

der Mensch als *ζῷον πολιτικόν* betrachtet, das Spannungsverhältnis von „Ich“ und „Wir“ nach den verschiedensten Seiten gesichtet. Eine Fülle von soziologischen, wertphilosophischen, geschichtstheoretischen Untersuchungen. Aktuelle, weittragende Diskussionen reihen sich die eine an die andere: Bindungsfaktoren und Bindungsformen des Geistes, Die relative Unsterblichkeit des objektiven Geistes, Die Differenzierung der Lebensformen, Gegensätzlichkeiten des historischen Lebens, Die Kompensierung der geistigen Besonderungen in der Einheit des historischen Lebens, Die Achsen der geschichtlichen Bewegung.

Ein kurzer wörtlicher Auszug möge Inhalt und Methode des Werkes veranschaulichen:

„Vorläufiger Ausblick auf das Wesen der Dialektik des menschlichen Geistes“ (II. Buch, 12. Kap., S. 377 ff.). „In der Analyse des Selbst hat sich uns ergeben, wie das Selbst als Prinzip und wie die einzelnen Vermögen des Selbst sich gegenseitig zyklisch fundieren und durchdringen. Die Folge davon ist, daß unser Selbst sich fortwährend mit seinem ganzen Schwerpunkt einseitig nach einer bestimmten Aktionsrichtung hin verlagern muß. ... Es zerfällt die Kontinuität der Wirklichkeit jeweils nach der Intensionsverschiedenheit seiner Gesichtspunkte, und so ‚schafft‘ es sich gleichsam künstlich herausgestellte Formalobjekte. ... Die ontologische Gestaltidentität der Natur ist nämlich, da sie mitten im Fluß des Werdens steht, so ohne weiteres nicht erkennbar. Sie wird erst dadurch für den menschlichen Geist sichtbar, daß er sich, freilich immer auf der Grundlage der Wirklichkeit, ein künstliches Zwischenreich von Gestalten mit logischer Identität schafft. ...“

Was ist nun die Folge von alledem? Schlägt etwa die Wirklichkeit um? Oder schlagen unsere Begriffe um? Keines von beiden ist richtig. ... Nur unser Denken über die Wirklichkeit schlägt also tatsächlich um. Und das besagt: Unser erkennendes Ich wechselt im Fortgang seiner Erkenntnisakte fortwährend die intentionale Richtung seiner geistigen BlickEinstellung,

und zwar ruckhaft, stoßweise in jener Abgebrochenheit, die dem diskursiven Bewegungsmodus seines Denkens entspricht. ... Das Ziel bleibt ewige Aufgabe, der die endliche Erfüllung prinzipiell versagt ist. ...

Und so erfolgt denn im gesamten Schaffen des menschlichen Geistes ... ein einseitiger Aktstoß auf den andern und ein einseitiger Gegenstoß auf den andern. Dieser diskursive Bewegungsmodus ist es aber auch, der dem ganzen Entwicklungsgang des menschlichen Geistes, im Einzelleben wie im Gemeinschaftsleben, den ganz charakteristischen Stil der starr-abrupten Gebrochenheit verleiht und die Menschheitsgeschichte aufs deutlichste von der kontinuierlichen Entwicklung der Natur unterscheidet.

Der absolute, göttliche Geist aber nimmt an dieser endlichen Dialektik menschlicher Geistesentwicklung nicht teil. Denn ähnlich wie die Natur ist Gott ewig im Gleichgewicht mit sich selbst. In der Natur ist freilich das Gleichgewicht nur hergestellt in der Form des kontinuierlichen Übergangs aller Diversität. Im Wesen des göttlichen Geistes jedoch besteht es in der für unsern endlichen Intellekt immer unbegreiflich bleibenden Form der absoluten personalen Identität, die nur ein anderer Ausdruck ist für die vollkommen unwandelbare Einfachheit, Einheit und Selbsttreue Gottes.“

Bernhard Janßen S. J.

