

Interpretation des Eingangs zu Wolframs Parzival.

Der Vorwurf der Schwierigkeit und Dunkelheit, welcher gegen Wolfram von Eschenbach schon von seinen Zeitgenossen erhoben wurde und auch heute in den Literaturgeschichten erhoben wird, heftet sich besonders an diejenigen Stellen in seinem Parzival, wo der Dichter aus dem Rahmen der epischen Erzählung heraustritt und seinen eigenen Betrachtungen in bald größerer bald geringerer Ausdehnung Raum giebt. Solche Stellen, die den Erklärern besonders große Schwierigkeiten bereiten, sind der Eingang des ganzen Werkes, die Betrachtung zwischen dem zweiten und dritten Buche, der Anfang des 7. Buches und ähnliche. Zur Interpretation des Eingangs sind die meisten Beiträge geliefert worden. Den ersten derselben finden wir schon im jüngeren Titrel, einem Werke, das sich zwar fälschlich unter Wolframs Namen einführt, aber doch nur ungefähr 50 Jahre nach seinem Tode anzusetzen ist. Es leuchtet ein, daß die in jenem Werke gegebene Paraphrase der Verse 1,1—2,8 des Parzival, da sie aus derselben Zeit stammt, ganz besondere Beachtung verdient. Doch liegt die Sache so, daß dieser Paraphrase gegenüber Vorsicht und eine gewisse Begrenzung des Vertrauens geboten ist. Zwar für die sprachliche Grundlage der Interpretation wird man geneigt sein, dem jüngeren Titrel zu vertrauen, weil sein Dichter auf derselben Sprachstufe steht wie Wolfram und weil Bilder, Ansichten und sprichwörtliche Redensarten, welche Wolfram dem Sprachschätze seiner Zeit entlieh, auch jenem noch lebendig waren. In beiden Beziehungen stehen wir hinter einem Zeitgenossen zurück: wir haben einerseits die eigentümliche Sinnverschiebung zu berücksichtigen, welche viele Wörter unserer Sprache im Übergang zu dem Neuhochdeutschen durchgemacht haben, und müssen andererseits die Bedeutung von Bildern und Sprichwörtern, die damals jedem feststand, erst wieder festzustellen suchen. Gern also werden wir für die Worterklärung im einzelnen den jüngeren Titrel als Führer anerkennen, wo nicht gewichtige Gründe gegen ihn sprechen. Dagegen kann er für die Beurteilung des Gedankenzusammenhanges nicht eine gleiche Autorität beanspruchen; dazu ist jene Paraphrase zu sehr von fremdartigen Bestandteilen umgeben und durchsetzt, und wir dürfen uns in diesem Punkte zutrauen, durch eine nüchterne Kritik ein richtigeres Urteil zu gewinnen, als der Verfasser des jüngeren Titrel, der zwar *sine ira*, aber offenbar nicht *sine studio* interpretierte.

Nach dem jüngeren Titrel ist Bodmer der nächste, der in Betracht kommen könnte, da er in seinen Balladen den Eingang in das nhd. übertragen hat. Doch wird seine Arbeit durch Lachmanns Abhandlung „Über den Eingang des Parzivals“ ganz verdunkelt. Diese, in den Schriften der Berliner Akademie (1835) veröffentlicht, ist bekannt als ein Muster methodischer Interpretationskunst; auch ist sie für alle späteren Beiträge die Grundlage geblieben. Wenn sie doch in einzelnen Punkten überholt worden ist, so liegt das nur daran, daß, nachdem Lachmann die Aufmerksamkeit auf den Eingang und

seine vielen Schwierigkeiten gelenkt hatte, allmählich der kritische Apparat durch Sammlung von Parallelstellen bedeutend anwuchs und einen festeren Grund gewann. So knüpfen sich gewisse Fortschritte für die Erklärung des Eingangs an die Untersuchungen von Kläden, Rührmund, Haupt, Bartsch, Paul, Sievers, Bötticher, Martin. Aus der Arbeit von Baier (Germ. XXV p. 403) habe ich kaum etwas verwerten können. Er geht von der Hypothese aus, daß Wolfram in der Einleitung eine fortlaufende Polemik gegen den Tristan Gottfrieds von Strassburg führe, und sucht aus diesem Gesichtspunkte den Eingang des Parzival zu erklären, gewinnt aber nur ganz unzuverlässige Anhaltspunkte. Ich werde versuchen, voraussetzungslos und ohne solche Hypothesen, im Anschluß an die vorhandenen Erklärungen einen Weg zu finden. Auch stelle ich mir, wie die Sache nun einmal liegt, nicht von vornherein die Aufgabe, unbedingt eine Lösung für alle vorliegenden Schwierigkeiten ausfindig zu machen — durch dieses Bestreben sind, wie ich glaube, manche der bisherigen Erklärer von dem richtigen Wege abgelenkt worden — vielmehr dürfte auch in unserm Falle vom Standpunkte einer gesunden Kritik das Wissen, daß wir eine Stelle noch nicht verstehen, einem eiteln Scheinwissen vorgezogen werden. Hat doch Paul (Beitr. v. P. u. Br. II, p. 66) sogar der Befürchtung Ausdruck verliehen, daß es vielleicht niemals gelingen dürfte, die Rätsel, welche die kurzen, abgebrochenen Sätze des Eingangs darbieten, vollständig zu lösen. Wer den Stand der Sache für so verzweifelt hält, der ist nicht mehr weit von der Annahme entfernt, daß in der Einleitung zum Parzival überhaupt keine konsequente Gedankenentwicklung voranzusetzen und zu suchen sei. Andere dürften geneigt sein, dem geringschätzigen Urteil gewisser Litterarhistoriker über Wolfram beizustimmen, die das Gute, was die Dichtung enthält, aus der französischen Quelle herleiten und das Verdienst des deutschen Dichters auf das eines mehr oder weniger geschickten und einsichtigen Übersetzers beschränken. Von diesem Standpunkte aus könnte man ja auch die Schwierigkeiten des Eingangs zum Teil auf Mißverständnisse des französischen Textes zurückführen. Gegen jene Herabsetzung ist indessen das deutsche Gedicht genügend geschützt durch die zahlreichen Stellen, welche, da sie speciell deutsche Verhältnisse berühren, unmöglich in der französischen Quelle gestanden haben können. Zu den Stellen, wo wir es mit dem Dichter selbst, nicht mit dem Übersetzer zu thun haben, gehört nach meinem Gefühl auch der Eingang. Doch stellt der Ausblick auf die leider nicht vorhandene französische Quelle recht klar, wie sehr wir für unsere Untersuchung einer festen Grundlage entbehren. Es bleibt uns daher nur übrig, voraussetzungslos die Worte des Dichters selbst zu prüfen.

Der Eingang erstreckt sich von 1,1—4,26. Lachmann führte seine Untersuchung nur bis 3,24, indem er die beiden folgenden Abschnitte als inhaltlich leicht verständliche Übergangsglieder nicht mit einschloß. Nach ihm lassen die meisten Erklärer mit 3,24 ihre Arbeit endigen. Indessen, wenngleich die beiden Abschnitte 3,25—4,8 und 4,9—4,26 keineswegs schwierig und dunkel sind und wenngleich nach 3,24 unverkennbar ein Einschnitt ist, der die selbständigen Eingangsbetrachtungen von jenen Übergangsabschnitten trennt, dürften diese Übergangsglieder doch mit einigem Nutzen für das Verständnis des Ganzen mit in unsere Abhandlung gezogen werden. Wir teilen daher zunächst den eigentlichen Eingang, von 1,1—3,24, ab von den zwei Übergangsgliedern (3,25—4,8 und 4,9—4,26). Doch auch in dem Abschnitt von 1,1—3,24 mangeln durchaus nicht die äußeren Spuren einer strengen, wohlbedachten Gedankenführung. Solch einen Einschnitt findet man schon bei oberflächlichem Lesen nach 1,14, wo die Worte *diz vliegende bispel ist tumben liuten gar ze snel* offenbar die Gedankenreihe der Verse 1,1—1,14 abbrechen. Ferner ist ein deutlicher Abschnitt nach 2,22, wo der Dichter die vorhergehenden Ausführungen (wieder mit Anwendung des Pronomens *diser*) abbricht und zu den

speziell den Frauen gewidmeten Betrachtungen übergeht. Auch in dem Abschnitt 1,15—2,22 findet man schon bei der ersten Lektüre einige Spuren sorgfältiger Disposition. Eine solche Spur ist die gegensätzliche Beziehung zwischen den tumben liuten (1,16) und dem wisen man (2,5). Dies weist auf einen Abschnitt nach 2,4. Unsere Interpretation wird solche vom Dichter selbst aufgestellten Wegweiser beachten und die bezeichneten Stellen einstweilen als Ruhepunkte der Erörterung ins Auge fassen.

Den ersten Abschnitt 1,1—1,14 beginnt der Dichter folgendermaßen: „Ist der Zweifel Nachbar des Herzens, das muß der Seele sauer werden.“ Er nennt den Zweifel Nachbar des Herzens nach der im Parzival sehr gewöhnlichen Ausdrucksweise, auf die wir auch in dem Eingange noch mehrfach stoßen werden, wonach eine besonders stark hervortretende Gemüteseigenschaft, die dem Menschen fest anhaftet, ihn durch das Leben geleitet oder seine Stimmung für längere Zeit beherrscht, als Genosse, Gefelle, Begleiter oder Nachbar des Menschen oder des menschlichen Herzens bezeichnet wird.^{*)} Übrigens dürfte das Auffällige dieser Bezeichnung verschwinden, wenn wir den beiden Teilen des Kompositums nähergehör noch etwas von ihrer selbständigen Bedeutung, die im mhd. sicher noch gefühlt wurde, einräumen. Dann kommen wir auf Umschreibungen desselben Gedankens, die auch heute nicht ungewöhnlich sind, wie: „Der Zweifel wohnt nahe dem Herzen,“ oder „der Zweifel hat sich im Herzen eingenistet.“ Daß die Worte nicht eine schnell vorübergehende Anwendung von Zweifel, sondern eine längere Einwirkung desselben bezeichnen, hebt auch der jüngere Titarel richtig hervor. (cfr. Ausg. von Hahn, p. 3,22: — iht die lenge). Das Wort „herzen“ habe ich mit den Erklärern als Genetiv gefaßt, der jüngere Titarel nimmt es als Dativ (dem herten). Der Dativ würde allerdings zu der verbalen Natur des Substantivums nähergehör gut passen, doch ist die Entscheidung darüber, ob es Genetiv oder Dativ ist, für den Sinn ohne Bedeutung. — Das muoz in v. 2 bezeichnet, wie Lachmann hervorhebt, den natürlichen, wahrscheinlichen Erfolg, die natürliche Folge des Zweifels; es zeigt, daß die Worte herzen nähergehör nicht leichthin, sondern in ihrer ganzen Schwere verstanden werden müssen. — Sür ist eins von den Adjektiven, die wir im mhd. gewöhnlich durch ein weniger sinnliches Eigenschaftswort ersetzen, ebenso wie das sehr häufige süeze; an unserer Stelle entspricht ihm etwa „verderblich“. Es wird zur Bezeichnung des Unangenehmen und Widrigen in mannigfaltigen Beziehungen gebraucht; für die Qualen der Hölle ist es stehende Bezeichnung. Auch an unserer Stelle werden doch wohl die dem Zweifler in Aussicht stehenden Höllequalen in v. 2 angedeutet; daher erklärt sich auch die Beziehung auf die seile, die ja den leiblichen Tod überdauert. — „Geschmäht und geziert“, fährt der Dichter fort, oder „mit Schmach und zugleich mit Pierde bedeckt ist — dort, wo nur immer der unverzagte Mannesmut (Sinn des Mannes) sich parrieret, wie sich die Farbe der Elster parrieret“. Das tuot in v. 6 vertritt das Verbum parrieren, welches der Dichter aus v. 4 nicht wiederholen wollte. Die Farbe der Elster aber parrieret sich, weil die Elster schwarz und weiß ist. Das Wort parrieren ist in der Bedeutung „abstechend, unterschiedlich machen“ im Parzival an vielen Stellen belegt. Seiner Etymologie nach wird es vom mittellateinischen barra, Stange, abgeleitet; barra bezeichnet auch den Streifen in einem Luche, barrare mit Streifen versehen, d. h. abstechend machen; Lachmann vergleicht das altfrz. barré (barratus). Von der Farbe der Elster auf das menschliche Gemüt übertragen, bezeichnet das Verbum einen Zustand, bei welchem gegensätzliche Gefühle mit einander im Streit liegen. Wie einmal (cfr. 295,7) der Schnee sich mit dem Blute parrieret, weil drei Blutstropfen auf ihn gefallen sind, so parrieret sich an unserer Stelle der unverzagte mannes muot, nämlich mit dem Zweifel. Diese Er-

