

Vielfalt des Religiösen

Literatur | Theorie | Geschichte



Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik

Herausgegeben von
Udo Friedrich, Bruno Quast und Monika Schausten

Band 22

Vielfalt des Religiösen



Mittelalterliche Literatur im postsäkularen Kontext

Herausgegeben von
Susanne Bernhardt und Bent Gebert

DE GRUYTER

Dieses Buch wurde gefördert mit Mitteln des Zentrums für Kulturwissenschaftliche Forschung (ZKF) der Universität Konstanz und der Elisabeth-Frickenhaus-Stiftung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

ISBN 978-3-11-070870-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-071151-6

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071166-0

ISSN 2363-7978

Library of Congress Control Number: 2020948125

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Umschlagabbildung: Günterstaler Antiphonar. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. St. Georgen 5, fol. 16^v (Ausschnitt).

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Vorwort — V

Susanne Bernhardt (Freiburg i. Br.) und Bent Gebert (Konstanz)
Mittelalterliche Literatur im postsäkularen Kontext. Einleitende Überlegungen zur Vielfalt religiöser Texte — 1

Björn Klaus Buschbeck (Stanford)
Eintauchen und Einverleiben. Die Andachtsübung *Wirtschaft des Leidens Christi* aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis — 23

Almut Suerbaum (Oxford)
Vielstimmigkeit in geistlichen Liedern? — 51

Susanne Bernhardt (Freiburg i. Br.)
entmenschen, entwerden, entsinken. Zu einer Morphologie der Mystik am Beispiel von Heinrich Seuses *Buch der Wahrheit* — 65

Manfred Eikermann (Bochum)
***textus/text* im religiösen Diskurs. Beobachtungen zur semantischen Vielfalt der Wortverwendung — 87**

Henrike Manuwald (Göttingen)
Evangelien-Perikopen in Vers und Prosa. Die Berliner Handschrift mgq 533 als Zeugnis der Pluralität von Frömmigkeitspraktiken — 113

Freimut Löser (Augsburg)
Zwischen Norm und Freiheit. Religiöse Praktiken im Mittelalter. Ein Essay — 145

Michael Stolz (Bern)
Religiöse Ambiguitätstoleranz in Wolframs *Parzival* als Reflex jüdisch-islamischen Wissens — 155

Linus Möllenbrink (Freiburg i. Br.)
Gott als Figur. Zur narratologischen Vielfalt des Religiösen in Gottfrieds *Tristan* — 177

Markus Stock (Toronto)

Christus der Fiedler. Interdiskursive Verschränkungen im *Günterstaler Antiphonar* und in *Christus und die minnende Seele* — 211

Christian Kiening (Zürich)

Zeitsemantiken im religiösen Kontext. Das Beispiel der Palästina-Reisebeschreibungen (Mandeville, Breydenbach) — 237

Hans Jürgen Scheuer (Berlin)

Die religiöse Intelligenz der Trickster. Eine vormoderne Denkfigur an der Schwelle von Weltwissen und Transzendenz — 257

Bent Gebert (Konstanz)

Agon – Faszination – Dialog. Religionsgespräche im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach und in der *Arabel* Ulrichs von dem Türlin — 275

Klaus Grubmüller (Göttingen)

Die Dame und der liebe Gott. Von der Vielfalt des Religiösen im Mittelalter — 313

Vorwort

Der vorliegende Band versammelt Beiträge zu einem Kolloquium, das am ‚Freiburg Institute for Advanced Studies‘ vom 27. bis 29. Juli 2017 stattfand. Das Kolloquium fiel, nicht ganz zufällig, mit dem 60. Geburtstag Burkhard Hasebrinks zusammen, dem dieser Band herzlich gewidmet sei. Für die intensive gemeinsame Auseinandersetzung mit dem Tagungsthema wollen wir allen Teilnehmenden danken, neben den Beiträgerinnen und Beiträgern des vorliegenden Sammelbandes fühlen wir uns Martina Backes, Gerd Dicke, Cornelia Herberichs, Susanne Köbele, Paul Michel, Jan-Dirk Müller, Balázs J. Nemes, Peter Philipp Riedl, Hans-Jochen Schiewer, Johanna Thali und Friedrich Vollhardt in besonderer Dankbarkeit für ihre aktive Mitwirkung an der Tagung verbunden. Sabine Rischer sorgte durch umsichtige Organisation für einen reibungslosen Ablauf des Kolloquiums, auch ihr sei herzlich gedankt.

Unser Dank für die finanzielle Förderung der Tagung gilt der Adolf-Haeuser-Stiftung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Die Drucklegung wurde großzügig gefördert mit Mitteln des Zentrums für Kulturwissenschaftliche Forschung (ZKF) der Universität Konstanz und der Elisabeth-Frickenhau-Stiftung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Den Herausgebern Udo Friedrich, Bruno Quast und Monika Schauten danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe ‚Literatur – Theorie – Geschichte‘, Robert Forke, Annika Goldenbaum und Laura Burlon vom De Gruyter-Verlag für ihre engagierte Betreuung des Bandes.

Luca Baumann, Lena Boehler, Elisa Fluk, Nico Kunkel, Céline Martins-Thomas und Philipp Sigg haben uns tatkräftig bei der Korrektur und Einrichtung der Beiträge unterstützt. Ihnen allen gilt unser herzlicher Dank.

Susanne Bernhardt und Bent Gebert
Freiburg i. Br. und Konstanz im Winter 2020

Michael Stolz (Bern)

Religiöse Ambiguitätstoleranz in Wolframs *Parzival* als Reflex jüdisch-islamischen Wissens

I

„Ich denke an manchen Tagen, dass es besser wäre, wenn wir gar keine Religionen mehr hätten.“ – Dieser Ausspruch des Dalai Lama war als Motto dem Programmheft zur Bayreuther Neuinszenierung des *Parsifal* von 2016 vorangestellt.¹ Der Regisseur Uwe Eric Laufenberg gestaltete die berühmte Erlösungsszene am Ende des Bühnenwerks in der Weise, dass Christen, Juden und Muslime die Symbole ihrer Religionen zu Grabe trugen: Kultgeräte wie Kruzifixe, siebenarmige Leuchter, Thorarollen und Gebetskränze wurden in einem Sarg abgelegt. Die geschilderte Szene und das angeführte Zitat scheinen symptomatisch für die Pluralisierung des Religiösen in Zeiten einer allgegenwärtigen Globalisierung: Komponenten unterschiedlicher religiöser Traditionen geraten in ein synkretistisches, oft auch konflikthafte Miteinander. Verbunden damit ist eine utopische Sehnsucht nach Annäherung oder Vereinbarkeit, die in letzter Konsequenz eine annihilierende Gleichgültigkeit, eine Beilegung, ja Beisetzung des Religiösen bedeuten könnte. Auch so lässt sich der Begriff des ‚Postsäkularen‘ verstehen: als eine Verabschiedung des Säkularen, die in der Rückwendung auf das Religiöse zugleich dessen Beilegung impliziert, sodass wir dann letztlich – wie der Dalai Lama sagt – „gar keine Religionen mehr hätten“.

Im Blick auf sozio-politische Verhältnisse der Gegenwart hat Jürgen Habermas in seiner kurz nach den Ereignissen des 11. September 2001 gehaltenen Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels von den Auswirkungen der „Säkularisierung in unseren postsäkularen Gesellschaften“ gesprochen.² Er zielte damit auf „das Fortbestehen (heterogener) religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“,³ ein Sachverhalt, der die seit der Aufklärung gängige (liberale) Rivalität von säkularen Wissensansprüchen und religiösen Glaubensansprüchen in der westlichen Zivilisation vor völlig neue Herausforderungen stellt. In der germanistischen Mediävistik wurde dieser Ansatz verschiedentlich aufgegriffen. In seinem nach einem Walter Benjamin-Zitat betitelten Buch über den „Wind des Absoluten“ von 2009 entfaltet Alois Haas eine Diagnose der geistigen Situation der

¹ Katharina Wagner (Hrsg.): Richard Wagner, *Parsifal*. Ein Bühnenweihfestspiel in drei Aufzügen. Programmheft Bayreuther Festspiele 2016. Bayreuth 2016, S. 9.

² Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. In: ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. 1980–2001*. Frankfurt a. M. 2003 (Edition Suhrkamp. 2439), S. 249–262, hier S. 250f.

³ Ebd., S. 251.

Postmoderne vor dem Hintergrund der abendländischen Tradition des Christentums (und besonders deren mystischer Ausprägung).⁴ In der Einleitung definiert er das ‚Postsäkulare‘ als eine „Wiederkehr der Religion“, als „in die Gegenwart verirrte Philosophem[e] und Theologumena eines Christentums, dessen Gott längst tot sein sollte und dem eigentlich keine Chance einer Wiederauferstehung zugebilligt werden könnte“.⁵ Doch meldet Haas zugleich Zweifel an, „dass die Religion am Verdämmern und zum endgültigen Untergang bestimmt sei“.⁶ Diese Situation einer „Wiederkehr der Religion“ aber hat sich potenziert in Zeiten, in denen die Konfessionen durch mediale Kommunikationsmöglichkeiten, durch verstärkte Migrationsbewegungen und nicht zuletzt durch global geführte Konflikte in einer völlig neuen Weise zu- und aneinandergeraten. Die in der *Parsifal*-Inszenierung von 2016 beschworene Beisetzung des Religiösen ist dabei geradezu unausweichlich an dessen Wiedererstehen, an dessen *urstende* geknüpft, um es mit einem christlich-mittelalterlichen Begriff zu sagen. Stärker auf spezifisch literaturwissenschaftliche Fragestellungen bezogen, haben Burkhard Hasebrink und Peter Strohschneider in ihrem Beitrag von 2014 vorgeschlagen, die vormoderne Literatur im Lichte existenzieller Befindlichkeiten der postsäkularen Gesellschaft zu betrachten.⁷ Sie verwiesen dabei auf das Paradoxon, dass in der gängigen literaturwissenschaftlichen Praxis sowohl weltliche als auch geistliche Texte in der Regel mit demselben säkularen Methodeninstrumentarium analysiert werden. Die germanistische Mediävistik betreibe dabei eine „bekenntnisindifferent[e] Erforschung religiöser Formen und Manifestationen“⁸ und laufe Gefahr, Eigengeltung und „Eigenrecht religiöser Gewissheiten“ im Mittelalter auszublenden.⁹ Gerade bei diesen ‚religiösen Gewissheiten‘ aber seien in Kulturen der Vormoderne stets auch Formen der Pluralität und Ambiguität im Spiel, was einer aufgeklärten Denkart mit ihren Tendenzen zur Vereindeutigung zuwiderlaufe.¹⁰

In den folgenden Ausführungen soll unter der erwähnten postsäkularen Perspektive ein vielfach behandeltes und durchaus umstrittenes Forschungsproblem aus Wolframs bald nach 1200 entstandenem *Parzival* aufgegriffen werden: der berühmt-berüchtigte ‚Widerruf‘ des Trevrizent, der erfolgt, kurz nachdem Parzival auf

4 Alois Maria Haas: *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne? Einsiedeln/Freiburg i. Uechtland* 2009. 2., durchgesehene Aufl., Einsiedeln/Freiburg i. Uechtland 2010. Vgl. dazu den eindringlichen Besprechungsaufsatz von Bernhard Teuber: *Fluktuierende Anzüglichkeit*. Zu Alois M. Haas' Buch über die Mystik und Postmoderne. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 52 (2011), S. 387–396.