Die Parzivalfrage in neuer Beleuchtung

Bis vor wenigen Jahren galt es als unbestreitbare Tatsache, daß die Parzivalfrage keltischen Ursprungs sei und mit dem wallisischen Dümmlingsmärchen in ursächlichem Zusammenhang stehe. Peredur, der Held dieser alten Volkserzählung, erschien in den Hauptzügen als der Vorläufer Parzivals: auch er wird von seiner durch den gewaltsamen Tod ihres Mannes in tiefes Leid versetzten Mutter in der Wildnis aufgezogen, verläßt von Neugierde und Latendrang getrieben

die Einsamkeit und zieht in die weite Welt, wo er den Tod des Vaters rächt. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vollzieht sich dann, anscheinend zuerst in Frankreich, die Verbindung des Däumlingsmärchens mit der Sage vom heiligen Gral. Der Ursprung dieser letzteren Legende ist bis heute in ein gewisses Dunkel gehüllt. Die erste nachweisliche Behandlung der Gralsage findet sich anscheinend bei dem nordfranzösischen Dichter Robert v. Boron in seiner Verslegende „Joseph von Arimathäa“, die ebenfalls aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammt. Sie erzählt die Schicksale dieses getreuen Freundes Christi, seine Sorge um die Aufbewahrung des heiligen Blutes in dem Abendmahlskelch (Gral), seine langjährige Gefangenschaft, die Befreiung durch Kaiser Vespasian, die Anfertigung der sog. zweiten Tafel, d. h. eines Nachbildes der Abendmahlstafel, die zur Scheidung von Gut und Böse diene, endlich die Auswanderung von Josephs Schwager Bron in ein fernes Land mit dem Ziele, das Christentum in der Kraft des heiligen Gral (Kelch? Gnade?) unter den Heidenvölkern auszubreiten. Von Parzival ist in dieser ersten Graldichtung noch nicht die Rede.

Doch schon bei Chrétien de Troyes, gegen Ende des 12. Jahrhunderts, finden wir Däumlingsmärchen und Gralsage miteinander verbunden, und dies in einer Weise, die an dem ausgesprochen christlichen Charakter der Dichtung keinen Zweifel aufkommen läßt. Wolfram von Eschenbach folgt in seinem „Parzival“ Chrétien zunächst fast mit der Treue eines Übersetzers, weicht dann aber merklich von ihm ab, wendet sich sogar mit einer gewissen Gereiztheit gegen seinen Vorgänger, indem er ihm Fälschung der ursprünglichen Sage vorwirft, und beruft sich auf einen provençalischen Epiker, den er Kyot nennt, als auf seinen weiteren Gewährsmann¹.

Die Berufung Wolframs auf Kyot wurde auffallenderweise bis um die Wende

des 19. Jahrhunderts von den meisten Forschern (Gietmann macht hierin eine Ausnahme) gar nicht ernst genommen, obwohl der deutsche Dichter sich in sehr bestimmter Form darüber äußert. Man sprach von einer „Fiktion“ Wolframs und feierte seine geniale Erfindungsgabe, die aus dem glatten, blutleeren höfischen Epos des Franzosen ein kraftvolles, gedankenschweres, selbständig geprägtes, tiefempfundenes poetisches Seelendrama voll psychologischer Feinheit und scharfer Beobachtungsgabe zu schaffen vermochte. Erst seit wenigen Jahren neigt die Mehrzahl der Forscher zu der Ansicht, daß Kyot wirklich gelebt habe und dem Eschenbacher die Vorlage für seine von Chrétien abweichende Fassung der Sage geliefert haben müsse. Auch in andern wichtigen Punkten wichen einige Gelehrte von der früheren Auffassung und Deutung der Parzival- und Gralsage ab, und es fehlte insbesondere nicht an Fachleuten, die eine starke Beeinflussung der abendländischen christlichen Epiker durch orientalische Vorbilder anzunehmen geneigt waren.

Zu ihnen gesellt sich nun der Würzburger Gelehrte Dr. Franz Rolf Schröder, der aber noch viel weiter geht, in seiner neuesten Schrift „Die Parzivalfrage“, eine kühne Hypothese von weittragender Bedeutung aufstellt und nicht nur das Parzivalproblem, sondern auch die ganze Gralsage von einer „in vieler Hinsicht völlig neuen Seite“ beleuchtet¹. Nach Schröder haben wir den Ursprung der beiden Sagen nicht in Süddeutschland oder Nordfrankreich, sondern im Orient, und zwar in den religiösen Vorstellungen und philosophischen Spekulationen des Iran zu suchen.

Schröder geht in seiner Darstellung von der Lehre der iranisch-gnostischen Sekte der Manichäer in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung aus: von ihrer eigenartigen Vorstellung vom Urmenschen, der hier als Teufel erscheint, aus dessen einzelnen Körperteilen (nach seiner Ermordung) die Welt

¹ Vgl. G. Gietmann S. J., Ein Gralbuch (Freiburg 1889) XXI–XXVIII; ders., Parzival. Faust, Job (Freiburg 1887) 29.