^{*)} Unter den Neueren hat z. B. Anastasius Grün in seinem Gedicht „Der treue Gefährte“ diese poetische Anschauung verwertet.

gänzung des elliptischen Ausdrucks ist, wie Paul (Beitr. v. P. u. Br. II, p. 67f.) klar gestellt hat, durch den Zusammenhang der Verse nahe gelegt und dem Sinne nach notwendig. Wenn Lachmann den Zweifel als Zageheit faßt und dann erklärt, die nicht weichende Tapferkeit parriere sich mit der Zageheit, dem feigen Zurückziehen, so hat Paul (l. c., p. 67) gegen diese Erklärung mit Recht eingeworfen, daß unverzagter Mannesmut und Zageheit doch nicht als in einer Seele neben einander vorhanden gedacht werden können. Offenbar deutet der Dichter auf den Zustand eines Menschen, in dem der Zweifel aufgetaucht ist, aber an der unverzagten Grundstimmung des Gemütes kräftigen Widerstand findet. Hiernach kann der Dichter mit Zweifel nur den religiösen Zweifel, die Verzweiflung am Seelenheil (*desperatio*) meinen, worauf auch die Gestaltung des Ausdrucks in v. 2, sowie in v. 9 (des himels und der helle) hinweist.

So treten uns gleich am Anfang die beiden Prinzipien, welche dem ganzen Epos seinen eigentümlichen Charakter verleihen, das religiöse und das ritterliche in dem Gegensatz, der für Parzivals Entwicklung höchst einflußreich ist, entgegen; man kann daher mit Recht behaupten, daß der Dichter in diesen Versen die Summe der sein Werk beherrschenden Ideen kurz zusammenfaßt.

In v. 7 fährt Wolfram fort: „der hat da noch Ursache froh zu sein, denn er hat Anteil am Himmel nicht minder als an der Hölle.“ — In v. 10 ist die Interpretation der Worte der unstaete geselle strittig. Lachmann übersehte in seiner Abhandlung diese Worte „der unbeständige, untreue Gesell“, wonach unstaete Adjektivum wäre. Doch ist es von Interesse, aus dem im Anz. f. d. A. V, p. 289 veröffentlichten Vortrage Lachmanns vom 13. October 1819 zu ersehen, daß er zuerst eine andere Auffassung von diesen Worten hatte. Dort findet sich nämlich die Übersetzung „der Unstätigkeit Genos“. Sene von uns zuerst angeführte Auffassung, welche Lachmann später vertrat, entspricht allerdings mehr unserm heutigen Sprachgefühl, allein die Beziehung der Unbeständigkeit auf Freundschaftsverhältnisse wäre in dem bisher entwickelten Zusammenhange der Eingangsgedanken sehr auffällig. Paul (l. c., p. 68) hebt gegen Lachmann richtig hervor, daß der unstaete geselle nur im Gegensatz stehen kann zu dem, welcher geschmäht und geziert ist. Zu dem unverzagten mannes muot würde aber die Unbeständigkeit in der Freundschaft einen unangemessenen und wenigstens zu beschränkten Gegensatz bilden. Daher ist unstaete hier nach Lachmanns früherer Auffassung mit Bartsch und Paul für den Genetiv des Substantivs zu halten. Wir stoßen hier zum zweiten Male auf die zu v. 1 bereits berührte dichterische Ausdrucksweise. Auch hier zeigt sich die poetische Anschauung, daß die Eigenschaften mit dem Menschen wie ein treuer Geselle unter einem Dache weilen und ihn durch das Leben geleiten. Der Ausdruck variiert (sfr. Paul, Beitr. II, p. 68f.): entweder heißt die Eigenschaft der Geselle des Menschen oder umgekehrt. So heißt, um nur eine, der unsern fast ganz entsprechende Stelle anzuführen, Parzival einmal der tumpheit genöz (142,13). Im Hinblick auf diesen sehr ausgedehnten Sprachgebrauch Wolframs und beim Vergleich mit der angeführten Stelle dürfte selbst das Bedenken der Zweideutigkeit, welches freilich in v. 10 zugegeben werden muß (denn unstaete kann doch an und für sich sowohl Substantiv als Adjektiv sein, während in den Worten der tumpheit genöz eine solche Doppeldeutigkeit ausgeschlossen ist) nicht standhalten gegen den Vorzug der logischen Gedankenentwicklung, welche allein bei der empfohlenen Auffassung nachgewiesen werden kann. Ich gehe noch einen Schritt weiter und behaupte, nach Wolframs Sprachgebrauch kann unstaete hier nur Substantiv sein. Unser Dichter gebraucht das Wort geselle nie in dem verblästen Sinne, sondern immer nur so, daß die Beziehung auf eine zweite Person oder personifizierte Eigenschaft klar vorliegt. Das ist aber an unserer Stelle nicht der Fall, wenn wir unstaete als Adjektiv nehmen.

Die Erklärung dieser Stelle ist wichtig, weil von ihr die falsche Richtung, welche Lachmanns Abhandlung zum Teil einschlägt, ihren Ausgangspunkt genommen hat. Er fand nämlich in diesen Worten die erste Hindeutung auf die Freundestreue und baute auf diese und spätere mit ihr kombinierte Stellen seine Deduktion auf. Wir konstatieren, daß nach unserer Auffassung diese erste Beziehung hinfällig ist.

„Der Geselle der Unbeständigkeit“, sagt der Dichter, „hat völlig (gar = ganz und gar) die schwarze Farbe“; diese besteht bei ihm nicht neben der weißen, sondern sie nimmt ihn ganz für sich in Beschlag. Der Ausdruck wird noch durch den Vergleich mit der Elster belebt. Wie der unverzagte Mann, in Zweifel verfallen, der Färbung der Elster vergleichbar ist, so hat der Unbeständige die schwarze Farbe ohne jede Spur von Weiß und wird schließlich auch wirklich (v. 12 och) ein schwarzer Höllenbewohner. Die symbolische Bedeutung der Farben tritt hier zu Tage. „Dagegen“, fährt Wolfram in v. 13 fort (so wird häufig gebraucht, um bei Gegensätzen nach Besprechung des ersten Teils auf den andern überzuleiten), „hält sich der mit staeten Gedanken an die weiße Farbe“, d. h. er strebt darnach, der weißen Farbe immer mehr teilhaftig zu werden. Der Ausdruck „der mit staeten Gedanken“, der grammatisch die Ergänzung des particip. praes. von „sein“ erfordert (man vergleiche das griechische $\acute{o}$ — $\sigma\upsilon\upsilon\chi\upsilon\nu$) und durch die Präposition mit ebenfalls an eine gesellige Vereinigung erinnert, bestätigt nachträglich unsere Auffassung der Worte der unstaete geselle in v. 10.

Die Erörterungen, welche der Dichter in den vv. 1—14 offenbar mit lehrhafter Tendenz vorträgt, finden mit v. 14 jedenfalls vorläufig ihren Abschluß, denn mit v. 15 beginnt deutlich ein Einwurf, den sich der Dichter selbst macht. Wir haben gefunden, daß die vv. 1—14 das Thema, die religiös-ritterliche Tendenz des ganzen Werkes in angemessener Weise zum Ausdruck bringen. Bedeutungsvoll eröffnet der Hinweis auf den Zweifel und seine Wirkung das Werk. Ist doch der Zweifel an Gott, dem Parzival verfällt, als er den Preis seines ritterlichen Strebens, die Aufnahme in die Tafelrunde des Artus, erlangt hat, das wirksame Moment zur innerlichen Vertiefung des Helden, denn ihm gelingt es, durch unverzagten Sinn den Zweifel glücklich zu überwinden und neben dem Preis des Rittertums auch der höchsten Gnade Gottes teilhaftig zu werden. Wie er äußerlich durch Schönheit ausgezeichnet ist und Wolfram nicht müde wird, seinen hellen Glanz und seine weiße Farbe zu preisen, so hält er sich auch in seinem Herzen an die weiße Farbe; es gelingt ihm, sein Herz von allem Schwarzen zu reinigen. Aber die Überwindung des Zweifels gelingt ihm nur durch seine Stetigkeit, welche in seiner ehelichen Treue und in dem unausgesetzten Streben nach dem Gral besonders hervortritt. Immer und immer wieder im weiteren Verlauf des Gedichtes klingt durch die fast verwirrende Fülle der Ereignisse die an den Anfang gestellte Mahnung zur staeten und Unverzagtheit hindurch*). Wie ich bereits kurz erwähnte, wollte Lachmann das Wort *zweifeln* in v. 1 im weiteren Sinne gefaßt wissen „als ein Schwanken nicht zwischen Gut und Böse, sondern zwischen Mannheit und Verzagen, zwischen Vertrauen und mutlosem Zurücktreten.“ Doch hinderte uns der Wortlaut der ersten Verse ihm beizustimmen. Auch ist der Grund, der ihn zu jener Auffassung nötigte, klar: Da er der unstaete geselle in v. 10 erklärte als „der ungetreue Freund“, so mußte der Zweifel sich auch auf weltliche Verhältnisse beziehen, wenn anders eine logische Gedankenentwicklung hergestellt werden sollte. Für uns, die wir der unstaete geselle anders erklären zu müssen glaubten, liegt nichts vor, was uns nötigen könnte, den Begriff des Zweifels so weit zu fassen, wie Lachmann wollte.

*) Vgl. z. B. 119, 18—30, Verse, die an unsere Stelle ganz besonders anklingen.