5 Ebd., S. 11.

6 Ebd.

7 Burkhard Hasebrink, Peter Strohschneider: *Religiöse Schriftkultur und säkulare Textwissenschaft*. Germanistische Mediävistik im postsäkularen Kontext. In: *Poetica* 46 (2014), S. 277–291.

8 Ebd., S. 282.

9 Vgl. ebd., S. 291.

10 Vgl. ebd., bes. S. 279 f.

Munsalvaesche die von ihm erwartete Mitleidsfrage gestellt und damit die Erlösung des Gralkönigs Anfortas bewirkt hat.¹¹ Diese Selbstkorrektur, die der Einsiedler mit den Worten *ich louc durch ableitens list* (V. 798,6) unverhohlen als Richtigstellung einer Lüge bezeichnet, stellt zentrale autoritative Aussagen Trevrizents über den Gral aus dem 9. Buch der Dichtung in Frage. Sie soll unter dem Begriff der ‚Ambiguitätstoleranz‘ betrachtet werden. Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer beansprucht diesen Begriff für die muslimische Mentalität in einer Zeitphase, ehe der Islam mit dem aufgeklärten Rationalismus des Westens in Berührung kam: ‚Kulturelle Ambiguität‘, verstanden als Koexistenz von gegensätzlichen bzw. konkurrierenden Bedeutungen, als Koexistenz von gleichzeitig nebeneinander bestehenden Normen, Diskursen und Deutungsmustern.¹² ‚Ambiguitätstoleranz‘, ein von Bauer aus der Psychologie entlehnter Begriff, ist demnach eine „Neigung“, Mehrdeutigkeit zuzulassen, ja geradezu „als erstrebenswert wahrzunehmen“.¹³

Unter historischen Gesichtspunkten entwickelt Bauer sein Konzept unter anderem an der geschichtlichen Situation einer Begegnung der Kulturen im mittelalterlichen Spanien vor der christlichen Reconquista, die bekanntlich in der Eroberung Granadas von 1492 ihren Abschluss fand.¹⁴ Bauer verweist auf das „Nebeneinander

11 Der Text wird im Folgenden zitiert nach Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Studienausgabe. 2. Aufl. 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 Schiroke. Berlin/New York 2003. Vgl. auch den Kommentar in Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1994 (Bibliothek des Mittelalters. 8,1/2; Bibliothek deutscher Klassiker. 110), zu Trevrizents Widerruf Bd. 2, S. 776.

12 Vgl. Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin 2011. 4. Aufl. Berlin 2015, S. 27: „Ein Phänomen kultureller Ambiguität liegt vor, wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann“.

13 Ebd., S. 37, nach Stanley Budner: *Intolerance of Ambiguity as a Personality Variable*. In: *Journal of Personality* 30 (1962), S. 29–50, hier S. 29.

14 Vgl. zur historischen und kulturellen Situation stellvertretend die Darstellungen von Arnold Hottinger: *Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien*. Zürich 1995, 3. Aufl. Zürich 1997; María Rosa Menocal: *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston [u. a.] 2002; dt. Übers. von Henning Thies: *Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien*. Vorwort von Harold Bloom. Berlin 2003; Klaus Herbers: *Die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert. Streiflichter auf die politisch-kulturelle Geschichte eines ‚Grenzraumes‘*. In: *The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge – Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Hrsg. von Georges Tamer. Berlin/New York 2005 (*Studia Judaica*. 30), S. 23–39; Georg Bossong: *Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur*. München 2007, 3., durchgesehene Aufl. München 2016.

verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen“ im mittelalterlichen Andalusien, auf die daraus resultierenden „uneindeutigen Zuordnungen“ und das „gleichzeitige Leben in mehr als einer davon“.¹⁵ Konkreter Bezugspunkt für Bauer ist dabei die Befindlichkeit hebräischer Dichtkunst im muslimischen Spanien, die der Judaist Ross Brann am Beispiel von Autoren wie Judah Halevi erforscht hat.¹⁶

Die Spuren einer altspanischen Mischkultur von Christen, Juden und Muslimen finden sich auch in Wolframs *Parzival*, dies an jener prominenten Stelle des 9. Buchs, in denen von den Ursprüngen des Grals bzw. der Gralerzählung die Rede ist (*dirre âventiure gestifte*; V. 453,14).¹⁷ Dabei wird als lokaler Bezugspunkt ausdrücklich die Stadt Toledo genannt (V. 453,12), die seit der Machtübernahme durch den christlichen Herrscher Alfons VI. im Jahre 1085 zu einem Zentrum der Vermittlung arabisch-jüdischen Wissens an die christliche Kultur geworden war. Das Anliegen des vorliegenden Beitrags ist es, diese, wenn auch „vage Kenntnis von Toledo (Dôlet) als berühmt-berüchtigtem Mittelpunkt der arabisch-lateinischen Übersetzungsliteratur des zwölften Jahrhunderts“¹⁸ in Wolframs *Parzival* ernst zu nehmen und die im Roman aufscheinende ‚Ambiguitätstoleranz‘ im Kontext der intellektuellen Katalysatorfunktion des maurischen Spanien (bes. Toledo) zu betrachten.

Dazu sollen in drei Schritten jeweils exemplarisch ausgewählte Abschnitte der Dichtung untersucht werden: Zu diesem Zweck ist zunächst das aus der altspanischen Mischkultur ableitbare arabisch-jüdisch-christliche Wissen um den Gral zu skizzieren (II). Sodann sollen die damit verbundenen, widersprüchlichen Aussagen über die ‚neutralen Engel‘, die ersten Hüter des Grals, erläutert werden (III). Schließlich ist vor diesem Hintergrund auf die nach der Erlösung des Anfortas erfolgende Selbstaussage des Trevrizent einzugehen (IV): *ich louc durch ableitens list* (V. 798,6).

15 Bauer (Anm. 12), S. 39.

16 Vgl. Ross Brann: *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Baltimore/London 1991 (Johns Hopkins Jewish Studies).

17 Vgl. dazu Peter Strohschneider: *Sternenschrift. Textkonzepte höfischen Erzählens*. In: *Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters*. Freiburger Kolloquium 2004. In Verbindung mit Wolfgang Haubrichs und Klaus Ridder hrsg. von Eckart Conrad Lutz. Berlin 2006 (Wolfram-Studien. 19), S. 33–58, hier S. 47–56, mit dem Befund, dass Wolframs *Parzival*-Roman „seine eigene Textualität mythisiert“ (S. 56).

18 Paul Kunitzsch: *Besprechung von Hermann Goetz: Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 49 (1967), S. 1–42. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 119 (1969), S. 193–206. Nachdruck in ders.: *Reflexe des Orients im Namengut mittelalterlicher europäischer Literatur*. Hildesheim [u. a.] 1996 (Documenta Onomastica Litteralia Medii Aevi. B2), S. 7–20, hier S. 19. – Sofern nicht eigens angegeben, werden im Folgenden mit Rückverweis auf Kunitzsch diverse Beiträge aus diesem Sammelband aufgeführt.

II

Ein expliziter Verweis auf Toledo findet sich in Zusammenhang mit dem in der *Parzival*-Philologie viel umrästelten Gewährsmann Kyot, der gemäß den Versen 453,12f. die Ursprungserzählung des Grals *ze Dôlet verworfen ligen vant* – dies in arabischer Aufzeichnung (*in heidenischer schrift*). Während Kyot dabei die Legitimation seiner Zeugenschaft aus dem konfessionellen Status eines getauften Christen bezieht (V. 453,18/20 f.), ist es um seinen Informanten bekanntlich anders bestellt: Flegetanis ist Vertreter einer religiösen Mischkultur. Er stammt von Salomon ab, *ûz israhêlscher sippe*, wie es in Vers 453,27 heißt, oder *ûz israhêlscher diet*, wie einige Handschriften der G-Gruppe den Sachverhalt bezeichnen.¹⁹ Diese Herkunft bezieht sich aber nur auf die mütterliche Seite, denn väterlicherseits ist Flegetanis ein Muslim: *er was ein heiden vaterhalb* (V. 454,1). Als Ausdruck solchen Heidentums wird in den Folgeversen die Tatsache erwähnt, dass Flegetanis ein Kalb anbetete – *als ob ez wær sîn got* (V. 454,2f.). Damit wird auf die Anbetung des goldenen Kalbs durch die Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten (Ex 32) angespielt, also wiederum auf ein Ereignis aus der jüdischen Tradition.²⁰

Die gemischte Abstammung begegnet in der zeitgenössischen Literatur als gängiger Topos für den Propheten Mohammed. Als solche findet sie sich etwa in Ottos von Freising *Historia de duabus civitatibus* (1146) und in Ottos *Eraclius* (um 1150?); später auch, bezogen auf den Zauberer Zabulon, im *Wartburgkrieg* (um 1239?/1260).²¹ Eine derartige Implantation nicht-christlicher (oder genauer: muslimischer) Komponenten in den Gralzusammenhang bleibt nicht punktuell; vielmehr gibt es in Wolframs *Parzival* weitere Berührungspunkte. Zu erinnern ist etwa daran, dass Wolfram den Gral im Unterschied zu Chrétien als Stein ausgibt (V. 469,2–10), was an die islamische Kultpraxis der Kaaba erinnert, und daran, dass der Gral auf einem grünen Seidenstoff (*achmardî*; V. 235,20) getragen wird, was mit der Farbe des Propheten in Zusammenhang gebracht werden könnte.²² Solche Erzähldetails

19 Vgl. den Apparat in der Ausgabe von Lachmann/Schirok (Anm. 11), S. 457 (zu Handschrift G) sowie die Website des Berner *Parzival*-Projekts [<http://www.parzival.unibe.ch>, Zugriff: 15.01.2020].