¹ Franz Rolf Schröder, Die Parzivalfrage (München 1928, C. S. Becksche Verlagsbuchhandlung). M 4.—

geschaffen und gebildet wird. Dieser kosmologische Mythos verwandelt sich später unter dem Einfluß des Hellenismus und des Christentums in einen soteriologischen: der Urmensch wird zum Erlöser.

Mit dem Falle oder der Besiegung des Urmenschen hatte nach gnostischer Auffassung die Schöpfung begonnen, „die aus der widernatürlichen Vermischung völlig gegensätzlicher Welten, der des göttlichen Lichts mit der dämonischen Finsternis, der Materie, hervorgegangen ist“. Aber nun sammeln sich die Lichtelemente wieder und finden ihren Weg in die oberen himmlischen Welten zurück. Licht und Finsternis werden von neuem geschieden, und mit dem Aufstieg des ersteren beginnt für die Welt die Erlösung. Ein Symbol für das Schicksal der menschlichen Seele! „So wird der Mythos zum Mysterium, zum mystischen Läuterungsprozeß der Seele des einzelnen“ (S. 6 f.).

Etwas später begegnet uns dann bei den Iraniern die Bezeichnung des „Vollkommenen Menschen“ für den Urmenschen. Dieser Begriff hat, wie Schröder meint, „ungeheure Bedeutung gewonnen“, er ist der Zentralbegriff der islamischen Gnosis geworden. „In ihm konvergiert die Urmenschengestalt der Gnosis mit den obersten Begriffen der neuplatonischen Metaphysik und Psychologie, dazu treten Spekulationen über das Wesen des Propheten, des Imman und des „Heiligen“. Der Satz ist einer wissenschaftlichen Untersuchung des bekannten Orientalisten H. H. Schaeder über „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen“ entnommen. Schröder, der selbst der orientalischen Sprachen unkundig ist (vgl. S. 1), beruft sich häufig auf diesen Fachmann. Er beschließt den ersten Teil seiner Schrift mit der Wiedergabe einer längeren Stelle aus einem persischen Lehrgedicht aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, worin der „Vollkommene Mensch“ als derjenige definiert wird, „der den doppelten Weg zurücklegt: zunächst abwärts in die Welt der Erscheinungsmannigfaltigkeit und Sünde bis in die tiefste Tiefe, dann aufwärts zum Licht und zur göttlichen Einheit“ (S. 11). In dieser Schilderung

der Schicksale des „Vollkommenen Menschen“ glaubt der Würzburger Professor den ganzen Gedankengang der Parzivalsage wiederzufinden; am Eingang des zweiten Teils lesen wir die zuversichtlichen Sätze: „Mitten in diese manichäische-gnostischen Strömungen stellt sich eine der größten Dichtungen des mittelalterlichen Abendlandes, der Parzival- und Grailroman des 12. Jahrhunderts. Das ist die These, die ich in diesem zweiten Abschnitt hoffe zwingend beweisen zu können“ (S. 14).

In seiner Beweisführung hält sich Schröder nicht an Chrétien, sondern ausschließlich an Wolframs Fassung der Parzivalsage, weil, wie er meint, nur in diesem letzteren Werk der orientalische Ursprung des Mythos deutlich erkennbar ist, während von Chrétien alle häretischen Spuren mit Rücksicht auf das kirchliche Lehramt möglichst getilgt wurden. — Durch eine kurze Inhaltsangabe von Wolframs Dichtung werden zunächst die Phasen in der Entwicklung des „Vollkommenen Menschen“, wie sie in dem erwähnten persischen Lehrgedicht skizziert sind, dem Leser gegenwärtig. Diese Gegenüberstellung ist gewiß nicht ohne Reiz, führt aber nicht weiter als bis zur Feststellung einiger mehr allgemeinen als besondern, mehr abstrakten als konkreten Ähnlichkeiten der beiden Geisteserzeugnisse, ganz davon abgesehen, daß jenes orientalische Lehrgedicht über 100 Jahre später abgefaßt wurde als Wolframs „Parzival“, so daß man also eher von einer abendländischen Einwirkung auf den mohammedanischen Dichter als von einer Beeinflussung Wolframs bzw. Rhots vonseiten der Orientalen sprechen könnte. Schröder beantwortet indes diesen Einwand natürlich damit, daß er in dem persisch-mittelalterlichen Gedicht nur ein spätes Erzeugnis jahrhundertalter gnostisch-manichäischer Traditionen und Gedankengänge sieht. Doch selbst er gibt zu, daß von einer zwingenden Beweiskraft dieses seines ersten Arguments nicht die Rede sein könne: „Erwiesen ist der Zusammenhang der Parzivaldichtung mit der manichäischen Gnosis noch nicht, aber die