Sehr richtig und von großer Wichtigkeit für das Verständnis der ersten 14 Verse ist die Bemerkung Lachmanns, daß der Vergleich mit der Elster durch die Figur des Feirefiz veranlaßt ist, an dessen naturwidrige (schwarz und weiße) Färbung Wolfram mit naiver Freude immer wieder erinnert, wobei er sich einige Male ausdrücklich des Vergleichs mit der Elster bedient. Indessen darf eine tiefere Beziehung, etwa eine Hindeutung auf den Charakter des Feirefiz nicht in unsern Versen gesucht werden, denn Feirefiz besitzt dieselben ritterlichen Tugenden wie Parzival. Auch den Abfall von der Secundille zur Schonsiane, in dem man einen Beweis der unstaete finden könnte, macht ihm Wolfram nicht zum Vorwurf, sondern er lobt ihn deshalb, da ja dieser Abfall mit dem Übergang zum Christentum verbunden ist. Wenn eine solche symbolische Bedeutung vielleicht ursprünglich in der Geschichte vorhanden war, was mir nicht ganz ausgeschlossen scheint, so ist diese bei Wolfram vollständig verwischt worden. So sehr dieser den touf und das Christentum schätzt und obgleich er die Seiden gelegentlich nach der helle gevar nennt, ist er doch weit von religiösem Eifer entfernt. Nach dem ritterlichen Charakter des Feirefiz und bei der untergeordneten Rolle, die er spielt, ist es undenkbar, daß an ihm die Überwindung des Zweifels durchgeführt werden soll. Vielmehr ist dies ganz Parzivals Rolle. Während wir bei Feirefiz wenig von seinem inneren Leben erfahren, giebt uns Wolfram genauen Einblick in die Entwicklung des Seelenlebens bei Parzival. Wie der Held von der tumpheit durch den Zweifel zur Überwindung desselben und zu dem höchsten inneren und äußeren Glücke gelangt, das ist der eigentliche Inhalt des Gedichts.

Man wird zugeben, daß die Grundzüge der Moral, welche Wolfram im Verlauf der Geschichte Parzivals empfiehlt, in den ersten 14 Versen deutlich vorgezeichnet sind, — deutlich für den, der das Gedicht und den Verlauf der Geschichte kennt. Aber einem unvorbereiteten Leser, der durch diesen Eingang in das Gedicht eingeführt werden will, müssen natürlich die Beziehungen auf die folgende Geschichte und die richtige Deutung des Elstergleichnisses unklar bleiben. Dies scheint der Dichter selbst gefühlt zu haben und auszusprechen, wenn er in v. 15 so fortfährt: *diz vliegende bispel ist tumben liuten gar ze snel, sine mugens niht erdenken.* Das Beispiel oder Gleichnis ist der Vergleich mit der Elster. Von der Elster überträgt der Dichter in kühner, aber für seine Sprache nicht ungewöhnlicher Weise das Fliegen auf das bispel. So erklärt sich auch *snel*. Erdenken hat den Sinn von „durch Denken erfassen, habhaft werden, ergreifen“. Wie man eine Elster nicht leicht (er-) greifen kann, so vermögen die tumben liute nicht das Beispiel zu erdenken. Ausdruck und Sinn ist in diesen 3 Versen durchaus durchsichtig und klar. Wenn wir von der humoristischen Gestaltung des Ausdrucks, welche durch die Doppelbeziehung auf den Vogel und den Sinn des Gleichnisses entsteht, absehen, besagen die Worte weiter nichts als: „Die in dem Vergleich mit der Elster gegebene Lehre ist für Unerfahrene schwer zu fassen.“ Wenn Lachmann und nach ihm Paul (l. c., p. 69) erklärten, „der Leichtfertige lasse die in dem Gleichnis liegende Lehre sich entweichen,“ so enthalten die Worte selbst keine Spur eines solchen Gedankens und des in ihm liegenden Tadel. Auch die Verse 2,5—7, auf die Lachmann sich stützt, werden wir unten (p. 13 f.) anders als er erklären müssen. Daß jene Worte bedeuten, „ein weiser Mann wisse, was disiu maere (das Gleichnis) lehren, ist gegen die Erklärung von Sievers, der wir folgen werden, nicht zu halten.

Die folgenden Verse 1,18 und 19 geben den Grund an, weshalb die tumben liute nicht im stande sind, das Gleichnis zu begreifen: „denn es kann vor ihnen wenken (= unbeständig bald in dieser bald in jener Richtung laufen), grade so wie ein durch Schall aufgeschreckter Hase.“ „Es ist die Natur (ez kan) des von mir gewählten Beispiels,“ meint der Dichter, „zu wenken“, d. h. sich nicht

leicht fassen zu lassen. Es wird also die Schuld am Nichtverstehen ausdrücklich, wenngleich mit humoristischer Färbung des Gedankens, dem gewählten Gleichnis selbst, nicht den tumben liuten zugeschrieben; die Worte enthalten nicht einen Vorwurf, sondern eine Selbstentschuldigung, die der Dichter in eine scherzhafte Form kleidet. Ich kann nicht finden, daß Wolfram, wie auch Bötticher annimmt, einen moralischen Mangel der tumben liute geißele. Ein Tadel könnte einzig und allein in dem tump gefunden werden, wenn man es mit dem mhd. „dumm“ identifizieren wollte, was aber nicht angeht; es bezeichnet mhd. nur den faktischen Mangel an Erfahrung. Auch im j. Titirel finde ich nichts von einem Tadel und nur den Gedanken, daß das Gleichnis schwer zu fassen sei (p. 5. str. 46).

Der plötzliche Übergang von der Elster auf den Hasen könnte der Erklärung bedürftig scheinen, da die Elster ebenso gut durch ihr Fliegen wie der Hase durch sein Wenken die Unfaßbarkeit des Gleichnisses darstelle. Man bedenke aber, daß der Elster nicht in dem Grade nachgestellt wird wie dem Hasen; es scheint also das Erdenken (= ergreifen) zuerst dem Dichter den Vergleich mit dem Hasen nahegelegt zu haben. Ferner wird durch die Kreuz- und Quersprünge eines Hasen, der bald den Augen entzwindet, bald wieder auftaucht, das Unbeständige und trotz aller Versuche für den tumben Unfaßbare des Gleichnisses recht drastisch bezeichnet, während die Elster, wenn man ihr nachstellt, bald völlig dem Gesichtskreise entzwindet. Überhaupt war der wane des Hasen, wie Lachmann hervorhebt, sprichwörtlich. Schellec heißt „durch Schall aufgeschencht“. Wir denken an eine Art Treibjagd, wobei der Hase durch Lärm aufgejagt wird. Im j. Titirel (str. 46) ist von suechbrachen (Spürhunden) die Rede.

Bis v. 19 sind Ausdruck und Gedanke durchsichtig. Schwieriger sind die nächsten 6 Verse. Zwar der allgemeine Gedanke scheint leicht zu finden: Ein Spiegel (so deutet man allgemein: zin anderhalp ame glase) und der Traum eines Blinden geben zwar ein Abbild des Antlitzes, doch ist dieses Abbild nicht beständig (mit staete v. 23), nicht greifbar. Die Freude, welche sie machen, ist kurz.

Im einzelnen ist zunächst mehreres zu bemerken. — Das Wort roum (v. 22) kommt im Parzival nur noch einmal vor, und zwar in derselben phraseologischen Verbindung mit geben (337, 11, 12). Es wird mit rām (Beschlag der Milch) zusammengebracht und soll „schwaches Abbild“, das „Außerliche“ bedeuten. — Die Worte (v. 23, 24): doch mac mit staete niht gesin dirre trüebe lihte schin bedeuten: doch vermag dieser trübe, leichte (d. h. bedeutungslose oder leicht entstehende und vergehende) Schein nicht mit staete zu sein. Mit staete heißt „in der Gesellschaft der staete“, wie oben der mit staeten gedanken. Der Sinn ist demnach: der Schein ist nicht von Bestand. — Das alwâr in v. 25 faßte Lachmann als nachgestelltes attributives Adjektiv zu tröude, da alwâr allein ohne dazwischen gestelltes für als Adverbium nicht vorkomme. Doch würde der Hauptton, der offenbar auf kurze liegen muß, durch das nachgestellte Adjektivum alwâr von jenem Worte abgezogen. Auch die prädicative Verbindung von alwâr mit machet scheint mir aus demselben Grunde unangemessen. Es ist an unserer Stelle doch wohl das Adverbium. In der häufigen Verbindung alwâr sagen steht es dem Adverb schon sehr nahe. — In v. 21 handelt es sich um das handschriftliche gelicheht oder ge-licheht. Lachmann schrieb geleichet, welches er als ein nur im hd. seltenes Wort in der Bedeutung „trägen“ belegte. Die Veranlassung zu dieser Konjektur bot ihm der j. Titirel, wo unsere Stelle so wiedergegeben wird (str. 47): Ein glas mit zin vergozzen und treume des blinden triegent. Dazu kam, daß nach Lachmanns Ansicht in diesen Versen eine weitere Ausführung der Untreue der leichtsinnigen Freunde enthalten sein sollte. Wir haben davon in den vv. 15–19 nichts gefunden, haben daher auch keine Veranlassung, hier der Konjektur Lachmanns zu folgen. Das triegent des j. Titirel

läßt sich aus dem allgemeinen Gedanken der Stelle erklären und braucht nicht als Übertragung des einzelnen Wortes gelichent angesehen zu werden. Die überlieferten Lesarten bieten freilich große Schwierigkeiten, welche zu den mannigfachsten Erklärungen geführt haben.

Klāden (Germ. Hagen V, p. 233) leitet gelichent oder gelichet, wie er liest, von dem gewöhnlichen intransitiven gelichen = „gleich sein, gleichen“ und ergänzt als dazugehöriges Dativobjekt aus v. 15: *diz vliegende hispel*. Der Sinn ist dann: „Der trübe Zinnspiegel und des Blinden Traum gleichen jenem Beispiel.“ Der Zustand des tumben jenem Beispiel gegenüber und, wie sich daselbe ihm darstellt, wird durch Spiegel- und Traumbild bezeichnet. Paul (l. c., p. 69) stimmt mit Klāden überein, nur daß er es für unwahrscheinlich erklärt, daß der Dichter selbst seine Lehre mit dem schnell verschwindenden Schimmer eines Spiegels oder der kurzen Freude, welche der Traum des Blinden gewährt, verglichen habe. Ihm scheinen diese Gleichnisse dazu zu dienen, die Unfähigkeit der tumben zu illustrieren. Ein wesentlicher Unterschied ist zwischen Klāden und Paul kaum. Denn auch nach Klādens Ausführung enthält jene Vergleichung der Lehre oder des Beispiels mit Spiegel- und Traumbild nicht ernsthaft die Meinung des Dichters, sondern nur die Auffassung der tumben. — Eine andere Erklärung, deren Möglichkeit auch Lachmann zugiebt, wäre: Spiegelbild und Traumbild eines Blinden gleichen (sc. sich). Doch wäre es nach Lachmann zwecklos und matt, dies, daß die beiden Bilder einander gleich sind, als den Hauptpunkt des Gedankens hinzustellen. Eine besondere Erklärung findet sich in der Ausgabe von Bartsch: gelichent soll von dem Verbum gelichenen „gleich, ähnlich machen“ herkommen. Der Sinn wäre dann: „Spiegel und Traum des Blinden rufen ein Abbild hervor.“ Zuletzt ist noch eine Auffassung zu erwähnen, die sich in dem Lexikon von Schade und in dem von Leger vertreten findet und von Böttcher (Hobel., p. 17) aufgenommen ist, wonach gelichet Partizipium von lichen, ahd. lichon (= polire) ist und die Stelle überfetzt werden muß: Zinn auf der andern Seite des Glases aufgestrichen und der Traum des Blinden, die geben nur einen roum des Antlitzes, nichts Wesentliches, Greifbares. Es würden dann die beiden durch attributive Zusätze sehr erweiterten Subjektswörter durch die wieder aufgenommen, wie das Wolfram oft thut, um auf diese Weise den Satz übersichtlicher zu gestalten. Allerdings geschieht dies gewöhnlich nicht bei dem Subjekt, sondern bei Wörtern, die innerhalb des Satzgefüges in einem casus obliquus stehen müßten. Unter diesen Erklärungen von gelichent verdient die von Klāden und Paul den Vorzug, wonach gelichent, wie gewöhnlich bei Wolfram, „sie sind gleich“ bedeutet und das zu ergänzende Dativobjekt in v. 15 zu suchen ist.