20 Vgl. den Kommentar in der Ausgabe von Nellmann (Anm. 11), S. 667.

21 Vgl. Kunitzsch (Anm. 18), S. 19, 59 u. 151; Ekkehart Rotter: Vom Saif Alläh zum Angelus Dei. Rezeption und Transformation des Ḥälid ibn al-Walid in der Mittelalterlichen europäischen Literatur (7.–13. Jahrhundert). In: *Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Hrsg. von Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock, Lawrence Conrad. Berlin/New York 2009 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift *Der Islam* Neue Folge. 24), S. 23–38, hier S. 34.

22 Vgl. Volker Mertens: *Der Gral. Mythos und Literatur*. Stuttgart 2003 (Reclams Universal-Bibliothek. 18261), S. 72. – Stefan Abel (Universität Bern), dem ich auch für Hilfen bei der Transliteration aus dem Arabischen danke, weist mich darauf hin, dass arabisch أحمر (*aḥmar* > *achmardî*) ‚rot‘ bedeutet, während ‚grün‘ arabisch أخضر (*aḥḍar*) wäre; möglicherweise liegt eine Verwechslung dieser sehr ähnlichen Wörter vor.

tragen zu einem stark fiktionalisierten Orientbild („Orientalismus“) bei, der Wolframs Dichtung grundlegend prägt.²³

Ausdrücklich wird Flegetanis als Naturkundiger (*fisiôn*; V. 453,25) eingeführt, der in der Sternkunde bewandert ist: Er kennt die Deszendenz und Aszendenz der Planeten (*ieslîches sternen hinganc / unt sîner künfte widerwanc*; V. 454,11f.); er ist vertraut mit dem Umlauf der Himmelskörper und deren Einfluss auf menschliche Geschicke (*der sternen umbereise vart*; V. 454,15f.). – Die fremde Religion des Heidentums wird auf diese Weise engstens mit astronomisch-astrologischem Wissen verknüpft.²⁴

Gemäß den Versen 454,17–23 liest Flegetanis den Gralnamen in den Sternen. Seine Vision ist dabei regelrecht mit einem Sprechakt verschränkt, der simultan mit dem Blick in den Sternenhimmel erfolgt: ‚sehen‘ und ‚sprechen‘ stehen in Vers 454,17f. in einem Paarreim (*sach – sprach*). Das auf ‚scheue Weise‘ erfolgende Sprechen (*blûweclîche*; V. 454,18) ist eingebettet in das Syntagma (er) *sach . . . mit sînen ougen* (V. 454,17/19).²⁵ Anschließend heißt es von Flegetanis: *er jach, ez hiez ein*

23 Begriff nach Edward W. Said: *Orientalism*. London [u. a.] 1978; dt. Übers. von Liliane Weissberg: *Orientalismus*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1981 (Ullstein-Buch. 35097). Dazu Michael Stolz: *Kulturelle Varianzen. Religiöse Konfrontationen im Spiegel der Parzival-Überlieferung*. In: *Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005 „Germanistik im Konflikt der Kulturen“*. Bd. 5: *Kulturwissenschaft vs. Philologie? Wissenskulturen: Kontraste, Konflikte, Synergien*. Editionsphilologie: Projekte, Tendenzen und Konflikte. Hrsg. von Jean-Marie Valentin unter Mitarbeit von Laure Gauthier. Bern [u. a.] 2007, S. 153–158. Nach den älteren Arbeiten von Goetz und Kunitzsch (Anm. 18) sind zu diesem Thema in jüngerer Zeit vor allem im englischsprachigen Raum zahlreiche einschlägige Arbeiten erschienen. Vgl. Todd Kontje: *Wolfram's Parzival and the Making of Europe*. In: ders.: *German Orientalisms*. Ann Arbor 2004, S. 15–31; Cyril Edwards: *Wolfram von Eschenbach, Islam, and the Crusades*. In: *Encounters with Islam in German Literature and Culture*. Hrsg. von James Hodkinson, Jeffrey Morrison. Rochester/New York 2009, S. 36–54; Nina Berman: *German Literature on the Middle East. Discourses and Practices, 1000–1989*. Ann Arbor 2011 (*Social History, Popular Culture, and Politics in Germany*), S. 49f.; Debra N. Prager: *The Vision of the Eastern Other in Wolfram von Eschenbach's Parzival*. In: dies.: *Orienting the Self. The German Literary Encounter with the Eastern Other*. Rochester/New York 2014 (*Studies in German Literature, Linguistics, and Culture*), S. 29–73.

24 Vgl. dazu Kunitzsch (Anm. 18), *passim*; Wilhelm Deinert: *Ritter und Kosmos im Parzival. Eine Untersuchung der Sternkunde Wolframs von Eschenbach*. München 1960 (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*. 2); Bianca Schmale: *Astrologie und Narration in Wolfram von Eschenbachs [sic!] Parzival*. Magisterarbeit am Seminar für Deutsche Literatur- und Sprachwissenschaft an der Leibniz Universität Hannover. Norderstedt 2008.

25 Vgl. hierzu und zum Folgenden Michael Stolz: *Dingwiederholungen in Wolframs Parzival*. In: *Dingkulturen. Objekte in Literatur, Kunst und Gesellschaft der Vormoderne*. Hrsg. von Anna Mühlherr [u. a.] unter Mitarbeit von Ulrich Hoffmann. Berlin/Boston 2016 (*Literatur – Theorie – Geschichte*. 9), S. 267–293, hier S. 270–274. – Zur Semantik des mittelhochdeutschen Adverbs *blûweclîche* vgl. Nigel F. Palmer: *The Middle High German vocabulary of shame in its literary context. A study of blûc, blûkeit, bliuclîche*. In: *Das unsichtbare Band der Sprache. Studies in German Language and Linguistic History in Memory of Leslie Seiffert*. Hrsg. von John L. Flood [u. a.]. Stutt-

dinc der grâl (V. 454,21, bzw. in einigen Handschriften der G-Gruppe statt *ez hiez: ez wære*). Gemäß den Folgeversen ist dieses Aussprechen (*er jach*) ebenfalls mit dem Lesen des Gralnamens in der Sternenschrift verbunden (*inme gestirne*; V. 454,22f.). Zuletzt aber wird deutlich, dass dieser simultane Lese- und Sprechakt in einen Schreibakt mündet (*Sus schreip dervon Flegetanis*; V. 455,1): Flegetanis verschriftlicht das Gesehene und begründet damit eine literale Tradition der Gralüberlieferung, die es ihrerseits Kyot ermöglicht, die Kunde (*diz mære*) vom Gral in *latînschen buochen* aufzufinden (V. 455,2–4). Kurz nach diesem vom Erzähler vorgetragenen Bericht von den Anfängen der Gralüberlieferung übernimmt der Einsiedler Trevrizent die Erzählung von den Gralgeheimnissen und klärt damit auf einer intradiegetischen Ebene seinen Neffen Parzival über dessen Herkunft und Bestimmung auf (*der einsidel zim sprach*; V. 456,5). Die Figur des Trevrizent reiht sich damit ihrerseits in die Tradition der Gralüberlieferung ein. Deren Abfolge erstreckt sich mithin von der geheimnisvollen Sternenschrift über die Vision des Astronomen Flegetanis bis zu dem Gewährsmann Kyot; beteiligt sind aber auch der Erzähler sowie mit Trevrizent und Parzival zwei zentrale Figuren des Romans.

Nun gibt es in der islamischen Kultur ein Traditionsverfahren, das einem solchen, in der mittelhochdeutschen Literatur doch recht einzigartigen, Reihungsprinzip ziemlich genau entspricht: das so genannte *ḥadīṭ*, (‚Mitteilung‘, ‚Bericht‘, ‚Erzählung‘, Pl. *aḥādīṭ*).²⁶ Ein *ḥadīṭ* überliefert die Taten und Aussprüche des Propheten Mohammed und seiner Nachfolger. Es besteht aus zwei Teilen: dem eigentlichen Text (*matn*) und einer ‚Überlieferungskette‘ (*isnād*, ‚Stütze‘), in der die an der Überlieferung beteiligten Gewährsleute über die Generationen hin vom Propheten bis zum jeweils jüngsten verantwortlichen Berichterstatter des *ḥadīṭ* aufgeführt werden. Im Laufe der Zeit haben auch jüdisches und christliches Gedankengut (etwa das Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen, Mt 25) sowie klassische Weisheitssprüche Eingang in die *aḥādīṭ* gefunden. Wichtig ist dabei das (natürlich oft konstruierte) Verfahren, die ‚Überlieferungskette‘ lückenlos auf den Propheten zurückzuführen. Nur dann gilt das *ḥadīṭ* als *ṣaḥīḥ* (‚gesund‘). Es gibt sogar eine *ḥadīṭ*-Sammlung, die diesen Begriff des ‚Gesunden‘ im Titel trägt: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (‚Das umfassende Gesunde des al-Buḥārī‘). In dieser auf den im Jahr 870 christlicher Zeitrechnung verstorbenen Gelehrten Muḥammad ibn Ismā‘il al-Buḥārī zurückgehenden Sammlung findet sich überdies ein Ausspruch, der die im Redegestus des Flegetanis mit dem Adverb *blûweclîche* (V. 454,18)

gart 1993 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik. 280), S. 57–84, bes. S. 73: „*Bliuclîche* generally refers to timid or reticent behavior“; zur Stelle S. 66 u. 74.

²⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden Bauer (Anm. 12), S. 144–146; Annemarie Schimmel: Die Religion des Islam. Eine Einführung. 13. Aufl. Stuttgart 2015 (Reclam Sachbuch; Universal-Bibliothek. 18659), S. 49–51; ferner Al-Buḥārī: Die Sammlung der Hadithe. Ausgewählt, aus dem Arabischen übers. und hrsg. von Dieter Ferchl. Stuttgart 1991 (Reclams Universal-Bibliothek. 18844), Einleitung, S. 9.

betonte Scheu thematisiert (arabisch *ḥayāʾ*): „Schamhaftigkeit ist ein Teil des Glaubens“, lautet einer der Aussprüche.²⁷

An diesem Punkt scheint eine methodische Zwischenüberlegung angezeigt: Wenn die in Wolframs *Parzival* aufgebaute Reihe von Gewährsleuten mit dem islamischen Traditionsverfahren der zum *ḥadīṭ* gehörenden ‚Überlieferungskette‘ (*isnād*) in Zusammenhang gebracht wird, so soll dies nicht im Sinne eines Quellennachweises traditionellen Zuschnitts geschehen. Es geht vorab um nicht mehr als um Bezugsetzungen und es bleibt dabei stets kritisch mitzureflekieren, ob diese auf der Objektenebene (Wolframs *Parzival* in einem polyreligiösen Kontext) angesetzt werden können oder ob sie (eben doch) nur auf der Ebene einer sich postsäkularen Kontexten öffnenden Beobachterperspektive bestehen. Damit sind in der Einleitung des vorliegenden Bandes angestellte Überlegungen aufgegriffen, in denen die „Vielfalt des Religiösen“ stets auch in der Polarität von objektivem Befund einerseits und den Interessenbildungen einer Mediävistik als „Wissenschaft der Gegenwart“ (S. 10 in der Einleitung des vorliegenden Bandes) bedacht wird. Der im Folgenden verwendete Begriff des ‚Bezugstextes‘²⁸ mag diese Doppelung zum Ausdruck bringen, da er den durchaus mit einer hermeneutischen Distanz erfolgenden Zugriff einer textbeobachtenden Literaturwissenschaft verdeutlicht, ja eingesteht. Es mag sein, dass mit einem solchen Verfahren zwar keine unzweifelhaft nachweisbaren neuen Quellen veranschlagt werden können, dass aber Wolframs Dichtung gleichwohl unter einem veränderten Blickwinkel betrachtet werden kann.