grundsätzliche Möglichkeit wird schon jetzt nicht zu leugnen sein. Und wir stehen ja auch erst in den Anfängen unserer Beweisführung“ (S. 20).

Nun ja, die Möglichkeit einer Beeinflussung der christlich-mittelalterlichen Dichter durch die philosophisch-poetischen Spekulationen der Orientalen wird schließlich von niemanden bestritten. Die Tatsächlichkeit eines solchen Vorgangs aber hat in unserem konkreten Falle Schröder weder auf den ersten 20 noch auf den folgenden 60 Seiten seiner Schrift irgendwie „zwingend“ bewiesen. Dies im einzelnen zu zeigen, wäre nicht allzu schwer, doch kann hier mit Rücksicht auf den für diese Umschau zur Verfügung stehenden Raum nur noch auf einige Hauptpunkte in Schröders Beweisführung kurz eingegangen werden.

Parzival ist, wie der Verfasser nachzuweisen versucht, zunächst der in die Materie herabsinkende Urmensch und dann auch die Seele selbst — ganz wie in den gnostisch-manichäischen Lehrsystemen. Dieser von der Materie gefesselte Mensch bedarf des Erlösers. Im Manichäismus besorgt das Rettungswerk besonders „der Lebensgeist mit seinen fünf Söhnen“, in der Parzivalhandlung die Gralsbotin Kundrie, „das Licht von der Geiswelt her“. Mit dieser Vorstellung wird eine zweite verquickt: der Urmensch selbst ist der Erlöser. Auch diese Idee läßt sich in Wolframs Dichtung nachweisen, nämlich in Parzivals Verhältnis zu seiner späteren Gattin Kondwiramur, der Königin von Pelrapeire, die von einem abgewiesenen Freier (Elamide) in ihrer Stadt belagert, aber durch Parzival befreit wird und sich mit ihrem Retter vermählt. „Hier ist Parzival der Erlöser und zugleich der Freier, der die Seele (Kondwiramurs) aus der Not der Materie (Pelrapeire) errettet, in der sie von dem bösen Dämon (Elamide) gefangen gehalten wird“ (S. 24).

Das sind gewiß recht interessante Vergleiche und Gegenüberstellungen, aber des Verfassers wissenschaftliche These vermögen sie doch wohl nicht zu beweisen. Mit dem gleichen Recht könnte man viele andere mittelalterliche Erzählungen, in denen von

unkultivierten, urwüchsigen Jungen die Rede ist, vor allem aber Hunderte von galanten Rittergeschichten, worin die Befreiung einer von einem abgewiesenen Verehrer bedrängten edeln Dame das Hauptmotiv bildet, auf die gnostische Lehre vom Urmenschen und der Erlösung der Seele aus den Fesseln der Materie zurückführen.

Schon eher kann man dem gelehrten Verfasser beistimmen, wenn er mit Nachdruck die Meinung vertritt, Parzival- und Gralidee seien von Anfang miteinander verbunden gewesen, während die Artusepik mit dem Parzivalstoff nur lose zusammenhänge.

Den größten Wert legt Schröder auf die richtige etymologische Deutung des Wortes Gral, und er ist sich bewußt, daß er damit „das schwierigste und umstrittenste Problem“ der ganzen Parzivalfrage berührt. Die gewöhnliche Auslegung „Mischkrug“ oder „Schüssel“ (auch „Kelch“) lehnt er ab. Das Wort kommt nach seiner Überzeugung von gradalis = gradus = Stufe, eine Ableitung, die sich schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts bei dem nordfranzösischen Mönch Helinand — allerdings mit einer von Schröder verworfenen Begründung — findet. Diese Erklärung stützt seine Auffassung vom iranischen Ursprung des ganzen Gral- und Parzivalkomplexes; denn sie entspricht der gnostischen Vorstellung von dem stufenweisen Aufstieg der menschlichen Seele und damit auch dem Grundgedanken der Dichtung von der Himmelsreise des Helden. Eine Bestätigung seiner These sieht dann Schröder noch im Namen der Gralsburg „Munsalvaesche“ oder „Montsalvatsch“, Berg des Heils oder Läuterungsberg, einer Bezeichnung, die sich bei Wolfram, nicht aber bei Chrétien findet: „Weite Fernsichten öffnen sich uns, und wir erkennen in der Gralsburg, in dem ‚Berg des Heils‘ den Weltberg der Völker des Altertums wieder, den Sumeru der Inder, den Hara-berezaiti der Iranier und den Länderberg der Babylonier, dessen Gipfel den Himmel erreicht, und dessen Fundament im Urwasser gegründet ist“ (S. 45).