In Bezug auf die eigentümliche Zusammenstellung des Spiegel- und Traumbildes möchte ich noch einiges hervorheben. Zunächst ist der Gegensatz zwischen dem Blinden und dem Sehen in den Spiegel zu beachten. Der j. Titirel hebt diesen Gegensatz nachdrücklich hervor (str. 47): Spiegel sehen und blinden treum antlätze Gebent etc., und Lachmann sagt: „Absichtlich aber hat der Dichter neben den Spiegel nicht des Armen Traum gestellt, sondern den Blinden, dem mit Träumen wohl ist (Renner 7900), weil er den falschen Schein des Gesichts im Spiegel und im Traum des Blinden zusammenfassen wollte.“ Daß aber Traum und Spiegelglas ebenso wie der Wind wegen ihrer Unbeständigkeit sprichwörtlich waren, beweist eine Stelle aus Walther v. d. Vogelweide (IV, p. 122. Ausg. v. Lachmann): *Ein meister las, troum unde spiegelglas, daz si zem winde bi der staete sin gezalt*. Übrigens ist eine Beziehung Walthers auf Wolfram ausgeschlossen. Auch heute finden sich sprichwörtliche Redensarten, welche die Unbeständigkeit des Spiegel- und des Traumbildes hervorheben. Das Spiegelbild wird schon in der Bibel so verwendet (Ep. Jacobi c. 1, v. 23, 24: „Denn so Jemand ist ein Hörer des Worts und nicht ein Thäter, der ist gleich einem Manne, der sein leiblich Angesicht im

Spiegel beschauet. Denn nachdem er sich beschauet hat, gehet er von Stund an davon und vergift, wie er gestaltet war), und Goethe sagt mit biblischer Reminiscenz in der 1. Epistel: „doch bald wie jeder sein Antlitz, das er im Spiegel gesehen, vergift —“.

Nach diesen Ausführungen muß die Meinung Wolframs die sein: Wie der Mensch das Bild im Spiegel bald vergift, so ist auch ein solches Beispiel, wie das von der Elster, bei tumben Lüuten nicht nachhaltig, da es diesen an der Erfahrung mangelt. Es ist für den Unerfahrenen so wesenlos und ohne Anhalt, wie die Traumvorstellungen eines Blinden, der, des Augenlichtes beraubt, der empirischen Grundlage für richtige Vorstellungen entbehrt.

Der Traum des Blinden behält allerdings etwas Rätselhaftes. Die Worte müssen noch irgend eine bisher nicht gefundene Beziehung haben. Oder liegt der Fehler der bisherigen Erklärungen in der Interpretation der Worte zu anderhalb am glase? Zunächst bezeichnen diese Worte doch nur die Rückseite eines Spiegels, die, von geglättetem Zinn, immerhin auch eine Art Bild, einen Schein geben kann. Es würde dann der Gedanke, den wir festgestellt haben, nur gesteigert sein. Wenn schon ein Spiegelbild trügerisch und wenig nachhaltig ist, so wird dies natürlich in noch höherem Grade bei dem schwachen Abbilde auf der Rückseite des Spiegels der Fall sein. Wenn ein Traum nur unsichere und leicht entwindende Vorstellungen giebt, so muß dies bei dem Traume eines Blinden noch mehr gelten. Doch wie auch hierüber und über die anderen Einzelheiten geurteilt werden mag, dies dürfte klar geworden sein, daß die Verse 20—25 nur die Unzulänglichkeit der Gleichnisse für das Verständnis Unerfahrener weiter ausführen. Diese Deutung ist natürlicher als die von Lachmann gegebene; nach ihm gehen, wie bereits angedeutet, jene Verse auf die ungetreuen Freunde, und der Dichter wolle sagen: Ungetreue Freunde hätten so wenig Beständigkeit wie ein Spiegelbild und der Traum eines Blinden. Die Beziehung eines Spiegel- und Traumbildes auf den Charakter von Menschen liegt jedenfalls recht fern.

Die nächsten 3 Verse (1,26—28) enthalten wieder eine sprichwörtliche Redensart. Schon Lachmann hatte darauf hingewiesen, daß das Rausen in der haarlosen inneren Seite der Hand auch sonst zur Bezeichnung verwegener und unmöglicher Unternehmungen dient. Haupt führte dann zwei Belege an (H. Z. XIII: Liutwin, Adam u. Eva, p. 1: wer kunde mich dâ geroufen, da mir gewuols nie har? und der Spiegel, 170,36: wer in der haut mich rouft, daz tuot mir doch nicht wê), die von Martin (cf. A. f. d. Alt. XII, p. 207 f.) um zwei weitere vermehrt worden sind (1. Geilers Postille, cf. Schmidt, Hist. litt. de l'Alsace, I, 451: Rupff mich do in der hant, in der hand ist kein hor und ist nie keins do gesin; zieh und rupff mir do hor usz. 2. Murner, Schelmensunft: Uss einem holen haffen reden: wer gelt nimpt do keins nit ist und rupfft mich do myr hor gebrist —, der ist von künsterichen sinnen). Es ist also der historische Nachweis geliefert, daß wir es mit einer sprichwörtlichen Redensart zu thun haben, welche im Volksbewußtsein abgestorben zu sein scheint. Offenbar war dieselbe ursprünglich mit einer kleinen Aktion verbunden; der Sprechende bot in der That die innere Handfläche dem Angeredeten zum Rausen dar. Wenigstens erklärt sich so an einigen der Belegstellen der Ausdruck besser, so die wiederholte Aufforderung in der Stelle aus Geiler von Kaisersberg; in Liutwins Adam u. Eva erkläre ich die auf die citierte Stelle unmittelbar folgende Aufforderung zum Aufsehen: „nu sehent uf und nement wâr etc.“ so, daß die Hörer bei den vorhergehenden Worten ihre Blicke auf die Hand des Erzählers gerichtet haben. Auch der Umstand, daß in allen Beispielen die erste Person erscheint, bestätigt unsere Vermutung. Zum näheren Verständnis der eigentümlichen Redensart werden wir annehmen dürfen, daß es neben anderen Spielen

mit Fingern und Hand, wie sie auch jetzt noch in der Kinderwelt üblich sind, nicht ungewöhnlich war, die behaarte, äußere Seite der Hand zum Raufen hinzuhalten (Zingerle erwähnt in seinem Buche über Kinderspiele im Mittelalter das Härliziehen). Wie sich bei praktischen Versuchen zeigt, ist dies nicht so leicht, und man muß schon die Fingernägel gebrauchen und mit denselben nahe an der Hand hinstreichen, um eins der kurzen Härchen zu fassen. Es gehören dazu, um mit Wolfram zu reden, nahe griffe (v. 28). Wer nun gar auf der inneren Seite der Hand, wo Haare überhaupt nicht sind, raufen kann, der hat vil nahe griffe erkant oder, wie es in der Schelmenzunft heißt, der ist von künstlerichen sinnen, der bringt etwas schlechthin Unmögliches zu stande. Die Redensart bedeutet demnach, da der Nachsatz nur ein ironischer sein kann, etwas Unmögliches, wie Kläden bereits feststellte (l. c., p. 233). Doch ist diese Auffassung noch zu weit, und es kommt dabei das Raufen als eine Handlung, die Schmerz erzeugen soll, zu wenig zur Geltung. Nicht im allgemeinen die Unmöglichkeit, sondern die Vergeblichkeit und Aussichtslosigkeit von Angriffen oder Drohungen soll dadurch gezeigt werden. Daher scheint die Redensart zur Bekräftigung von Behauptungen gebraucht zu werden, die als unanfechtbar gelten. Man könnte daher auch hier die Bekräftigung des vorhergehenden Gedankens, der ja mit der Versicherung alwär sehr energisch abschließt, in den vv. 26—28 sehen. So faßt sie Kläden, der nach v. 28 mit Lachmann einen Absatz macht und mit 1,29 eine neue Gedankenreihe anheben läßt. Indessen ist dieser Absatz wohl nicht berechtigt; auch Bötticher zieht 1,29—2,4 noch zu dem Vorhergehenden. Um diese Frage entscheiden zu können, müssen wir jetzt auf die Verse 1,29—2,4 näher eingehen.

Zu v. 1,29 behauptete Lachmann, man müsse och als Objekt zu sprich ich ziehen, da sprechen niemals absolut gebraucht werde. Och wäre dann die neben ach vorkommende Interjektion. Diese Auffassung stützt sich (außer mehreren Belegstellen für die Verbindung och sprechen) auch auf den j. Titul. Soviel ich sehe, haben sich alle Erklärer der Auffassung Lachmanns angeschlossen, wenigstens bekämpft sie keiner ernstlich. Nichtsdestoweniger erscheint mir diese Erklärung sehr gewagt, da sich sonst im Parzival niemals die Interjektion och, sondern immer nur ach findet. Daß sprechen ohne Objekt stehen kann, dürften Stellen wie 132,28: dō kom von dem ich sprechen wil, 774,29, Willeh. 65,10 genügend beweisen. Ich möchte daher och wie gewöhnlich für ouch nehmen. Gein den vorhten ist dann die einzige nähere Bestimmung zu sprechen. Aber von welcher Furcht ist hier die Rede? Die Erklärung Lachmanns steht in engem Zusammenhange mit seiner Auffassung der vv. 15 bis 28, wonach dort von den ungetreuen Freunden gesprochen wird, von denen der Dichter hinterlistige Angriffe erwartete. Für uns fällt mit jener Erklärung auch die Deutung des v. 29 auf die Furcht vor solchen Angriffen. Kläden (l. c., p. 236), der, wie erwähnt, hinter v. 28 einen Abschnitt macht, will mit v. 29 die Gedankenreihe der ersten 14 Verse wieder aufgenommen wissen und meint, daß der Dichter im allgemeinen die Furcht als etwas anführe, was die Stetigkeit der Gesinnung aufhebe. Allein der Gedanke, daß die Furcht die Treue aufhebt, ist im Zusammenhange ohne jede weitere Beziehung und wäre hier sehr unklar zum Ausdruck gebracht worden. Bötticher (Hobel., p. 18 f.) läßt den Dichter hier nach Lachmann von persönlichen Erfahrungen reden, namentlich auch wegen des Gebrauchs der ersten Person. Bötticher meint, daß Wolfram Angriffe nicht gegen sein Werk, sondern gegen seine Person im Auge habe und ergänzt als Zwischengedanken zwischen 25 und 26: „Der Mangel an Verständnis hat dumme Leute sogar zu Angriffen gegen meine Person verleitet, Angriffen freilich, welche gegenstandslos und kaum der Beachtung wert sind, denn „wer rouset mich etc.“ Allein jenen wichtigen Zwischengedanken hätte Wolfram doch nicht weglassen dürfen. Die Verse 29 und 30 über-

