheflur«, »Engelhard«, »Barlaam und Josaphat«, »Wilhelm von Wenden«, Heidelberg 2020 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 101).
- Uspenskij, **Boris Andreevič**: *Poetik der Komposition. Struktur des künstlerischen Textes und Typologie der Kompositionsform*, Frankfurt a. M. 1975.
- Wahl, James Robert**: *Investigations on The Pleier's Meleranz*, Diss. University of Michigan 1987.

- Waltenberger, Michael: Das große Herz der Erzählung. Studien zur Narration und Interdiskursivität im ›Prosa-Lancelot‹, Frankfurt a. M. 1999 (Mikrokosmos 51).
- Warning, Rainer: Erzählen im Paradigma. Kontingenzbewältigung und Kontingenzeexposition, in: Romanistisches Jahrbuch 52,1 (2001), S. 176–209.
- Wedell, Moritz: Gaben aus der Wildnis. Ihre semiotische Ambiguität und die Umdeutung des arthurischen Erzählens zum Minne- und Aventiureroman im ›Meleranz‹ von dem Pleier, in: Egidi, Margreth [u. a.] (Hrsg.): Liebesgaben, Berlin 2012 (Philologische Studien und Quellen 240), S. 255–279.
- Wolfzettel, Friedrich: Fee, Feenland, in: Enzyklopädie des Märchens. Bd. 4 (1984), Sp. 945–964.
- Young, Christopher: The Character of the Individual in **Hartmann's von Aue Erec**, in: Arthurian Literature 16 (1998), S. 1–25.
- Zudrell, Lena: Historische Narratologie der Figur. Studien zu den drei Artusromanen des Pleier, Berlin/Boston 2020 (Hermaea 152).

Anschrift der Autorin:

Dr. Anabel Recker
Universität Hamburg
Fakultät für Geisteswissenschaften
Fachbereich Sprache, Literatur, Medien I
Institut für Germanistik
Überseering 35, Postfach #15
22297 Hamburg
E-Mail: anabel.recker@uni-hamburg.de