Das klingt sehr poetisch; doch diese Erklärung des Wortes Gral dürfte sich gegenüber dem fast ausnahmslos anderslautenden Zeugnis der mittelalterlichen und neuzeitlichen Ausleger wohl kaum halten lassen, und der Name „Berg des Heils“ beweist für den spezifisch iranischen Ursprung der Dichtung, wie Schröder selbst in den soeben zitierten Sätzen wenigstens indirekt zugibt, wirklich nicht viel.

Das Gleiche gilt von den längeren Ausführungen des Verfassers über die astrologisch-alchemistischen Vorstellungen und Momente in Wolframs Werk, die Schröder auf verwandte Ansichten und Gedankengänge der Manichäer zurückführen möchte. Daß auf diesem dunklen Gebiet der Orient das christlich-abendländische Schrifttum des Mittelalters zeitweilig stark beeinflusste, soll gewiß nicht geleugnet werden; aber für Schröders Auffassung im engeren Sinne ist damit wenig gewonnen. Was der Würzburger Gelehrte bei dieser Gelegenheit insbesondere über den hl. Augustinus bemerkt, von dem er meint, daß „sein Pessimismus, seine Lehre von der Erbsünde, sein durch die Lehre vom Gradualismus nur künstlich überbrückter Dualismus u. a. m.“ (S. 60) auf seine ehemalige Zugehörigkeit zur manichäischen Sekte zurückzuführen sei, darf nicht unwidersprochen bleiben; denn es ist falsch und wird auch in Schröders Broschüre nirgends bewiesen. In mancher Hinsicht ansehbar sind endlich die Bemerkungen des Verfassers über die südfranzösischen Sekten der Katharer und Albigenser, ebenso das über den Orden der Tempelritter Gesagte, und es besteht tatsächlich kein stichhaltiger Grund, Wolframs idealgerichtete große Dichtung (wie Schröder es ziemlich unverblümt tut) als das Werk eines halben oder ganzen Regers

hinzustellen, den lediglich die Angst vor kirchlichen Strafmaßnahmen davon abhielt, seine gnostisch-manichäischen Gedankengänge rückhaltlos zu offenbaren.

Wenn daher der Würzburger Gelehrte das Ergebnis seiner Untersuchung in die Worte faßt: „Nicht nur die Grundidee, die Leitgedanken der Parzivaldichtung haben sich als manichäisch erwiesen, sondern auch sämtliche Einzelzüge, die sich auf den Gral und die mit ihm zusammenhängenden Fragen beziehen, lassen sich aus dem Manichäismus erklären“ (S. 68), und wenn ihm dieses Ergebnis als „von größter Bedeutung und Tragweite“ erscheint, so muß doch gesagt werden, daß die Beweiskraft selbst der gewichtigsten seiner Argumente nicht über einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert hinausreicht, durch den die bisherige Auffassung der Parzival- und Graldichtung keineswegs ernstlich in Frage gestellt, geschweige denn völlig erschüttert wird. Auch ältere Forscher und Erklärer haben bereits von orientalischen Einflüssen und Quellen gesprochen.

Zustimmung dürfte der Verfasser dagegen mit seiner, nicht ganz neuen, Ansicht finden, daß der provençalische Dichter Kyot eine geschichtliche Persönlichkeit und nicht etwa eine bloße Fiktion Wolframs ist und daß er vielleicht (selbst Schröder behauptet nicht mehr) als der Schöpfer der ersten Parzivaldichtung gelten kann. Daraus ergibt sich dann allerdings — was auch die vorliegende Schrift mit Nachdruck feststellt —, daß Wolframs selbständiger Anteil an dem berühmten Epos merklich geringer war, als bisher angenommen wurde.

Alois Stockmann S. J.