trägt Bötticher dann folgendermaßen: „Schreie ich gegenüber solcher Furcht (d. h. der Furcht vor solchen Angriffen) dennoch auf, so entspricht das doch meiner witze, d. h. meiner Einsicht, meiner auf Erfahrung beruhenden Kenntnis dieser Verhältnisse.“ Wenn Wolfram das meinte, würde er sich einer höchst schwerfälligen Ausdrucksweise bedient haben. Die Worte klingen zu ruhig, als daß man den Unwillen des empörten Dichters heraushören könnte, den Bötticher darin findet. Auch ist die Auffassung der Worte daz glichet miner witze doch = „das ist meiner Einsicht angemessen“, obwohl seit Sachmann von allen festgehalten, recht gezwungen. — Die folgenden Verse 2,1—4 (wil ich triuwe vinden aldâ si kan verswinden, als viur in dem (D den) brunnen unt daz tou von (D an) der sunnen?) sollen nach Bötticher den Grund für des Dichters Unwillen enthalten: „Ich bin empört, weil das ein treuloses Verfahren ist.“ Allein auch hier ist der Ausdruck nicht so beschaffen, daß ich dieser Auffassung beistimmen könnte. Für sich betrachtet, enthalten die Verse 2,1—4 nicht eine Begründung, sondern eher das Gegenteil. Sie begründen nicht den Unwillen und die Furcht, sondern sie zeigen, daß der Unwille thöricht, also der Einsicht keineswegs angemessen sein würde; sie zeigen, wie Bötticher (Hohel, p. 20) recht gut empfindet, die Resignation des Dichters. Resignation liegt aber nach Böttichers Erklärung durchaus nicht in den Worten: sprich ich gein den vorhten och, daz glichet miner witze doch. Der Hauptirrtum liegt in der Auffassung der Worte: daz glichet miner witze doch. Die nächstliegende Erklärung dieser Worte ist: „Das gleicht doch meinem Verstande.“ Der Punkt nach doch in v. 30 muß dann durch ein Komma ersetzt und die Worte müssen so übertragen werden: „Spreche ich auch in (gegenüber) dieser Furcht, so gleicht das doch meinem Verstande, wenn ich die Treue finden will, wo sie nicht sein kann.“ Die Furcht geht auf das Raufen in der Hand, und der ganze Gedanke ist scherzhaft gemeint. Dem Sprichwort vom Raufen nämlich, welches freilich etwas Unmögliches, Vergebliches bezeichnet, hatte der Dichter eine solche Form gegeben, daß man nach dem Wortlaut des allerdings ironischen Satzes „der hät vil nâhe griffe erkant“ die Möglichkeit im Auge behalten konnte. Hierauf läßt sich Wolfram näher ein: „Auch (och) wenn ich Furcht hiervor äußere, so gleicht das doch meinem Verstande, wenn ich Treue (Festigkeit) finden will, wo sie nicht zu finden ist“ d. h.: „Ich würde, wenn ich Befestigung meiner Lehre bei unerfahrenen Leuten durch ein solches Beispiel (diz vliegende bispel) erreichen wollte, ebenso thöricht handeln wie jemand, der mich in meiner Hand raufen wollte.“ Uebrigens scheint mir das glichet in v. 30 in loser Art das glichet in v. 21 wieder aufzunehmen. Der Gedanke in den vv. 20, 21 kam wegen des längeren parenthetischen (erklärenden) Einschleissels (v. 22—28) nicht zur Ausführung. Er wird jetzt in allgemeinerer Form wieder aufgenommen.

Nach meiner Auffassung beziehen sich die Verse 1,15—2,4 ohne stärkeren Einschnitt auf die tumben, unerfahrenen Leser. Der Dichter macht sich selbst den Einwurf, daß er mit so abstrakten Theorien, wie er in 1,1—14 aufgestellt hat, die tumben nicht belehren könne; der von ihm gebrauchte Vergleich sei wie ein trübes Spiegelbild für den Sehenden oder ein Traumbild für einen Blinden (es sei daran erinnert, daß blind oft synonym für tump steht), ohne Bestand und von kurzer Freude. Er, der Dichter, ziehe sich den Vorwurf der Thorheit zu, wenn er durch solchen Vergleich tumben liute belehren wolle.

Diese Gedankenentwicklung setzt sich ohne Sprung fort in den vv. 2,5—8. Das auch in v. 5 zeigt, daß hier eine Gleichstellung zweier Begriffe beabsichtigt ist, und zwar sollen offenbar die wisen den tumben in einer bestimmten Hinsicht gleichgestellt werden.

Für das Verständnis der Verse 2, 5 und 6 hat Sievers einen wichtigen Beitrag geliefert

(Beitr. v. P. u. Br. IX, p. 568). Darnach bedeuten dieselben nicht, wie Lachmann wollte: „Habe ich doch niemals einen so weisen Mann gekannt, der nicht gern erfahren hätte —“, sondern, da mügen namentlich in der Verbindung mit gerne so viel ist als „Grund, Ursache haben“: „Auch ist niemand so weise, daß er nicht noch Ursache hätte zu lernen (daß er nicht noch gut und gerne lernen könnte) —“.

Sehr schwierig und vielumstritten ist die Erklärung der nächsten beiden Verse 2, 7 und 8. Im j. Titirel bezieht sich auf dieselben die str. 53: Ob sinnericher steur dise mer iht walten. Die tun sich namen teur. sie nement nu die jungen zu den alten. Und mügen sich die tummen dar gesellen. Durch sinnericher lere muz ich die wilden mer nu zam hie stellen. Die Worte Wolframs welcher stiure disiu maere gernt, in denen die Hauptschwierigkeit steckt, werden umschrieben: Ob sinnericher steur dise mer iht walten. Hiergegen wandte Lachmann ein, gernt sei nicht gleich waltent oder wernt. Er stellt bei seiner Erklärung v. 8 vor 7, indem er ihren Sinn so umschreibt: „Hab ich doch nie einen so weisen Mann gekannt, der nicht gern erfahren hätte, wie gute Lehre diese Betrachtungen geben und welcher stiure si gernt.“ Dann erklärt er den v. 7. näher, „wie sie (die Betrachtungen) begehren, daß man sich steuern, sich führen soll.“ Lachmann bezieht demnach disiu maere auf die in 1,1—14 enthaltenen Betrachtungen. Kläden (l. c., p. 237) schloß sich in der Auffassung des Wortes stiure und gernt an Lachmann an, bezog aber disiu maere auf die folgende Geschichte. Er erklärt: „Auch erkannte ich nie einen so weisen Mann, der nicht gerne Kunde gehabt hätte von der Art der Lebensführung, welche disiu maere (die folgende Geschichte) fordern und von den guten Lehren, welche sie gewähren.“ Bartsch schließt sich an Lachmann an; dagegen stimmt Sievers mit Kläden überein. Auch Bötticher ist auf Kläden's Seite; ja, er macht die Entscheidung über diese Verse zum Angelpunkt seiner ganzen Untersuchung und behauptet, disiu maere könne gar nicht anders gefaßt werden als disiu aventiure, d. h. das folgende Gedicht. Gegen Bötticher's Ausführungen hat dann zuletzt Martin darauf hingewiesen, daß Wolfram, wenn er von seinem Gedicht spricht, immer den Singularis gebraucht (Anz. f. d. A. XII, p. 205 ff.). Er faßt disiu maere als „diese Betrachtungen.“ Ich kann ihm und Lachmann hier nur beistimmen. Wolfram gebraucht in der That immer den Sing., wenn er das ganze Gedicht meint; der Plur. ist immer anders zu fassen. Man stützt sich hiergegen auf 827, 4: der uns diu rehten maere enböt. Doch ist es auffällig, daß gerade an jener Stelle kurz vorher diz maere (827, 2) von dem Gedichte steht. V. 827, 4 ist daher allgemeiner aufzufassen „der uns den rechten Bescheid gegeben hat.“ In diesem Sinne findet sich diu rehten maere auch an andern Stellen, cf. 363, 27. Willeh. 282, 28. Wenn Kläden ausführt, da Wolfram für die einzelnen Teile des Ganzen diz maere sage, könne der Plural als der Komplex aller der mannigfaltigen besonderen Begebenheiten gedacht sein, so würde ein solcher Hinweis auf die Teile eher in die Mitte oder an den Schluß als an den Anfang des Gedichtes passen. Mir scheint überhaupt, als ob die Art, wie der Dichter von diesen einleitenden Betrachtungen zur Geschichte selbst übergeht (3, 28: nu hoert dirre aventiure site, und 4, 9: ein maere wil i'u niuwen), eine vorherige ausdrückliche Erwähnung seiner Geschichte ausschloße. Auch der jüngere Titirel scheint mir disiu maere, welches er allerdings nicht umschreibt (str. 53), nicht, wie Lachmann und Bötticher annehmen, auf die Geschichte, sondern auf das einleitende Gleichnis und die daran geknüpften Betrachtungen zu beziehen. Wenn in den folgenden Strophen (54 u. 59) von der aventiure geredet wird, so ist doch nicht gesagt, daß damit disiu maere wiedergegeben werden soll.

Die Erklärung des Wortes stiure, wie ich sie bei Lachmann und den anderen finde, befriedigt mich nicht. Lachmann übersetzt: „welcher Leitung disiu maere begehren; wie sie begehren, daß man sich steuern, sich führen solle.“ Kläden interpretiert: „welche Lebensführung diese Märe (= diese

Geschichte) fordert.“ Nach Bötticher soll *stiure* „die leitenden Gesichtspunkte zur Beurteilung des Gedichtes“ bezeichnen; er umschreibt den Gedanken folgendermaßen: „Auch die Weisen müssen nachfragen, nach welchen leitenden Gesichtspunkten das Gedicht beurteilt werden wolle.“ Diese Erklärungen die nach meinem Gefühl zu viel und zu schwere Gedanken in die wenigen Worte hineinlegen, gehen von der Bedeutung „Steuerruder“ aus, da sie ja von „Leitung“ und „Führung“ sprechen. Neben dieser Bedeutung geht die andere einher, wonach *stiure* = Steuer, Beisteuer ist. Im *Parzival* steht *stiure* ganz gewöhnlich in diesem Sinne. Die Gaben, mit denen die Geliebte ihren Ritter ausstattet, heißen *stiure*, Unterstützung. Das Verb *stiuren* steht ebenfalls gewöhnlich in dem Sinne „beisteuern, helfen“. Darnach können die Worte in v. 2,7 bedeuten: „welche Beisteuer diese Betrachtungen verlangen.“ *Disiu maere* ist gleichbedeutend mit *bispel* in 1,15 und geht auf 1,1–14. Das Wort *stiure*, Beisteuer, bezeichnet, synonym mit *bischaft*, die Deutung des Gleichnisses, die zu dem richtigen Verständnis desselben verhilft. Für diese Auffassung scheint mir auch der j. *Titirel* zu sprechen (cfr. 53): Durch sinnerlicher lere muz ich die wilden mer nu z a m hie stellen.

Die Verse 2,5–8 haben nach unserer Erklärung folgenden Sinn: „Auch habe ich nie einen so weisen Mann kennen gelernt, der nicht noch Grund hätte, eine Aufklärung über das Gleichnis und die in ihm enthaltenen Lehren mit Dank (gerne) aufzunehmen.“ Hierbei gestaltet sich die Gedankenverbindung von 1,15–2,8 sehr einfach und durchaus logisch: Der Dichter weist zuerst auf die Schwierigkeiten hin, die sein Gleichnis Unerfahrenen bereiten müsse. Dabei lag der Gedanke nahe, daß er dem Verständnis der *tumben* durch Deutung des Gleichnisses und Hinweis auf die darin enthaltenen Lehren entgegenkommen werde. Das thut er denn auch, indem er vorher bemerkt, daß auch die Weisen seine Erläuterung nicht ungern sehen würden.