III

In einem nächsten Schritt soll nunmehr eine in Flegetanis’ Rede über den Gral einglassene Aussage näher betrachtet werden, die verschiedentlich mit den ‚neutralen Engeln‘ in Zusammenhang gebracht wurde. Es handelt sich um einen Versabschnitt, in welchem aus einem Schriftstück des Flegetanis zitiert wird; Flegetanis hat darin – so ist es wohl zu denken – den vorausgehenden Sprechakt bzw. das zugehörige Wissen über den Gral niedergeschrieben:

„ein schar in ûf der erden liez,
diu fuor ûf über die sterne hôch,

²⁷ Ebd., XXXVI, 26, S. 439. Vgl. die entsprechende Stelle in Muḥammad Ibn-Ismāʿil Al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari). Arabic-English. Hrsg. von Muhammad Muhsin Khan. 5., überarb. Aufl. 9 Bde. New Delhi 1984, LXXII (The Book of Al-Ādāb [Good Manners]), 77, Bd. 8, S. 88–89: „The Prophet said: ‘Hayāʾ’ does not bring anything except good. [. . .] ‘Hayāʾ’ is (a part) of faith.“

²⁸ Er orientiert sich an Heinrich Lausberg: *Der Hymnus Ave maris stella*. Opladen 1976 (Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften. 61), § 2, S. 17 u. § 301, S. 122–142.

op die ir unschult wider zôch,
sît muoz sîn pflegn getouftiu fruht
mit alsô kiuschlîcher zuht.

diu menscheit ist immer wert,
der zuo dem grâle wirt gegert.⁴

Sus schreip dervon Flegetânis.

(V. 454,24–455,1)²⁹

Die drei Eingangsverse sind im Einzelnen nicht eben leicht verständlich. Es geht darum, dass eine (wie auch immer geartete) ‚Schar‘ *in*, d. h. den Gral, auf der Erde ‚ließ‘. Ob sie den Gral auf Erden deponierte oder zurückließ, bleibt dabei offen. Die *schar* (ein u. a. auf den militärischen Bereich bezogener Ausdruck: ‚Gefolge‘, ‚Trupp‘) soll sich aber auch – gemäß Vers 454,25 – weit über die Sterne erhoben haben. Nicht zuletzt wurde, im Kontext der oben erwähnten Lüge Trevrizents, worauf noch einzugehen sein wird, die Bedeutung der Konjunktion *op* in Vers 454,26 unterschiedlich beurteilt. Konditionale und kausale Funktionen, aber auch ein dem Neuhochdeutschen entsprechendes Frageadverb ‚ob‘ wurden in Anschlag gebracht; syntaktisch wurden anaphorische und kataphorische Relationen erprobt.³⁰ Statt solche Erwägungen an dieser Stelle zu wiederholen, sei auf einen möglichen Bezugstext verwiesen, der bei der Betrachtung einer astronomischen Handschrift des 12. Jahrhunderts ins Auge fällt.

In diesem Zusammenhang ist vorab daran zu erinnern, dass im 15. Buch des *Parzival* sternkundliches Wissen in arabischer Sprache vorgeführt wird. Dies erfolgt, als die Gralbotin Cundrie die glückliche Wendung von Parzivals Schicksal in einer besonderen Sternenkonstellation angekündigt sieht (V. 782,1–30).³¹ Sie benennt dabei die sieben Planeten mit ihren arabischen Namen:

Zvâl	(arab.: <i>zuḥal</i>)	Saturn
Almuſtrî	(arab.: <i>al-muſtarî</i>)	Jupiter
Almaret	(arab.: <i>al-mirriḥ</i> / <i>al-aḥmar</i>)	Mars
Samsî	(arab.: <i>aš-šams</i>)	Sonne
Alligafir	(arab.: <i>az-zuhara</i>)	Venus
Alkitêr	(arab.: <i>al-kâtib</i> / <i>‘uṭārid</i>)	Merkur
Alkamêr	(arab.: <i>al-qamar</i>)	Mond

²⁹ Die Interpunktion ist gegenüber der Ausgabe von Ausgabe von Lachmann/Schirok (Anm. 11), S. 458f., leicht geändert.

³⁰ Vgl. Bernd Schirok: *ich louc durch ableitens list*. Zu Trevrizents Widerruf und den neutralen Engeln. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 106 (1987), S. 46–72, hier S. 60f.; den Kommentar in der Ausgabe von Nellmann (Anm. 11), S. 669; Matthias Däumer: Die Paradoxie der unerlösten Erlösung. Überlegungen zu Wolframs Neutralen Engeln. In: Aktuelle Tendenzen der Artusforschung. Hrsg. von Brigitte Burrichter [u. a.]. Berlin 2013 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft. 9), S. 225–239, hier S. 230–233.

³¹ Vgl. den Kommentar in der Ausgabe von Nellmann (Anm. 11), S. 768–770; Michael Stolz: Kyot und Kundrie. Expertenwissen in Wolframs *Parzival*. In: Wissen, maßgeschneidert. Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne. Hrsg. von Björn Reich, Frank Rexroth, Matthias Roick. München 2012 (Historische Zeitschrift. Beihefte Neue Folge. 57), S. 83–113, hier S. 102–107 (mit weiterer Literatur).

Die Übersicht³² zeigt die in Dreißiger 782 begegnenden Planetennamen zusammen mit den arabischen Standardformen und ihren neuhochdeutschen Entsprechungen. Die Namen finden sich in astronomischen Tafeln, so etwa in dem astronomischen Werk *Ziğ al-Sindhind* („astronomische Tafeln des Sindhind“, eines indischen astronomischen Werks) des al-Ḥwārīzīmī, das der englische Gelehrte Adelard von Bath um 1126 ins Lateinische übersetzt hat.³³ Dieser Text sei im Folgenden als Muster für die Verbreitung arabischer Planetennamen im europäischen Westen herangezogen, ohne dass er als direkte Quelle für Wolframs *Parzival* beansprucht wird. In Adelards Übersetzung werden die Bewegungen der Sterne sowie besondere Konjunktionen der Planeten mit weiteren Himmelskörpern erläutert. Dies geschieht im Rahmen einer diskursiven Abhandlung, die durch einen tabellarischen Sternkatalog ergänzt wird, in dem die einzelnen Bewegungsabläufe und Konjunktionen mit den Zeitangaben, den sogenannten Zeitgleichungen (arab.: *tadil*), aufgeführt werden. In einzelnen Textzeugen des Werks finden sich neben den lateinischen Planetennamen auch jene in arabischer Sprache, wie sie in der vorangehenden Übersicht aufgeführt sind.

Eine in Worcester Cathedral um 1140 angefertigte Handschrift, die heute in der Bodleian Library Oxford aufbewahrt wird (Auct. F.1.9), verzeichnet in einer Tafel, in der die Zeitgleichungen des Planeten Merkur zusammengefasst sind, die aus dem Arabischen übernommenen Planetennamen für Merkur: *elotari* und *elketib* (Bl. 125^v).³⁴ Der zweite der beiden aufgeführten Namen, *elketib*, kommt der bei Wolfram angeführten Form *Alkiter* recht nahe. In einer weiteren Tafel zum Planeten Merkur, die nur mit dem aus dem Arabischen entlehnten Namen *elotari* überschrieben ist (Bl. 127^v), findet sich am oberen Rand eine Inschrift mit arabischsprachigen Versen in lateinischer Transliteration (vgl. Abbildung 1):

Cullel.kauuekib.
 kumna.fiscerafehu.
 ille otarid. (Hs.: otari.a)
 hine.unxi.ademu.
 (d. h. wohl: kullu l-kawākib qumna fī šarafihu illā ‘uṭārid ḥīna unši’ā adamu)

32 Nach Paul Kunitzsch: Die Planetennamen im *Parzival*. In: Zeitschrift für deutsche Sprache 25 (1969), S. 169–174. Nachdruck in: ders.: Reflexe des Orients (Anm. 18), S. 1–6, hier S. 5.

33 Vgl. Die astronomischen Tafeln des Muhammed Ibn Musa Al-Khwarizmi in der Bearbeitung des Maslama Ibn Ahmed Al-Madjriti und der latein. Übersetzung des Athelhard von Bath. Hrsg. und komm. von Heinrich Suter, Kopenhagen 1914 (Mémoires de l’Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, Copenhague. 7ème série. Section des Lettres. III, n° 1). Zu Adelard von Bath vgl. Charles Burnett (Hrsg.): Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century. London 1987 (Warburg Institute Surveys and Texts. 14); Louise Cochrane: Adelard of Bath. The First English Scientist. London 1994.

34 Vgl. Suter (Anm. 33), S. 162, mit Verweis auf den Text der Oxforder Handschrift (Sigle O). Vgl. zu der teilweise von dem Mönch Johannes von Worcester geschriebenen Handschrift R[odney] M. Thomson: A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in Worcester Cathedral Library. With a Contribution on the Bindings by Michael Gullick. Cambridge 2001, S. xxiii, 163 (zu Manuskript Q. 66, mit Texten von Hieronymus, Beda, Honorius Augustodunensis, von derselben Hand).

Cullel. kanvekes. kumna. fiserastebu. I lle o' a si. Abine. vber. a de o'.