Hiernach müssen wir erwarten, daß Wolfram mit der Deutung des Gleichnisses, mit dem Hinweis auf die darin enthaltenen Lehren nicht länger zurückhalten wird. In dieser Erwartung gehen wir nun an die Erklärung der folgenden Verse:

Bei v. 9 muß ich mich zunächst gegen diejenigen wenden, welche si auf die Weisen beziehen. Daß die Beziehung der Pronomina bei Wolfram oft schnell wechselt und einiges Nachdenken erfordert, ist wohl richtig, doch läßt sich dann gewöhnlich das Mißverständnis dadurch beseitigen, daß man beim Lesen sinngemäß betont. An unserer Stelle aber ist es nach dem vorhergehenden *disiu maere* (2,7) und si (2,8) geradezu unmöglich, daß si in 2,9 für etwas anderes als für *disiu maere* steht, zumal von den Weisen nicht im Plural sondern im Singular die Rede gewesen ist. Ich finde hier eine Bestätigung meiner Ansicht, daß Wolfram die Deutung seiner Eingangsbetrachtungen, die von 2,9 an gegeben wird, nicht nur für die Weisen sondern auch für die Unerfahrenen bestimmt hat. Wenigstens müßten, wenn wir si in 2,9 auf die Weisen bezögen, die folgenden Verse ausschließlich auf die Weisen berechnet sein, was nach meiner Interpretation von 2,5–8 nicht angeht.

Was enthalten nun die vv. 29 ff? — Das dar an ist zu beziehen auf *guoter lere* (2,8), wie es auch die früheren Erklärer nahmen. Der Dichter sagt: „In dieser Beziehung (dar an) [d. h., wenn man die guten Lehren kennen lernen will, die man aus 1,1–14 ziehen kann] sind jene Betrachtungen unermüdblich (si nimmer des verzagent) im Fliehen und Zagen, im Entweichen und Keren, im Lastern und Ehren.“ Außergewöhnlich ist hier der Ausdruck in jedem Falle, auch wenn die Weisen Subjekt wären. Wolfram hat hier eine weitläufige Erörterung durch emphatische Kürze des Ausdrucks ersetzt. Sein Gedanke ist: „Die in 1,1–14 erteilten Lehren über *staete* und *unstaete* sind dazu angethan, das Handeln der Menschen allseitig zu regeln.“ Das moralische Handeln des Menschen besteht aber

im Fliehen und Jagen, im Entweichen und Kehren; Lob und Tadel begleiten es überall. So entsteht die Verbindung: *disiu maere vliehent unde jagent etc.* Die beiden ersten Verbenpaare sind offenbar bildlich gemeint, während *lasternt unde èrent* im eigentlichen Sinne zu verstehen ist. Fassen wir diese zunächst als Prädikat in's Auge, so hat der Satz: *disiu maere* — *lasternt unde èrent* nichts Auffälliges. Denn daß die Betrachtungen über *staete* und *unstaete* (1,1—14) Tadel und Lob erteilen, muß zugegeben werden. Die Verba *vliehen* und *jagen*, *entwichen* und *këren* finden sich häufig bei der Beschreibung ritterlicher Kämpfe. So zeigt sich in dem rechten *entwichen* und *këren* die ritterliche Kunst *Gahmurets* (21,17). Es ist bezeichnend für Wolfram und die Lebhaftigkeit seiner Darstellung daß er bei einer moralisierenden Betrachtung nach Ausdrücken greift, die ihm von der Schilderung der Ritterkämpfe her vertraut sind. Zugleich erweckt er hierdurch die angemessene Vorstellung, daß es auch auf moralischem Gebiete preiswürdige Kämpfe giebt.

Enthalten nun die Verse 2, 10—12 eine Deutung der Eingangsverse 1, 1—14? Ja — insofern der moralische Wert jener Eingangsbetrachtungen deutlich gemacht wird. Die Verse 1, 1—14 schreiben dem Menschen vor, wie er handeln soll. Sie erklären, daß die *staete*, der unverzagte Mannesmut zur Seligkeit, die *unstaete* zur Verdammnis führt. Die Kunst des Lebens besteht darin, ohne Wanken den rechten Weg zu verfolgen, wozu die strenge Scheidung zwischen Gut und Böse (Weiß und Schwarz), dem, was zu fliehen, und dem, was zu erstreben ist, verhelfen kann. Mit Recht also fährt der Dichter fort (2,13): *swer mit disen schanzen allen kan, an dem hât witze wol getân* = Wer sich auf alle diese Wechselfälle (das Fliehen und Jagen u. s. w.) versteht, wer die Kunst des rechten Lebens besitzt, an dem hat die *witze* (hier persönlich gedacht) wohlgethan, der ist der wahre Weise. Doch fügt Wolfram in der Figur des *ἀνὸς τοῦτοῦ* noch weitere negative Erläuterungen hinzu (2, 15 u. 16): der sich nicht versetzt noch vergöt und sich anders wol verstët, d. h. positiv „der in seinem ganzen Thun und Treiben ohne Schuld und Fehle ist.“ Das Thun und Treiben des Menschen wird hier in die Begriffe *Sitzen* und *Gehn* zerlegt. Die wahre Weisheit adelt und durchdringt auch die allgemeinsten Verrichtungen des Lebens; sie giebt dem Menschen Vorschriften für sein Handeln, welches in den allgemeinsten Typen sich als *Sitzen* und *Gehn* äußert. So heißt es im Kenner des Hugo von Trimberg, v. 7056: *si gënt, stënt und sitzent eben*. An die Begriffe *sitzen* und *gën* schließt sich mit einem Wortspiel: und sich anders wol verstët (2, 16) = „und der auch sonst verständig ist,“ wodurch der abstracte Begriff des Handelns ergänzt und deutlich bezeichnet wird.

Der Gedanke war zuletzt negativ gewandt, wodurch der Dichter veranlaßt wird, auch das Gegenteil des rechten Handelns in seine Betrachtung zu ziehen. Dies thut er, indem er in den vv. 2, 17—22 fortfährt: *valsch geselleclicher muot (etc.)*. Diese Worte erklären die meisten mit *Lachmann* als „die Gesinnung eines treulosen Freundes.“ Nur *Paul* (Beitr. v. P. u. Br. II, p. 7) wies darauf hin, daß man auch hier geselleclich auf die Vereinigung der Eigenschaft mit der Person beziehen könne, wodurch jene unvermittelte Erwähnung der Freundschaft wegfiele. Bei einer näheren Prüfung des Wolframschen Sprachgebrauchs wird sich ergeben, daß die Worte gar nicht anders gefaßt werden können. Damit fallen die Erklärungen, die an dieser Stelle eine ganz neue Wendung der Gedanken und einen neuen Absatz annehmen. Ich sehe in diesen Worten nur das Gegenstück zu dem Bilde des wahren Weisen in den vv. 2, 13—16. Die Deutung schließt sich eben auch in dieser Gegenüberstellung an die Eingangsverse 1, 1—14 an.

Zur Erklärung des sprachlichen Ausdrucks muß ich noch auf mehrere Einzelheiten eingehen. *Valsch* bedeutet so viel als „nicht richtig“; v. 17 bezeichnet also im Gegensatz zu dem Vorhergehenden

den, der sich versitzet und vergët und sich niht wol verstët. In dem Worte *bellesiu* (2, 18) sehe ich einen deutlichen Hinweis auf die Eingangsverse (cf. 1, 9 u. 12). Dem Ausdruck in 2, 19 liegt das Bild vom Hagelwetter zu Grunde, welches das hohe Getreide niederschlägt. Werdekeit ist „äußeres Ansehen, beruhend auf Macht, Reichtum, hoher Geburt und Ehre.“ Der Vers bedeutet demnach: „Ohne die rechte Weisheit nützen alle andern Güter nichts.“ Die Verse 2, 20—22 bedürfen sehr der Erklärung. Das Richtige hatte schon vor Lachmann Benede gesehen, der im *ahd. W.* III, p. 839 bemerkt: „wohl Anspielung auf den Schwanz eines Pferdes oder Rindes, mit dem es die Fliegen abwehrt.“ Lachmann hielt diese Erklärung für unzulässig, weil er bezweifelte, daß man bei bremsen (Bremsen) von einem *biz* sprechen könne. Doch ist dieser Ausdruck von F. Beck durch Beispiele belegt worden (*Germ.* XVI, p. 336). Schon Lachmann ging von der Voraussetzung aus, daß Wolfram auf eine seinen Zeitgenossen bekannte Geschichte anspiele. Darauf ist von Sievers (*H. Z.* XX, p. 215) ein lateinisches Gedicht nachgewiesen worden, welches eine solche Fabel enthält, wie Lachmann sie suchte: Zwei Kühe, von denen die eine durch thörichte Ungebuld ihren Schwanz eingebüßt hat, werden im Sommer von Fliegen und Bremsen verfolgt. Die ihrer Wehr beraubte muß die Stiche ihrer Verfolger über sich ergehen lassen. Das Gedicht paßt gut zur Erklärung des Ausdrucks an unserer Stelle, auch wenn man nicht so weit geht zu behaupten, daß Wolfram grade diese litterarische Quelle gehabt habe. — Zu dem dritten *biz* (2, 21) verglich Haupt zwei Stellen aus dem Gedicht „vom ühlen Weibe“ (*H. Z.* XV, p. 261). Durch diese wird bewiesen, daß wir es mit einer feststehenden Redensart zu thun haben, deren Sinn ist: „einem Feinde nicht standhalten können.“ Entweder ist es so gemeint, daß der Angegriffene, nachdem er nur zweimal geschlagen hat, seinen Widerstand aufgibt, oder so, daß er in der Zeit, in welcher der Gegner dreimal schlägt oder sticht, immer nur einen Schlag thut.

Der Sinn der vv. 2, 20—22 ist daher nur: Seine (sc. dessen, der nicht die rechte Lebensweisheit hat) Treue ist von kurzer Dauer und hält nicht stand gegen Anfechtungen. Er verfällt also, da triuwe hier gleich *staete* ist, der *unstaete*, welche ihn dem Verderben überliefert (cf. 1, 10—12).

Mit 2, 22 schließt der bei 2, 9 anhebende Abschnitt, welcher die Deutung der Eingangs-betrachtungen enthält.

Die Verse 2, 23—25 bilden den Übergang zu einer längeren Betrachtung, in der sich Wolfram speciell an die Frauen wendet (2, 26—3, 24). Diese unterbint „diese Gegensätze“ geht auf die in 2, 9—22 gegebene Deutung, welche die Unterscheidung dessen, was man fliehen und was man erstreben soll, in mannigfaltigen Gegensätzen durchführte. So erklärt sich der Ausdruck: Diese manger slachte underbint.

Den Gedanken der vv. 2, 23—25 geben die Erklärer so wieder: „Diese mancherlei Gegensätze handeln nicht völlig (niht gar) vom Manne. Auf die Frauen zielen diese Vorschriften.“ Dabei soll entweder ein „auch“ vor v. 25 ergänzt werden oder es soll diese in v. 23 auf das Vorhergehende, disiu in v. 25 auf das Folgende hinweisen. Den letzteren Ausweg verwirft Martin mit Recht (*Anz. f. d. A.* XII, p. 205), weil diese — diese „die einen — die andern“ nur in demselben Satz parallel stehend vorkomme und auch in Wahrheit die Mahnung an die Frauen keinen andern Inhalt hätte als die an die Männer. Aber auch bei der Ergänzung von „auch“, zu der Martin zurückkehrt, kann dem Dichter nicht der Tadel unsorgfältiger Gedankenverbindung erspart bleiben.