ELOTARI

Pagina nūmō Lugneratū a pūctōis nū mō. 7 dūmū tō examīnē		Dūmūctō pūctōis nū mō. 7 dūmū tō examīnē		Sūllimatio dūmū sūl o'ere nū examīnē a.		Examīnē tō ipō elhera.		Examīnē tō cen tū.		Statio pma ore 2 cylū.		Latitudo dierū pma. Secūda.			
1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	3	4
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4
5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5
6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6
7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7
8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8
9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11
12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12
13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13
14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14
15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15
16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16
17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17
18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18
19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19
20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20
21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21	21
22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22
23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23
24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24
25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25
26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26
27	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27
28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28
29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29
30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31
32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32
33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33
34	34	34	34	34	34	34	34	34	34	34	34	34	34	34	34
35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35
36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36
37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37
38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38
39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39
40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40
41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41
42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42
43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43
44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44
45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45
46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46
47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47
48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48
49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49
50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50

L. oous dra comis eius s. r. 6. 2 xxi. d. x.

Abb. 1: al-Hwārizmī, *Zīj al-Sindhīnd*, Handschrift aus Worcester Cathedral um 1140, Tafel zum Planeten Merkur (elotari) mit arabischsprachigen Versen in lateinischer Transliteration am oberen Rand – Oxford, Bodleian Library, Auct. F.1.9, Bl. 127^v.

In deutschsprachiger Übersetzung lautet dieser Text: ‚Alle Planeten erhoben sich außer Merkur (*otarid*), als Adam erschaffen wurde.³⁵ In dieser Aussage wäre die Exaltation der ‚Schar‘, wie sie in dem *Parzival*-Vers 454,25 begegnet, greifbar: *diu vuor ûf über die sterne hôch*. Bezöge man diese Aussage wie in den arabischen Versen auf die Planeten, wäre damit ein paradoxer Vorgang benannt, dass nämlich die Planeten-‚Schar‘ sich über ihre eigenen Bahnen und über die Fixsterne erhoben hätte. Eine Zuordnung der arabischen Verse zu einem bestimmten Autor oder einem Korpus vermochten Arabisten wie Heinrich Suter oder später Charles Burnett bislang nicht zu erbringen.³⁶ Es ist jedoch möglich, wie Heinrich Suter vorschlug, die Verse auf Stellen des Koran zu beziehen, in denen von einem Vorgang am Anfang der Schöpfungsgeschichte die Rede ist (Sure 7,11–13): Als Gott Adam erschuf, verlangte er von den Engeln, dass sie sich vor Adam niederwerfen. Alle Engel bis auf einen folgten diesem Gebot, nämlich Satan, der im Koran Iblis heißt. Iblis verweigerte die Unterwerfung mit dem Argument, dass er aus Feuer erschaffen sei, Adam aber aus Ton. Dass die Verse mit Merkurs arabischem Namen (*otarid*) oberhalb der Merkur betreffenden Planetentafel zitiert werden, dürfte damit zusammenhängen, dass Merkur im mittelalterlichen Verständnis als dem Satan ähnliche Gottheit aufgefasst wurde, dies in Verbindung mit der magischen Tradition des Hermes Trismegistos.³⁷

Der Koran lag bereits vor der Mitte des 12. Jahrhunderts in einer lateinischen Übersetzung vor. Der Engländer Robert von Ketton, „der im Umfeld der Bibliotheken von Toledo lebte“, hatte sie im Auftrag von Petrus Venerabilis, des Abtes von Cluny (der damit eine anti-islamische Polemik verfolgte), angefertigt; Robert von

35 Vgl. Die astronomischen Tafeln des Muhammed Ibn Musa Al-Khwarizmi. Hrsg. von Suter (Anm. 33), S. XXI; Charles Burnett: *The Introduction of Arabic Learning into England*. London 1997 (The Panizzi Lectures. 1996), S. 42; ders.: *Learned Knowledge of Arabic Poetry, Rhymed Prose, and Didactic Verse from Petrus Alfonsi to Petrarch*. In: *Poetry and Philosophy in the Middle Ages*. A Festschrift for Peter Dronke. Hrsg. von John Marenbon. Leiden [u. a.] 2001 (Mittellateinische Studien und Texte. 29), S. 29–62, hier S. 38 (danach die Transliteration und Übersetzung).

36 Vgl. Anm. 35.

37 Vgl. Die astronomischen Tafeln des Muhammed Ibn Musa Al-Khwarizmi. Hrsg. von Suter (Anm. 33), S. XXIf. – Der als Rede Allahs gefasste Korantext lautet in deutscher Übersetzung: „Und wahrlich, Wir erschufen euch; alsdann bildeten Wir euch; alsdann sprachen Wir zu den Engeln: ‚Werfet euch nieder vor Adam!‘ Und nieder warfen sie sich außer Iblis; nicht gehörte er zu denen, die sich niederwarfen. – Er sprach: ‚Was hinderte dich, dich niederzuwerfen, als ich es dich hieß?‘ Er sprach: ‚Ich bin besser als er. Du hast mich aus Feuer erschaffen, ihn aber erschufst Du aus Ton.‘ Er sprach: ‚Hinab mit dir aus ihm (dem Paradies)! Nicht ist dir erlaubt, hoffärtig in ihm zu sein. [. . .]‘“ (Der Koran. Aus dem Arabischen übers. von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel. Stuttgart 1960. Durchges. und verb. Ausgabe 1991 [Reclams Universal-Bibliothek. 4206], Sure 7,11–13, S. 153). Ähnlich die Suren 2,34 (ebd., S. 31); 15,26–34 (ebd., S. 250f.); 20,116 (ebd., S. 306); 38,71–76 (ebd., S. 440f.). Vgl. zur Gestalt des Adam im Islam Anders Hultgård: *Art. Adam III. Religionsgeschichte*. In: *Theologische Realenzyklopädie* 1 (1977), S. 429–431; zu Iblis Schimmel (Anm. 26), S. 79f.

Ketton war im Übrigen auch der Übersetzer der *Algebra* (*al-ğabr*: ‚Einrenkung‘, ‚Restauration‘) des al-Ĥwārizmī (von 1145). Aus den Jahren 1209/10 stammt dann eine zweite Übersetzung durch den Kanoniker Marcus von Toledo.³⁸ Die Kenntnis von Wissensbeständen aus dem Koran ist also im christlichen Europa keineswegs auszuschließen. Auffällig ist, dass die im Koran erwähnte Erschaffung des Adam aus Ton bzw. Erde, die freilich auch christliches Gemeingut (nach Gn 2,7) ist,³⁹ in Trevrizents Ausführungen über den Gral eine recht wichtige Rolle spielt, wenn der Eremit ausführt: *got worhte ûz der erden / Adâmen, den werden* (V. 463,17f.). Wenig später findet sich die Aussage, dass *diu erde Adames muoter was* (V. 464,11).

Wenn wir die erwähnte Koran-Sure und den Verseintrag der Oxforder Handschrift als Bezugstexte für Wolframs *Parzival* heranziehen, stellt sich auch die Frage, inwiefern die in den arabischen Versen erwähnten Planeten (*kauuekib*) mit den ihrerseits in Sure 7 begegnenden Engeln in Zusammenhang gebracht werden können. Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass die Engel in der islamischen Tradition als Beweger der Sphären gelten. Diese Haltung bezeugt beispielsweise der in Andalusien wirkende jüdische Gelehrte Moses Maimonides in einem Werk, mit dem er den talmudischen Juden, denen er selbst entstammte, Orientierung in der Begegnung mit der in al-Andalus allgegenwärtigen arabischen Wissenschaft bieten

38 Vgl. Hottinger (Anm. 14), S. 401; Menocal (Anm. 14), dt. Übers., S. 223–227 (Zitat S. 225); Boscung (Anm. 14), S. 76; Ulisse Cecini: *Alcoranus latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*, Berlin 2012 (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt. 10). – Die entsprechende Stelle der Übersetzung des Robert von Ketton lautet: *Ego quidem uos formans, terram uestrae uoluntati, licet cum minima reditione gratiarum, supposui: & ut angeli se patri uestro Adae protoplasto humiliarent, iniunxi: praeceptoque meo cuncti, Belzebub excepto, paruerunt. Deo quidem illic quaerenti, qua de causa minime pareret, inquit: Quia ego factus sum ex igne, illi de terrae limo plasmato: praeualeo. Inquit Deus: Hinc igitur, ut minimus efficiaris, descende: cum tibi super me sublimari sit impossibile* (zitiert nach dem von Theodor Bibliander herausgegebenen Druck: *Machvmetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse Alcoran*, Basel, Johannes Oporin, 1550, in fol, Azoara XVII, S. 51; vgl. auch die Ausgabe von Henri Lamarque in: *Les Mondes Humanistes*. Université de Lyon 2010, S. 51f. [http://grac.univ-lyon2.fr/medias/fichier/le-coran-latin-de-bibliander_1465562024801-pdf, Zugriff: 15.01.2020]).

39 Vgl. Otto Betz: Art. Adam I. Altes Testament, Neues Testament und Gnosis. In: *Theologische Realenzyklopädie* 1 (1977), S. 414–424, bes. S. 415. – Zu erinnern ist an dieser Stelle auch daran, dass die Weigerung des Teufels, sich vor Adam niederzuwerfen, auch in dem apokryphen *Leben Adams und Evas* erzählt wird (wo allerdings das Motiv der Erschaffung Adams aus Ton bzw. Erde gerade fehlt). Vgl. *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. Übers. und erläutert von Paul Riessler. Reprographischer Nachdruck. 6. Aufl. Freiburg i. Br. 1988, S. 671, wo der Teufel anlässlich seines Besuchs im Paradies zu Adam spricht: „Um deinetwillen ward ich ja von dort verstoßen und aus der Engel Schar verbannt. Als Gott den Lebensodem in dich blies und dein Gesicht und Gleichnis ward nach Gottes Bild geschaffen, da führte Michael mich her, und er gebot, dich zu verehren vor dem Angesichte Gottes. [. . .] Ich sprach: ‚Ich brauch nicht Adam zu verehren. [. . .] Ich werde den doch nicht verehren, der jünger und geringer ist als ich. Ich wurde ja vor ihm geschaffen. Eh er geschaffen ward, ward ich geschaffen. Er sollte mich verehren.“

wollte. Er schuf im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts eine Abhandlung mit dem Titel *Wegweiser für die Unschlüssigen* (auch: *die Verwirrten* oder *Schwankenden*, 1176 bis 1190 oder 1200 nach christlicher Zeitrechnung) und ging darin auch auf die arabische Sternkunde ein:

Tatsächlich sagen die neueren Philosophen [gemeint sind: al-Fārābī, Avicenna u. a., M. St.], dass es zehn stofflose Vernunftwesen gibt; sie zählen nämlich die Kugeln, in denen Gestirne sind, und die umgebenden Sphären, obgleich in einigen dieser Kugeln viele Sphären enthalten sind. Die Kugeln sind ihrer Zahl nach neun, nämlich die das All umgebende Sphäre, die Sphäre der Fixsterne, die Sphäre der sieben Planeten und das zehnte Vernunftwesen, nämlich die aktive Vernunft [. . .].⁴⁰

Die „stofflose(n) Vernunftwesen“, von denen bei Moses Maimonides die Rede ist, wurden in der arabischen Tradition oft mit den im Koran erwähnten Engeln gleichgesetzt.⁴¹ Berücksichtigt man die in der Oxforder Handschrift überlieferten Verse von der Exaltation der Engel und die im Koran von den Engeln eingeforderte Niederwerfung, so werden hier gewissermaßen vertikale Bewegungen eines ‚Auf‘ und ‚Ab‘ fassbar (*kumna, descendere – sublimari*),⁴² die sich durchaus mit dem oben zitierten Bericht des Flegetanis in Verbindung bringen lassen: Die dort nicht näher bestimmte *schar* ließ den Gral (unten) *ûf der erden* und *fuor ûf über die sterne hôch* (V. 454,24 f.).

40 Mose Ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Übers. und Komm. von Adolf Weiß. Mit einer Einführung von Johann Maier. 3 Bde. Leipzig 1923. Unveränderter Nachdruck Hamburg 1972. 2. Auflage in einem Band. Hamburg 1995, Buch II, Kap. 4, S. 46. Vgl. zu Moses Maimonides auch den Sammelband von Tamer (Anm. 14) und die Einleitung in der Übersetzung: Moses Maimonides: Wegweiser für die Verwirrten. Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage. Arabisch/Hebräisch – Deutsch. Übers. von Wolfgang von Abel [u. a.]. Eingeleitet von Frederek Musall und Yossef Schwartz. Freiburg i. Br. [u. a.] 2009 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. 19), S. 9–45. Zur christlichen Rezeption Wolfgang Kluxen: Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung. In: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Hrsg. von Paul Wilpert unter Mitarbeit von Willehad Paul Eckert. Berlin 1966 (Miscellanea Mediaevalia. 4), S. 146–166; Görges K. Hasselhoff, Otfried Fraisse (Hrsg.): Moses Maimonides (1138–1204). His Religious, Scientific, and Philosophical *Wirkungsgeschichte* in Different Cultural Contexts. Würzburg 2004 (Ex Oriente Lux. Rezeptionen und Exegesen als Traditionskritik. 4); Görges K. Hasselhoff: Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild des Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Würzburg 2004.

41 Vgl. James A. Weisheipl: The Celestial Movers in Medieval Physics. In: The Thomist. A Speculative Quarterly Review 24 (1961), S. 286–326, hier S. 303, mit Verweis auf Henry Corbin: Avicenne et le récit visionnaire. Paris 1954; engl. Übers. von Willard R. Trask: Avicenna and the Visionary Recital. New York 1960 (Bollingen Series. 66), S. 46–122. – Maimonides selbst spricht davon, dass die „gestaltende Kraft“ ein Engel sei, und dass das jüdisch-arabische Wort *mal'akh* („Engel“) „die Vernunftwesen, die Sphären und die Elemente“ umfasse (Führer der Unschlüssigen, Anm. 40, Buch II, Kap. 6, S. 59, und Buch VII, S. 63).

42 Vgl. oben, S. 164–166 mit Anm. 35.

An einer späteren Stelle wird der Ausdruck *schar* kurz hintereinander in zwei Verspaaren gebraucht. Im ersten ist davon die Rede, dass die Begleiter des gestürzten Engels Lucifer ‚aus Missgunst‘ die Farbe der Hölle angenommen hätten: *diu liehte himelische schar / wart durch nît nâch helle var* (V. 463,13f.). Im vorausgehenden Kontext werden mehrere Teufelsnamen angeführt, so auch *Astiroth* (also: *Asarte*, *Ishtar*) und *Bêlet*, die in der mittelalterlichen Tradition beide mit *Venus* in Zusammenhang gebracht werden.⁴³ Der Name *Beled* begegnet in den astronomischen Tafeln der Oxforder Handschrift sogar als Überschrift für den Planeten *Venus* (Bl. 122^v). In dem folgenden Verspaar des *Parzival* heißt es, dass Lucifer zusammen mit der erwähnten *schar* zur Hölle gefahren sei, noch *bevor* Adam erschaffen wurde: *ein mensche nâch im wart* (V. 463,15f.). Die Abfolge der Ereignisse ist also doch eine andere als im Koran, wo sich die Engel samt *Iblis* *nach* Adams Erschaffung vor diesem niederwerfen sollen.

Zugleich gilt es zu beachten, dass die in den Versen 463,13 und 16 erwähnten *schar*e als Begleiter Lucifers nicht mit der *schar* von Vers 454,24 gleichzusetzen sind. Erst an einer späteren Stelle scheint diese letztere nochmals aufgegriffen und damit erläutert zu werden, wenn *Trevrizent* sagt, dass diejenigen, die beim Konflikt zwischen Lucifer und der göttlichen Trinität unparteiisch blieben (*newederhalp gestuonden*), hinab zur Erde zum *Gralstein* ziehen mussten: sie *muosen ûf die erden / zuo dem selben steine* (V. 471,15–21, Zitate: V. 15 u. 20f.). Die Bewegung hinab ‚auf Erden‘ wird nunmehr nicht wie in Vers 454,24 von der nicht näher bestimmten *schar* vollzogen, sondern von Engeln: *swaz der selben engel was / die edelen unt die werden* (V. 471,18f.).

Der Vergleich der Aussagen in den Abschnitten 454 und 463 zeigt, dass der Begriff *schar* offenbar auf unterschiedliche Objektgruppen zielt: ‚gefallene Engel‘ einerseits (in 463) und die ersten *Gralhüter* andererseits (in 454); erst in Abschnitt 471 werden auch letztere als *engel* bezeichnet. Solche dem Publikum anheimgegebenen Bezugsetzungen erfordern Erkenntnisleistungen der Differenz (wie beim Begriff *schar*) und der Analogie (wie bei der Korrelation von *schar* und *engel*), die ihrerseits Deutungen implizieren. Der Blick auf die islamische Tradition ermöglicht zudem eine Bezugnahme auf die Vorstellung der Engel als Beweger der Sphären, darunter jener der Planeten. Letztere sind im *Parzival* ihrerseits der ersten Erwähnung der *schar* (in V. 454,24) im Schriftzeugnis des *Flegetanis* benachbart, wenn zuvor im Zusammenhang mit *Flegetanis* und seiner Vision von den Bewegungen der Gestirne (*iesliches sternen hinganc / unt sîner künfte widerwanc*; V. 454,11f.), den Planetenbewegungen (*der sternen umbereise vart*; V. 454,15) und dem in den Sternen zu lesenden *Gralnamen* (*des namen las er sunder twâl / inme gestirne*; V. 454,22f.) die Rede ist. Die intratextuellen Bezugsetzungen werden auf diese Weise durch intertextuelle

⁴³ Vgl. den Kommentar in der Ausgabe von Nellmann (Anm. 11), S. 674, mit Verweis auf *Parzival* von Wolfram von Eschenbach. Neu bearb. von Wilhelm Hertz. 5. Aufl. Stuttgart/Berlin 1911, S. 521f.

Bezugsetzungen ergänzt, die doch beide auf der Ebene des interpretierenden Lesers erfolgen. Beide Korrelationsverfahren übersteigen dabei mit ihrem virtuellen Charakter konventionelle Formen einer linearen Lektüre bzw. einer positivistischen Quellenreferenz. Die Problematik verschärft sich, wenn man sich auf interreligiöse Bezugsetzungen einlässt, wie dies oben vorgeschlagen wurde, da man hierbei nicht mit einem traditionellen Quellenbegriff arbeiten kann. Wie eine solche Bezugsetzung methodisch anzugehen und allenfalls auch literarhistorisch abzusichern wäre, soll im folgenden Abschnitt gezeigt werden.

IV

Es gilt nunmehr, den erwähnten Widerruf Trevrizents im 16. Buch des *Parzival* in den Blick zu nehmen, in dem die in Abschnitt 471 erwähnten ‚neutralen Engel‘ offenbar wiederkehren. Der bis in die jüngste Forschung viel diskutierte Passus findet sich in Dreißiger 798.⁴⁴ Im Rahmen dieses Beitrags können die Probleme, die der Widerruf Trevrizents aufwirft, nur in aller Kürze dargestellt werden – dies im Kontext der eingangs gestellten Frage nach einer religiösen Ambiguitätstoleranz in Wolframs *Parzival*. In Vers 798,6f. bekennt Trevrizent: *ich louc durch ableitens list / vome grâl, wiez umb in stüende*. Dabei bleibt offen, ob sich das Syntagma *vome grâl* auf das ‚Lügen‘ (über den Gral) oder das *ableiten* (d. h. ‚Ablenken‘ bzw. ‚Wegführen‘ vom Gral) bezieht.⁴⁵ Im Folgevers (V. 798,8) bezeichnet Trevrizent die Lüge ausdrücklich als Sünde und bittet Parzival um Vergebung. Es herrscht in der Forschung weitgehend Konsens darüber, dass sich der Widerruf nicht darauf beziehen kann, dass Trevrizent nunmehr behauptet, Parzival habe Gott den Gral abgetrotzt, wie man die Verse 798,3–5 verstehen könnte: *sît ir ab got erzürnet hât, / daz sîn endelôsiu Trinitât / iwers willen werhaft worden ist*. – Das hierbei erwähnte ‚Ab-Erzürnen‘ muss sich jedoch keineswegs darauf beziehen, dass Parzival seit dem Gespräch mit Trevrizent im 9. Buch nunmehr, im 16. Buch, den Gral (durch das Stellen der Mitleidsfrage) erlangt hat. Vielmehr kann die Aussage Parzivals Gotteshass betreffen, seine Aufkündigung des

⁴⁴ Für die umfängliche Diskussion sei auf die wichtigsten Arbeiten verwiesen: Peter Wapnewski: *Wolframs Parzival*. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1955 (Germanische Bibliothek. 3. Reihe: Untersuchungen und Einzeldarstellungen), S. 151–173; Arthur Groos: Trevrizent's ‚Retraction‘. Interpolation or Narrative Strategy? In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 55 (1981), S. 44–63; überarbeitete Fassung: *Inconclusive Speech Acts*. Trevrizent's ‚Retraction‘. In: ders.: *Romancing the Grail. Genre, Science, and Quest in Wolfram's Parzival*. Ithaca, NY 1995, S. 220–241; Schiroke (Anm. 30); Cornelia Herberichs: Erzählen von den Engeln in Wolframs *Parzival*. Eine poetologische Lektüre von Trevrizents Lüge. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134 (2012), S. 39–72; zuletzt Däumer (Anm. 30); dazu den Kommentar in der Ausgabe von Nellmann (Anm. 11), S. 776.

⁴⁵ Vgl. Wapnewski (Anm. 44), S. 155f.; Groos (Anm. 44), S. 228.