In der That scheinen sich hier zwei verschiedene Gedanken zu kreuzen. Einmal wollte der Dichter wohl sagen, daß die vorhergehenden Betrachtungen auch auf das weibliche Geschlecht angewendet

werden könnten; sodann aber lag ihm am Herzen, seine Bemühungen um die Wohlfahrt der Frauen als das Wesentliche hinzustellen. Wolfram zeigt hier dieselbe galante Gesinnung, die viele seiner Helden von Abenteuer zu Abenteuer treibt. Wie diese ihrer Dame zu Ehren in den Kampf ziehen und manche Lanze für sie einlegen, so stellt der Dichter das Wohl der Frauen als das Ziel und den Preis seiner Bemühungen hin (für diu wip stöze ich disiu zil). Man nehme nur die Worte nicht allzu streng; mit einer gewissen Courtoisie des Ausdrucks, welche in dem Abschnitt 2,23—3,24 auch sonst hervortritt, bahnt sich Wolfram den Uebergang zu dem den Frauen gewidmeten Teile. Die folgenden Verse schließen sich dann sehr leicht an: Die Betrachtung über die Männer ist vorangestellt nicht um ihrer selbst willen, sondern damit die Frauen wissen, welchem Manne sie sich anvertrauen dürfen, ohne es bereuen zu müssen. „Sebe,“ sagt Wolfram, „die mein Raten (meine soeben ausgeführten Betrachtungen) beachten will, die soll (oder wird) wissen, wohin sie ihren Preis und ihre Ehre kehren soll und wem sie darnach ihre Minne und ihre Würde anzuvertrauen bereit sein darf, so daß sie ihre Zurückhaltung und ihre Treue nicht in Leid bringt.“ Mit Nachdruck sind die Substantiva an das Ende der Sätze gestellt, so daß immer ein Paar für sich einen Vers ausmacht. Durch diesen Gleichklang, der noch durch Wiederholung des *ir* und *und* erhöht wird, erhalten diese Verse auch äußerlich die Wucht eindringlicher Ermahnung. „Vor Gott,“ fährt Wolfram fort (d. h. vor Gottes Angesicht stehend) „erbitte ich für gute Frauen, daß sie die *rehtiu mæze* bei ihrem Thun geleite (3,2 und 3). Dem Ausdruck „daz in *rehtiu mæze* volge mit“ liegt wieder die zu 1,1,10,12,23 und 2,17 besprochene Vorstellung zu Grunde. Mite volgen ist für unsere Empfindung pleonastisch, aber mhd. sehr gewöhnlich. Die *mæze* ist in dieser Zeit die Tugend aller Tugenden für Ritter und Frauen; namentlich haben sich die Frauen derselben zu befleißigen. Hier wird sie als ein Gnadengeschenk von Gott erbeten. Offenbar hat dieser Begriff Beziehung auf die vorhergehenden Verse. Die Frauen sollen in ihrem Benehmen gegen die Männer unterscheiden lernen zwischen denen, die ihrer Liebe würdig, und denen, die derselben unwürdig sind. Nur diese Unterscheidung, dieses richtige Ermessen (*mæze*) des Manneswertes kann sie vor Schmerz und Enttäuschung bewahren.

Diesen Zusammenhang hat Lachmann nachgewiesen, und ich begreife nicht, wie Bötticher gegen diese Ausführung Lachmanns Einsprache erheben kann (Hobel., p. 27). Gewiß ist die *mæze* auch hier „die dem mittelalterlichen Ideal eigentümliche allgemeine Charaktereigenschaft des sittlichen Maßhaltens.“ Aber in Verbindung mit dem Vorhergehenden tritt die Beziehung auf das Verhältnis zu den Männern hier besonders hervor. Wolfram meint, die Frauen sollen aus seinen Unterscheidungen (*underbint*) der Männer entnehmen, wie sie ihr Betragen den Männern gegenüber zu regeln haben. Da dieses Wissen aber über Glück und Unglück der Frau entscheidet (cfr. 3,1: *geriuwe*), so begnügt er sich nicht damit, ihnen seine Lehre zu empfehlen, sondern sein warmes Interesse für das Wohl der guten Frauen bewegt ihn sogar, Gott um die *rehtiu mæze* für die Frauen anzuflehen.

Die folgenden Verse 3,5 und 6 schließen sich nun leicht an: Die *rehtiu mæze* zu lernen, möchte schwer erscheinen, doch haben die Frauen selbst den besten Lehrmeister in ihrem Herzen, die *scham*, welche sie zu der rechten *mæze* führt, wofür sie ihren Warnungen Gehör schenken. Die *scham* umschließt (ist ein *slöz ob*) alle Sitten, also auch die *rehtiu mæze*, und der Dichter hat nicht nötig etwas Besseres, ein größeres Glück als rechtes Schamgefühl für die Frauen von Gott zu erbitten. — So faßt Lachmann den Zusammenhang dieser Verse; ich kann nicht umhin, ihm hier völlig beizustimmen.

So schließen sich die Verse 2,26—3,6 sehr leicht an v. 2,25 an. Der Dichter leitet mit einer galanten Wendung zu dem neuen Teil über; diese moralischen Betrachtungen habe er so weit

ausgesponnen hauptsächlich, weil es ihm um die Frauen zu thun sei, damit diese für ihr Verhalten gegen die Männer eine feste Norm des Urtheils hätten.

Die folgenden Verse 3,7—10, in denen der Dichter von der valschen Frau und ihrem pris spricht, enthalten nur das Gegenstück zu den guoten wiben. Wir dürfen auch hier valsch nicht eng = „treulos“ fassen, sondern es bezeichnet allgemeiner die Frau, welche die echte weibliche Gesinnung, die von der mæze und scham bestimmt wird, verloren hat. Das Wort valsch wurde ursprünglich von nachgemachtem Gelde gebraucht und hat häufig noch etwas von dieser Bedeutung. So steht das Falsche im Gegensatz zu dem Echten, Guten und Preiswerten (3,7 valschen pris). Eine Frau, die in ihrer Gesinnung unecht ist, kann nicht erwarten, daß sie als echt gerühmt werde; sie erwirbt valschen pris. Ihr Lob, wenn es auch einmal angestimmt werden sollte, verstummt so schnell, wie Eis in der Augustsonne schmilzt.

Um nun jeden Zweifel darüber auszuschließen, was er bei den Frauen für seines Lobes würdig halte, schließt der Dichter in den vv. 3, 11—24 mit einer längeren Betrachtung über Schönheit und inneren Wert der Frauen. Das Wort lop leitet uns also von 3,10 zu 3,11 und den folgenden Versen hinüber.

„Weit verbreitet,“ sagt Wolfram, „ist das Lob der Schönheit mancher Frau.“ Doch er will nicht unbedingt in solches Lob einstimmen. „Wenn da das Herz nicht von eben so hohem Werte ist, wie der schöne Leib, so verdient eine solche Frau kein höheres Lob, als man einem schlechten Glasstein in goldener Einfassung erteilen würde.“ Der Ausdruck conterfeit „nachgemacht“ ist hier im übertragenen Sinne vom Herzen gebraucht und findet seine Erklärung in dem gleich darauf folgenden Bilde vom unechten Stein. Für die hier zu Grunde liegende Anschauung vergleiche man die sehr häufigen Stellen, wo die leibliche oder geistige Bildung des Menschen als ein Kunstwerk Gottes hingestellt wird (z. B. 123, 13)! — Safer wird nach Lachmann häufig als wertloses Glas echten Edelsteinen, namentlich dem rubin gegenübergestellt. Es ist ein aus Kobaltfalk gewonnenes Glas.

Auch an unserer Stelle steht dem in Gold gefaßten safer der rubin in Messing-einfassung gegenüber (3, 16—18). Der Dichter leitet diese neue Gedankenwendung ein durch die Worte (3, 15): Ich enhân daz niht für lîhtiu dinc = „Ich halte das nicht für etwas Leichtes, wenn einer in das wertlose (kranke) Messing den edlen Rubin verwurket.“ Durch v. 15 will der Dichter wohl sagen, daß ein Goldarbeiter zwar leicht versucht sein könne, einen schlechten Stein durch eine goldene Einfassung zu heben, daß aber schwerlich einer den edlen Stein mit wertlosem Metall einfassen würde. Verwurken wird auch sonst von dem Einfassen der Edelsteine gesagt; an unserer Stelle soll doch wohl durch die Vorilbe ver das Mißverhältnis zwischen Stein und Einfassung verurteilt werden. An den Rubin schließt sich verallgemeinernd in v. 18: und al die âventiure sin. An dieser Stelle hat âventiure eine ungewöhnliche Bedeutung. Lachmann erklärt es „alles, was einem zugekommen ist, all sein Vermögen und Glück.“ Der folgende Vers dem gliche ich rechten wibes muot bezieht sich augenscheinlich nur auf rubin. Daß v. 18 dazwischen steht und die richtige Beziehung dadurch erschwert wird, darf nicht auffallen, da dies auch sonst bei Wolfram vorkommt. Wenn Lachmann erklärt: „für des Mannes ganzen Reichtum (âventiure) halte ich die rechte weibliche Gesinnung des Weibes,“ so finde ich keinen Anhalt für diese Beziehung auf die Männer. Die vv. 3, 16—18 sind im Ausdruck streng nach dem gewählten Bilde geformt. Der parenthetische Vers (19) enthält nur den ausdrücklichen Hinweis auf die Deutung, welche nach dem Vorhergehenden (3, 11—14) sich eigentlich von selbst versteht; der Dichter läßt sich die Gelegenheit nicht entgehen, nachdrucksvoll und mit einem galanten Kompliment

für das weibliche Geschlecht (man erinnere sich an Stellen, wo er sich rühmt, daß er viel Gutes vom weiblichen Geschlechte berichtet habe, wie z. B. den Schluß des 6. Buches) diesen Punkt hervorzuheben. Übrigens befriedigt die Erklärung des Wortes *aventüre* bei Lachmann. Es bezeichnet, was einem zufließt, besonders auf wunderbare Weise, „Vermögen und Glück.“ Kläden weist hin auf den Ausdruck des wunsches *aventüre*, „was jeden Wunsch übersteigt“ und übersetzt unsere Stelle: „alles was als das Herrlichste ihm zugefallen, all sein Kostbarstes“. Es ist also eine Steigerung des Wortes *rubin*, und der Sinn der ganzen Stelle wäre: „Ich halte es nicht für etwas Leichtes, wenn einer (ein Goldarbeiter) den edeln Rubin und all sein (in Edelsteinen deponiertes) Gut in schlechten Messing verwirkt.“ Dieser Erklärung läßt sich noch eine bestimmtere Grundlage geben: Beide Gleichnisse, das vom safer im Golde und das vom Rubin im Messing, führen uns in die Werkstatt eines Goldarbeiters. Das zweite ist näher ausgeführt und enthält einen direkten Hinweis auf die Arbeit des Juweliers (swer — verwirkt —). Nun führen die Juwelen- oder Pretiosenhändler im mhd. auch den Namen „Abenteurer“; und Schmeller, im Bayerischen Wörterbuch, führt aus Bruder Berthold eine Stelle an, wo „ebentüre“ Kleinod bedeuten muß. Man vergleiche auch das Schwäbische Wörterbuch von M. Johann Christoph von Schmid (Stuttgart 1831) unter „Abentheuer“. Die Verse 3, 16—18 bedeuten also: „wer den edeln Rubin und all seine Edelsteine, Kleinodien, in Messing faßt.“ Wir sehen, daß der Dichter dem Bilde vom Goldarbeiter auch in v. 3, 18 treu bleibt.

Den v. 20 verbinde ich als eine nähere Ausführung von v. 19 mit diesem. Die Beziehung von *diu* auf *wibes* ist ohne Bedenken (cfr. 2, 26). Die Parenthese (v. 19) ist dann zu beseitigen und ein *ἀπὸ τοῦτο* anzunehmen. „Bei der, die den rechten weiblichen Sinn hat,“ fährt Wolfram fort, „soll ich nicht das Äußere (*varwe*) noch die sichtbare Einfassung (*dach*) ihres Herzens berücksichtigen, um sie meines Preises würdig zu finden; wenn sie nur innerhalb ihrer Brust, im Herzen, bewahrt, wohl versehen ist, so ist auch mein Preis bei ihr gut angebracht (nicht verschart = nicht schartig).“

Diese Betrachtungen über Schönheit und sittlichen Wert der Frauen sind ein Lieblingsthema Wolframs, welches im Verlauf der Erzählung wiederholt angeschlagen wird (z. B. 551, 29, 30).