Dienstes an Gott (nach der Verfluchung durch Cundrie im 6. Buch), eine Aufkündigung, die nach der Einkehr bei Trevrizent (im 9. Buch) ausdrücklich beigelegt ist (so gemäß V. 741,26f., über Parzival: *der getoufte wol getrûwet gote / sît er von Trevrizende schiet*). Setzt man voraus, dass sich die Verse 798,3–5 nicht auf die Erlangung des Grals beziehen, stellen sie keinen Widerspruch zu den Aussagen Trevrizents im 9. Buch dar, wie etwa jener, in der Trevrizent zu Parzival im Hinblick auf Gott sagt: *Im megt im ab erzürnen niht* (V. 463,1; ähnlich V. 468,12–14).⁴⁶

Anders verhält es sich mit der auf das Lügengeständnis folgenden Aussage der Verse 798,11–22: Sie betreffen die *vertriben geiste*, verstoßene Geister, die mit Gottes *volleiste*, seiner Urheberschaft, seinem Beistand (V. 11f.), ja mit Gottes *hulde*, seiner Gnade (V. 15), einst beim Gral gewesen sein sollen. Im Gegensatz zu seiner früheren Behauptung, dass diese Geister der göttlichen Gnade teilhaftig seien (*die ich iu ze hulden nante hie*; V. 18), betont Trevrizent nun, dass Gott seine *stæte* beweise (V. 16) und auf ewig gegen diese Geister kämpfe (V. 17). Diese Geistwesen seien in alle Ewigkeit verloren, weil sie sich diese Verdammnis selbst erwählt hätten: *êweclich sint si verlorn: / die vlust si selbe hânt erkorn* (V. 21f.).

Es liegt nahe, diese Verse auf die oben erwähnte Aussage Trevrizents über die ‚neutralen Engel‘ zu beziehen: jene Engel, die *newederhalb gestuonden*, also keine Partei bezogen, als Lucifer und die göttliche Trinität ihre Auseinandersetzung begannen (V. 471,15–24). Trevrizent lässt hierbei offen, ob Gott diesen Engeln verzieh oder sie verdamnte: *op got ûf si verkôs / ode ob ers fürbaz verlôs* (V. 471,23f.). Nach diesen Engeln aber hüteten den Gralstein jene, die Gott dazu bestimmt hat: *die got derzuo benande* (V. 27; also die Gralfamilie und die Tempelisen). Und Trevrizent beschließt die Rede ausdrücklich mit dem Hinweis an seinen Neffen Parzival: *hêr, sus stêt ez umben grâl* (V. 29). Dieses Syntagma greift Trevrizent in seinem Lügengeständnis nahezu wörtlich auf: *ich louc [. . .] / vome grâl, wiez umb in stüende* (V. 798,6f.).⁴⁷

An diesem Punkt wird es möglich, Trevrizents ‚Widerruf‘ (in Abschnitt 798) mit seiner vorausgehenden Aussage über die ‚neutralen Engel‘ (in Abschnitt 471) und rückwärts weiter mit Lucifers Höllensturz (in Abschnitt 463) und mit dem von Flegetanis hinterlassenen Schriftzeugnis (in Abschnitt 454) zu korrelieren. In der Verbindung dieser Abschnitte lassen sich folgende Beobachtungen anstellen: Es hat den Anschein, als würden die ‚neutralen Engel‘ in ihrer Charakterisierung als *vertriben geiste* (V. 798,11) nachträglich mit Lucifers Gefährten, seinen *nôtgestallen*, überblendet, ja identifiziert (V. 463,5): mit jener *schar*, die zusammen mit Lucifer die *hellevart* antrat, ehe Adam erschaffen wurde (V. 463,15f.). Auffällig ist die dabei wirksame Tiefenbewegung, die auch jener ‚Schar‘ eigen ist, die sich des Grals annahm, ehe ihn ‚getaufte Menschen‘ (*getouftiu frucht*; V. 454,27) hüteten: *ein schar in*

46 Vgl. Schirok (Anm. 30), S. 52–56; Herberichs (Anm. 44), S. 62f.

47 Vgl. den Kommentar in der Ausgabe von Nellmann (Anm. 11), S. 776.

ûf der erden liez (V. 454,24). Auch diese (wohl engelhaften) Wesen bewegten sich ‚auf die Erde‘ zu, also zu jenem Element, aus dem gemäß den monotheistischen Schöpfungsmythen Adam erschaffen worden ist, wie dies Trevrizent später berichtet (*got worhte ûz der erden / Adâmen den werden*; V. 463,17f.). In diesem Zusammenhang ist die Tatsache bemerkenswert, dass die Koran-Tradition (gemäß Sure 2,30) Vorstellungen zulässt, denen zufolge „Adam und seine Nachfolger [. . .] die Engel als Bewohner der Erde ablösen“.⁴⁸ Gemäß Vers 454,25 wird die (wohl engelhafte) *schar* auch über die Sterne hin erhoben: *diu fuor ûf über die sterne hôch*. In Vers 454,26 folgt der durch die Konjunktion *op* eingeleitete Satz, der wie schon erwähnt syntaktisch und semantisch schwer zu deuten ist: *op die ir unschult wider zôch*. Die erwähnte *unschult* könnte sich sowohl auf die zuvor angeführte *schar* als auch auf die nachfolgend genannten ‚getauften‘, also christlichen, Gralhüter beziehen. Offen bleibt auch, wie das Verbalsyntagma *wider zôch* zu lesen ist: als eine Aufwärtsbewegung oder als eine Abwärtsbewegung? Insgesamt erscheint die Deutung des Syntagmas *op die ir unschult wider zôch* (V. 454,26) als Fragesatz plausibel: ob sie (die ‚neutralen Engel‘) ihre Unschuld wieder (hinauf- bzw. hinab-)zog? Die Frage könnte sich dabei auch auf die nachfolgend genannten Gralhüter beziehen, die dann in eine ähnlich neutrale, ja mehrdeutig-zwielichtige Rolle rücken würden wie die den ‚gefallenen Engel‘ doch nicht unähnlichen ‚neutralen Engel‘. Parzival als repräsentativer Angehöriger der Gralsippe und späterer Herrscher über den Gral ist ja ebenfalls der Prototyp eines ‚gemischten‘ Menschentyps (vgl. die Prologverse 1,1–14), dessen *unschult* während der gesamten Romanhandlung ‚in Frage‘ steht. Aufschlussreich ist hierbei, dass in der islamischen Tradition „Adams Nachkommenschaft [. . .] in die Diener Allahs und in diejenigen des Iblis aufgespalten [wird]. Adam kann nun folgerichtig als Beispiel beider Gruppen vorkommen“.⁴⁹ Dieselbe Unentschiedenheit – oder, um es mit dem Prolog zu sagen: derselbe *zwîvel* (V. 1,1) – wird von Trevrizent explizit für die ‚neutralen Engel‘ reklamiert, wenn er, nun definitiv in der syntaktischen Form einer *op*-Frage, einräumt: *ich enweiz op got ûf si verkôs, / ode ob ers fürbaz verlôs* (V. 471,23f.). Darauf scheint Trevrizent mit seinem Widerruf zu reagieren: *êweclîch sint si verlor: / die vlust si selbe hânt erkorn* (V. 798,21f.). Mit Parzivals Berufung zum Gralkönig ist offensichtlich auch der in der Dichtung sonst so produktive *zwîvel* an sein Ende gelangt und bewirkt die irritierende Rücknahme von Ambiguität, was die Rolle der ‚neutralen Engel‘ angeht (auch wenn damit die Ambiguität der Figur des Trevrizent erkaufte ist, vgl. unten): Die ‚neutralen Engel‘ sind nun

⁴⁸ Vgl. Hultgård (Anm. 37), S. 430: „Eine bekannte Stelle [im Koran, M. St.] erwähnt, dass Gott Adam bei seiner Erschaffung als *ḥalīfa* auf der Erde eingesetzt habe (2,30). Meistens übersetzt man hier ‚Stellvertreter‘, doch wie das näher auszulegen ist, bleibt unklar. Man kann jedoch weiterkommen mit der Bedeutung ‚Nachfolger‘. Paret (16) [d. h.: Rudi Paret: Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart 1971, S. 16, M. St.] vermutet, dass diesem Vers die Vorstellung zugrundeliegt, Adam und seine Nachkommen sollen die Engel als Bewohner der Erde ablösen“.

⁴⁹ Hultgård (Anm. 37), S. 430.

endgültig zu ‚gefallenen Engeln‘ geworden, teilen die *vlust* der zur *hellevart* verurteilten *schar* Lucifers (nach V. 463,15f.).

Blicken wir von hier aus nochmals auf die in der astronomischen Handschrift aus Oxford eingetragenen Verse und deren Verankerung in der islamischen Koran-Tradition: ‚Alle Planeten erhoben sich, als Adam erschaffen wurde, außer dem (satanischen Typus des) Merkur (*otarid*)‘. Es scheint nicht ausgeschlossen, dass im Bild der (neutralen) Engel, die *newederhalp gestuonden*, islamische Wissensbestände mitspielen. Wie die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel betont, steht die im Koran und dessen Auslegung begegnende Satansgestalt des Iblis „immer in gewisser Beziehung zu Gott; (sie) ist keine absolute widergöttliche Macht“.⁵⁰ Für das Konzept der „neutralen Engel als Gralhüter“ könnte eine solche Auffassung wirksam gewesen sein; auffällig ist jedenfalls, dass „Vorlagen für diese erstaunliche Konstruktion [. . .] bisher nicht gefunden“ sind⁵¹ – zumindest nicht im christlichen Bereich, möchte man ergänzen. In den Bericht des Flegetanis zu der nicht näher bestimmten *schar* (in V. 454,24–26) und in Trevrizents Aussagen über die Engel, die *newederhalp gestuonden* (in V. 471,15–21), könnten Anteile außerchristlichen Gedankenguts eingeflossen sein, die dann in dem Widerruf des Dreißigers 798 gemäß einem orthodoxen Verständnis korrigiert wurden: *êweclîch sint si verlor*n (V. 798,21). Auffällig ist, mit welchen Irritationen die handschriftliche Überlieferung auf diese Berichtigung reagiert hat: Die Lauberhandschriften m n o (aus dem mittleren 15. Jh.) schreiben die Rede – inhaltlich sicherlich unzutreffend – Parzivals Halbbruder, dem zu diesem Zeitpunkt noch ungetauften Heiden Feirefiz zu. Eliminiert ist der Abschnitt in den beiden Handschriften V' (aus dem mittleren 14. Jh.; es fehlen die Verse 797,13–798,30) und L (aus dem mittleren 15. Jh.; es fehlen die Verse 798,1–30).⁵²

Hinzuweisen ist schließlich auf die Tatsache, dass es für den Typus des zerknirschten Weisen, wie ihn Trevrizent in seinem Widerruf repräsentiert, durchaus Modelle gibt. Diese finden sich wiederum in der alt-andalusischen Mischkultur. Dort begegnet, wie Ross Brann in seiner bereits erwähnten Untersuchung zur kulturellen Ambiguität in Andalusien gezeigt hat, der Topos des zerknirschten Dichters („Compunctious Poet“).⁵³ Zahlreiche Intellektuelle jüdischer Herkunft ließen sich

⁵⁰ Schimmel (Anm. 26), S. 80, und weiter: „d. h., die alte hebräische, aus dem Hiobbuch vertraute Auffassung ist im Islam beibehalten worden“.

⁵¹ So der Kommentar in der Ausgabe von Nellmann (Anm. 11), S. 683.

⁵² Vgl. dazu die Digitaledition des Abschnitts 798 auf der Website des Berner Parzival-Projekts [<http://www.parzival.unibe.ch/editionen.html>], Eintexteditionen: 793,17–799,12]; zu den im Folgenden erwähnten Handschriften vgl. das Handschriftenverzeichnis [<http://www.parzival.unibe.ch/hsverz.html>, Zugriff jeweils: 15.01.2020]. – Die Versausfälle in den Handschriften L und V' korrespondieren im Hinblick auf die Überlieferung mit der heute allerdings kaum mehr geteilten Ansicht Wapnewskis (Anm. 44), S. 169–173, dass es sich bei Abschnitt 798 um einen späteren Einschub handeln könnte.

⁵³ So der Obertitel bei Brann (Anm. 16).

auf die Angebote der arabischen Kultur, ihrer Wissenschaft, Poesie und der darin mittransportierten religiösen Vorstellungen ein und vollzogen schließlich doch eine reumütige Umkehr in die Grenzen der eigenen Konfession. Die Gestaltung von Trevrizents Widerruf im 16. Buch des *Parzival* ist von solchen Modellen nicht allzu weit entfernt. Das Eingeständnis der Lüge, wie es in Vers 798,6 begegnet, wäre dann Ausdruck einer im weiteren Kontext dieser Mischkultur fassbaren Ambiguitätstoleranz – dieses Deutungsangebot soll hier jüngeren Interpretationen von Trevrizents Widerruf zur Seite gestellt werden. Ambiguitätstoleranz wäre dann eine Alternative zu Lesarten, wie sie Arthur Groos mit der Auffassung einer in Wolframs Dichtung prinzipiell begegnenden Vielstimmigkeit („variety of voices, pluralistic discourse“),⁵⁴ Bernd Schirok mit dem Ansatz einer Notlüge (*falsiloquium*),⁵⁵ Cornelia Herberichs mit einem poetologischen Verständnis (verhüllte, übertragene Rede; *ableitens list* als poetologisch verwandt mit dem ‚*umbeleiten*‘ des Bogengleichnisses)⁵⁶ oder Matthias Däumer mit der These einer im Widerruf erfolgenden neuerlichen Lüge⁵⁷ vorgeschlagen haben.

Das eingangs vorgestellte Konzept der Ambiguitätstoleranz ermöglicht es, interreligiöse Kontexte für die Deutung der schwierigen Aussagen im 9. und 16. Buch des *Parzival* zuzulassen. Die Berücksichtigung von Bezugstexten aus der islamischen und jüdischen Kultur beansprucht dabei, um es nochmals zu sagen, nicht den Status von Quellennachweisen. Der Blick auf einen erweiterten Bezugshorizont soll vielmehr dazu dienen, schwer deutbare Abschnitte des Textes in einer veränderten Perspektive zu erfassen, dies mit dem hermeneutischen Eingeständnis, dass es vorab der Standpunkt des Betrachters ist, der einen solchen Blickwinkel bestimmt. Vielleicht können auf diese Weise auch die ängstlichen Textabschnitte des *Parzival* neu zum Sprechen gebracht werden.

⁵⁴ Vgl. Groos (Anm. 44), S. 224.

⁵⁵ Vgl. Schirok (Anm. 30), S. 66 (nach P. W. Tax).

⁵⁶ Vgl. Herberichs (Anm. 44), S. 54f., 60, 65. – Im Hinblick auf das Bogengleichnis, das besser als ‚Sehnengleichnis‘ bezeichnet würde (*ich sage die senewen âne bogen. / diu senewe ist ein bîspel. / [. . .] 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 / sô si den schuz muoz menen*; V. 241,8f., 15–20), ist darauf hinzuweisen, dass die Sehne in der arabischen Wissenschaft als Sinnbild (vgl. bei Wolfram: *bîspel*) dessen gilt, was in der lateinischen Tradition als Sinus-Funktion bezeichnet wird. In den arabischen Fachtexten wurde der Sanskrit-Begriff *ĵyâ* („Bogensehne“) in arabischer Schrift wiedergegeben, was mit dem Wort *ġayb* („Busen“) verwechselt und über die Übersetzer von Toledo als *sinus* in die lateinische Tradition übertragen wurde. Adelard von Bath kannte in seiner al-Ĥwârizmî-Übertragung diese (wohl von dem u. a. für den Koran verantwortlichen Übersetzer Robert von Chester stammende) Übersetzung noch nicht (bei Adelard: *elgeib*); vgl. Suter (Anm. 33), S. 17, 69; Cochrane (Anm. 33), S. 80; Bossong (Anm. 14), S. 81. – Der Koran (Anm. 37) andererseits beinhaltet eine Selbstpreisung über einen „arabischen Koran, in dem keine Krümme ist“ (Sure 39 über „Die Scharen“, 28, S. 445; vgl. auch Sure 20,108, S. 306), was sich mit der prekären *krümbe* bei Wolfram (als Gegenpol zur *slehte* der *senewe*) vergleichen ließe.

⁵⁷ Vgl. Däumer (Anm. 30), S. 230.

Gleichwohl stellt sich abschließend die Frage, wie eine solche Vermittlung von jüdisch-arabischem Wissen historisch vor sich gegangen sein könnte: Hinzuweisen ist dabei auf die Transferleistung jüdischer Gelehrter im deutschen Sprachraum. Im 12. Jahrhundert gab es eine kulturell aktive Schicht von Talmudkommentatoren, die mit Regionen in Nordostfrankreich, u. a. mit der Stadt Troyes (die der französische *Perceval*-Dichter Chrétien im Namen führt), in „dynamischen Wechselbeziehungen“ standen.⁵⁸ Aus dieser Gemeinschaft entwickelte sich regelrecht eine Schule sogenannter ‚Tossafisten‘ (‚Verfasser von Zusätzen‘ zum Talmud), deren Anhänger im rheinischen Raum (Speyer, Mainz) bis hin nach Mittel- und Südostdeutschland (Würzburg, Regensburg) sowie nach Böhmen aktiv waren. Es ist nicht auszuschließen, dass auf solchen Bahnen Wissensbestände einer jüdisch-arabischen Mischkultur auf eine wenn auch sehr vage Weise in den Text von Wolframs *Parzival* gelangt sein könnten.⁵⁹ Ein Indiz dafür, dass der *Parzival*-Dichter die arabische Kultur gleichsam durch einen jüdischen Filter wahrgenommen hat, bietet etwa der für den Kalifen von Bagdad gewählte Titel *bâruc* (V. 13,21 u. ö.), bei dem es sich um eine hebräische Bezeichnung für den ‚Gesegneten‘ handelt.⁶⁰

Doch sei abschließend kurz ein Blick auf die *Parzival*-Überlieferung geworfen. In ihr sind Kontakte mit der jüdischen Kultur im oberdeutschen Raum tatsächlich nachweisbar. Zu erinnern ist dabei daran, dass die Illustrationen des Münchener Cgm 19 (aus dem mittleren 13. Jh.) einer Malschule entstammen, in der auch drei umfangreiche Bände einer hebräischen Bibel angefertigt worden sind (Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ms. B 30–32 inf.).⁶¹ Zwischen den Tafelszenen und der Figurenzeichnung des Cgm 19 (besonders Bl. 49^v u. 50^v) einerseits und Bilddarstellungen der hebräischen Bibel (wie Adam und Eva in B 30 inf., fol. 1^v; dem ‚messianischen Gastmahl‘ in B 32 inf., fol. 135^v) finden sich zahlreiche stilistische Übereinstimmungen.⁶² Zu erinnern ist aber auch daran, dass an dem in den 1330er Jahren in Straßburg entstandenen Sammelwerk des *Rappoltsteiner Parzival*, wo in den Wolframschen Text umfängliche Passagen altfranzösischer *Conte du Gral*-Fortsetzungen eingelagert sind, ein jüdischer Übersetzer namens

⁵⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden Michael Toch: *Die Juden im mittelalterlichen Reich*. 3. Aufl. München 2013 (Enzyklopädie deutscher Geschichte. 44), S. 27f.

⁵⁹ Vgl. auch Berman (Anm. 23), S. 50.

⁶⁰ Vgl. Kunitzsch (Anm. 18), S. 12f. u. ö.

⁶¹ Vgl. Elisabeth Klemm: *Die illuminierten Handschriften des 13. Jahrhunderts deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek. Text und Tafelband*. Wiesbaden 1998 (Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München. 4). Textband, Kat.-Nr. 201, S. 11f. u. 218f.; Michael Stolz: *Die Münchener Wolfram-Handschrift Cgm 19. Profile einer volkssprachigen Autorhandschrift des 13. Jahrhunderts*. In: ders.: *Parzival im Manuskript. Profile der Parzival-Überlieferung am Beispiel von fünf Handschriften des 13. bis 15. Jahrhunderts*. Mit einem Beitrag von Richard F. Fasching. Basel 2020, S. 77–143, hier S. 120–126 (mit weiterer Literatur).

⁶² Vgl. zu Einzelheiten Stolz (Anm. 61), S. 123f.

Samson Pine beteiligt war.⁶³ Es wäre zu fragen, ob vergleichbare interreligiöse Kontakte nicht auch beim Entstehungsprozess von Wolframs *Parzival* eine Rolle gespielt haben könnten. Hier eröffnet sich ein Feld für weiterführende Forschungen. Eine postsäkulare Perspektive, die sich auf Potentiale einer ‚Vielfalt des Religiösen‘ in Wolframs Gralkonzeption einlässt, dürfte ihnen dienlich sein.

63 Vgl. Richard F. Fasching: Original und Kopie des *Rappoltsteiner Parzival*. Handschriftliche Überlieferung und Textgenese im 14. Jahrhundert. In: Stolz (Anm. 61), S. 145–271, hier S. 176 f. (mit weiterer Literatur).