Der Dichter scheint selbst empfunden zu haben, daß er in Gefahr sei zu weit abzuschweifen, denn er bricht in v. 3, 25 ab und leitet mit den vv. 3, 25—4, 26 zur Erzählung über.

Er sagt: Sollte ich nun Frauen und Männer in rechter Weise beurteilen, wie ich es wohl verstehe, das würde eine gar zu lange Auseinandersetzung erfordern. Nun (abbrechend) hört die Art der folgenden Geschichte. Die läßt euch von Liebe und auch von Leid hören, Freude und Angst geleiten sie. Nun laßt an meiner Stelle drei sein, von denen jeder für sich allein (*sunder*) so viel vermöchte, daß er meine Kunst aufwiegen könnte, so würden die doch schwer zu finden sein, die euch bereitwillig (*gerne*) das verkünden möchten, was ich allein mir vorgenommen habe euch zu verkünden. Sie würden ihre Mühe haben.

In dem Übergang: nu hoert dirre *aventüre* site liegt der Hinweis darauf, daß Wolfram, wenngleich er jetzt genötigt ist, seine Betrachtungen über Männer und Frauen abzubrechen, doch in der Erzählung selbst Gelegenheit haben wird, die rechten Vorbilder und Normen für Frauen und Männer aufzustellen. Dies hebt er aber auch noch ausdrücklich in den vv. 4, 9 ff. hervor: ein *maere* wil iu niuwen, daz seit von grôzen triuwen, wîplîchez wîbes reht, und mannes manheit alsô sleht, diu sich gein herte nie gebouc. Das *maere*, welches der Dichter in französischer Sprache vorgefunden hat, will er erneuen, in neuer Gestalt vorführen. Der Ausdruck bezieht sich, wie Bötticher ihn richtig deutet, auf die Übertragung der französischen Vorlage. Daß seine Erzählung von großer

Ereue in den mannigfaltigsten Verhältnissen handle, kann Wolfram mit Recht behaupten. Die Worte wipliches wibes reht und mannes manheit weisen ausdrücklich zurück auf die vorhergehenden Betrachtungen und künden eine gründlichere Behandlung der berührten Fragen für den Verlauf des Gedichtes an. Und in der That macht Wolfram sehr zahlreiche und allseitige Bemerkungen über wipliches wibes reht und mannes manheit, indem er alle Handlungen der auftretenden Personen beständig mit Lob und Tadel begleitet. Der Ausdruck selbst, die doppelte Wiederholung des Stammwortes, hebt die beiden Stämme kräftig hervor und verleiht ihnen den Nachdruck emphatischen Gebrauches. „Die mannes manheit“, von der das Gedicht handelt, „ist alsô sleht“ (opp.: krump), daß sie sich niemals dem gegenüber, was ihm Widerstand leistete (gein herte), bog.“ Das Bild, nach dem hier der Ausdruck geformt ist, ist das eines unbiegsamen Schwertes (4,15: er stahel).

Bei dem Hinweis auf die echte Mannheit, die er verherrlichen will, denkt der Dichter vor allem an die Persönlichkeit Parzivals; mit naiver Freude verkündet er in den Versen 14—26 im voraus die Größe seines Helden.

Die erste persönliche Beziehung auf Parzival steckt in dem sin und in (v. 14); darauf folgt in v. 15: er stahel. Auch weiterhin bezeichnet Wolfram den Helden hier nur durch Pronomina, ohne Nennung des Namens. Nach dem Plane des Ganzen nämlich sollte der Name Parzival nicht vor der Begegnung mit Sigunen (140,16) vorkommen. An unserer Stelle bei dem vorgreifenden Ausblick auf den Helden des Gedichtes, dessen Geburt erst am Ende des 2. Buches erzählt wird, ist es sehr wirksam, daß uns statt eines toten Namens die Charaktereigenschaften des Helden in kräftigen Zügen und mit panegyrischem Schwunge vorgeführt werden. Eine Anspielung auf das absichtliche Versteckenspielen mit dem Namen liegt in dem parenthetischen v. 19: den helt ich alsus grüeze. Daß der Dichter in den vv. 13—22 bei der ersten Ankündigung Parzivals einen höheren Schwung nimmt, zeigt sich auch äußerlich in der gehäuften Anwendung rhetorischer und poetischer Mittel, so in der Anapher: er stahel (15), er küene (18), er wibes ougen süeze (20); jedesmal steht das er am Versanfang. Dann sin herze (14), sin hant (16). Ferner die dreimalige Wiederholung der Silbe lich an derselben Versstelle in drei aufeinander folgenden Versen (16—18): sigelichen — lobelichen — traecliche.

Die Eigenschaften, welche Wolfram seinem Helden beilegt, werden zum Teil durch Substantiva ausgedrückt. So sagt er: er stahel (v. 15), d. h. „er, der so unbeugsam wie Stahl war“; (20) er wibes ougen süeze, „er, dessen Anblick den Augen der Frauen süß war; (21) unt dâ bi wibes herzen suht „und der dabei doch in ihrem Herzen schmerzliche Sehnsucht verursachte“; (22) vor missewende ein wâriu flucht, „der vor allem Bösen ohne Bedenken floh, der ohne Zaudern dem Bösen und Schimpflichen den Rücken kehrte“ (man erinnere sich hier an si vliehent unde jagent in 2,10). Dazwischen finden sich Adjektiva und prädikative Sätze (cf. 15—18). Das traecliche wis in v. 18 geht darauf, daß Parzival in tumpheit erzogen wird und verhältnismäßig spät zur witze kommt. Da dies ein sehr hervorstechender Zug für die Geschichte des Helden ist, so schließt Wolfram hieran mit unverhüllter Freude den ausdrücklichen Hinweis auf den Helden, dessen Namen er uns noch vor- enthalten muß: den helt ich alsus grüeze.

Doch der Dichter eilt dem Beginne der Erzählung zu: „Den ich zu meiner Erzählung erkoren habe, der ist maereshalp (d. h. wenn wir uns auf den Standpunkt der Geschichte stellen — wo sie jetzt anheben soll) noch ungeboren, er, dem man diese Geschichte zuspricht (Wolfram nennt ihn auch

sonst des maeres herren) und viel wunderbare Thaten (wunders vil), die sich im Verlauf seiner Geschichte ereignen werden.“

Wir haben gefunden, daß der Eingang des Parzival nach einer festen Disposition aufgebaut ist, die wir noch einmal im Schema vorführen:

1,1—14: Die Hauptidee des Werkes, dargestellt durch den Vergleich mit der Elster.

1,15—2,8: Einwurf, daß

(1,15—2,4) *tumbe liute*, aber auch

(2,5—2,8) *wise**) einer Aufklärung über die moralische Bedeutung jenes Vergleichs und die in ihm enthaltenen Lehren bedürfen.

2,9—2,22**): Deutung und moralische Würdigung der vv. 1,1—14;

(2,9—16) positiv,

(2,17—22) negativ.

2,23—25 Übergang zu dem speciell

2,26—3,24: den Frauen gewidmeten Teile;

(2,26—3,6) an die guten

(3,7—3,10) an die *valschen* Frauen gerichtet.

(3,11—3,24) Betrachtungen über die rechte Wertschätzung der Frauen und über den Wert der Schönheit,

3,25—3,27 die Eingangsbetrachtungen werden abgebrochen.

3,28—4,26 Übergang zur Erzählung.

(3,28—4,8) über den Charakter der Geschichte und über die Schwierigkeit und den Umfang der Arbeit des Dichters.

(4,9—4,26) Ankündigung Parzivals.

Das aufgestellte Schema dürfte sich durch seine Einfachheit empfehlen. Auch glaube ich das selbe nicht in die Worte des Dichters hineininterpretiert zu haben, sondern die Spuren dieser Gedankenentwicklung bieten sich von selbst dar, wenn man, einigermaßen mit dem Dichter vertraut, seinen Worten das Ohr leiht. Wir hatten es nicht nötig, Hypothesen zur Erklärung heranzuziehen, wie man deren vielfach über den Eingang, über seine Entstehung und über litterarische Beziehungen aufgestellt hat. So wertvoll diese Hypothesen zum Teil sein mögen, so führen sie doch auf ein Gebiet, wo die Grundlage eine unsichere wird, wohin man nur geneigt sein wird zu folgen, wenn alle andern Mittel ihren Beistand versagen. Dies war bei uns nicht der Fall; vielmehr redete Wolfram in all-gemeinen eine uns wohlverständliche Sprache, deren Biegsamkeit und Akkommodation an die verschiedensten Affekte wir bewundern mußten. Nicht überall trat uns der Dichter als ernster Lehrmeister entgegen. Durch seinen Humor und durch eine gewissermaßen ritterliche Sprache verstand er es, seine einbringlichen Ermahnungen zu würzen; auch den Ton zarter Galanterie gegen das weibliche Geschlecht wußte er anzuschlagen. Überall aber war sein Ausdruck getragen von einer Schaffensfreudigkeit, die sich in dem letzten Abschnitt als begeisterte persönliche Teilnahme an seinem Helden offenbarte.

*) Für die Einteilung der vv. 1,15—2,8 (*tumbe* und *wise*) weist Bötticher mit Recht auf 399,4 hin: *min wiser und min tumber*.

**) Die Deutung umfaßt also, wohl nur zufällig, auch gerade 14 Verse.

sonst des maeres herren) und viel munderbare Theten (sinnlos) sich im Verlauf seiner Geschichte ereignen werden."

Wir haben gefunden, ist, die wir noch einmal im Se

1,1—14

1,15—2

2,9—2,5

2 26—3

3,28—4,5

Das aufgestellte Schema selbst nicht in die Worte des Dichters entwicklung bieten sich von selbst. Worten das Ohr leicht. Wir haben man deren vielfach über den Eingestellten hat. So wertvoll diese wo die Grundlage eine unsichere Mittel ihren Beistand versagen. gemeinen eine uns wohlverständliche Affekte wir bewundern mußten. Durch seinen Humor und durch einfachen Ermahnungen zu würzen; aber anzuschlagen. Überall aber war dem letzten Abschnitt als begeistert

*) Für die Einteilung der wiser und min tumber.

**) Die Deutung umfaßt also,

© The Tiffen Company, 2007

TIFFEN® Gray Scale

A 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

R G B W K M Y C

sich im Verlauf seiner Geschichte

er festen Disposition aufgebaut

gestellt durch den Vergleich mit

die moralische Bedeutung jenes
hren bedürfen.

bigung der vv. 1,1—14;

gerichtet.

Wertschätzung der Frauen und

den abgebrochen.

hte und über die Schwierigkeit
ters.

ehlen. Auch glaube ich das

die Spuren dieser Gedanken

dem Dichter vertraut, seinen

erklärung heranzuziehen, wie

itterarische Beziehungen auf

ren sie doch auf ein Gebiet,

zu folgen, wenn alle andern

ehr redete Wolfram im all

odation an die verschiedensten

ernster Lehrmeister entgegen.

stand er es, seine einbring

s weibliche Geschlecht wußte

ffensfreudigkeit, die sich in

in offenbarte.

mit Recht auf 399,4 hin; min



