

Sonderdruck aus

Martin Baisch / Evamaria Freienhofer /
Eva Lieberich (Hg.)

Rache – Zorn – Neid

Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur
und Literatur des Mittelalters

V&R unipress

ISBN 978-3-8471-0124-6

ISBN 978-3-8470-0124-9 (E-Book)

Inhalt

Negative Emotionen und Erzählen

Martin Baisch, Evamaria Freienhofer, Eva Lieberich

Einleitung 9

Klaus Ridder

Religiöse Tabus und negative Emotionen in der »Suche nach dem Gral« . 27

Rache erzählen

Fabian Bernhardt

Was ist Rache? Versuch einer systematischen Bestimmung 49

Nina Nowakowski

Alternativen der Vergeltung. Rache, Revanche und die Logik des
Wiedererzählens in schwankhaften mittelhochdeutschen

Kurzerzählungen 73

Sebastian Möckel

Metamorphosen des Zorns. Ovids Racheerzählungen in Mittelalter und
früher Neuzeit 101

Zorn erzählen

Beatrice Trínca

Der Zorn der Ohnmächtigen. Zum »Laüstic«, »Tristan« von Thomas und
zum »Herzmaere« 135

Evamaria Freienhofer

Ir traget zwêne zornbrâten. Die Funktion von Stolz und Zorn für die
Geschlechterkonstruktion in den Kurzerzählungen »La dame escoillée«
und »Frauenzucht« 153

Hendrikje Lehmann <i>liep âne zorn mac niht sîn?</i> – Vom Liebeszorn und Rache­glück im Minnesang	171
Neid erzählen	
Claudia Lauer Die Emotionalität der Intrige. Variationen im höfischen Roman	187
Eva Lieberich <i>›Â Tristan, waere ich alse duo!‹</i> – Tristan und die neidische Hofgesellschaft	209

Religiöse Tabus und negative Emotionen in der »Suche nach dem Gral«

1. Tabubegriff

Im vorletzten Teil des »Prosa-Lancelot«,¹ in der »Suche nach dem Gral«, spielen Prozesse der Neukonstituierung und der Durchbrechung von religiösen Tabus eine besondere Rolle. Bei der Analyse der literarischen Phänomene kann man deshalb von einem Tabubegriff ausgehen, wie er in religionsgeschichtlichen Untersuchungen über die Ambivalenz des Heiligen begegnet.

Das fundamentale Gegenüber von Heiligem und Profanem gilt als konstitutiv für Religion im weitesten Sinne und schließt eine grundsätzliche Ambivalenz des Heiligen ein: Es ist zugleich faszinierend und erschreckend. Rudolf OTTO hat das Heilige in dieser Weise als ›Fascinosa‹ und als ›Tremendum‹ beschrieben. Für »das Verbotene, ja das Vernichtende des Sakralen und die daraus folgende Meidung«² wird das Wort Tabu verwendet. Lancelot etwa erfährt in der »Gralssuche« die erschreckende Komponente des Heiligen in unmittelbarer Nähe des Grals, da er nicht zu den für die Gralsschau erwählten Artusrittern Galaad, Bohort und Parceval gehört.

Auch wenn sich in weiter entwickelten religiösen Denksystemen »das Fascinosa und das Tremendum in ethisch Gutes und Böses« wandeln, ist damit der

1 Ausgaben: Prosalancelot. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147. Hg. v. KLUGE, Reinhold. Ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017–8020 der Bibliothèque de l’Arsenal Paris, übersetzt, kommentiert u. hg. v. STEINHOFF, Hans-Hugo. Frankfurt a. M. 1995 (Bd. I–II: Lancelot und Ginover), 2003 (Bd. III–IV: Lancelot und der Gral), 2004 (Bd. V: Die Suche nach dem Gral; Der Tod des Königs Artus). – La Queste del Saint Graal. Roman du XIII^e siècle. Hg. v. PAUPHILET, Albert. Paris 1978 [zitiert nach Seite u. Zeile].

2 ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 2000, S. 356; vgl. ebenso GRESCHAT, Hans-Jürgen: Mana und Tabu. In: Theologische Realenzyklopädie. Hg. v. MÜLLER, Gerhard. Bd. 22. Berlin, New York 1992, S. 13–16; OTTO, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1958; vgl. dagegen AGAMBEN, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a. M. 2002 (Erbschaft unserer Zeit 16). Er bezeichnet die Auffassung von der Ambivalenz des Heiligen als ›wissenschaftlichen Mythos‹ (S. 85–90).

Tabubegriff nicht obsolet. Arnold ANGENENDT betrachtet »die Ethisierung des Gottes- wie des Menschenbildes« als Resultat eines Prozesses der Transformation von kultischer zu ethischer Heiligkeit. Diese sei mit dem Neuen Testament vollzogen.³ Versteht man Tabu als ethisches Gebot Gottes und Tabubruch als Missachtung dieser Anforderung durch den Menschen, so hat der Tabubegriff auch auf dieser Ebene Berechtigung. Allerdings ist es dann notwendig, ihn von den allgemeineren Begriffen Verbot und Normverletzung abzugrenzen. Folglich lassen sich nur wenige, im religiösen Sinne als zentral erachtete, Gebote unter den Kategorien Tabu und Tabubruch fassen. In der »Suche nach dem Gral« spielt etwa das Reinheitsgebot eine solche Rolle. Reinheit wird zur wichtigsten ethisch-religiösen Anforderung an die Artusritter. Die Nichteinhaltung dieser zentralen Norm schließt von der Heilwirkung des Grals aus. Es wird jedoch zu prüfen sein, inwieweit im Text auch Aspekte kultischer Reinheit eine Rolle spielen.

Für die Auseinandersetzung mit dem Begriff des religiösen Tabus ist zudem der Zusammenhang von Tabu und Opfer wichtig, denn – so formuliert ANGENENDT – »Grunderlebnis des ›Heiligen‹ ist die Opfertötung«.⁴ In christlich-neutestamentlichem Verständnis wird der mythischen Blutopferpraxis eine Absage erteilt. Die freiwillige Selbstopferung Jesu ist ein einmaliges vollkommenes Opfer, das sich nur im Messopfer, jedoch auf einer anderen Ebene, wiederholt. Daher sind nach dem Opfertod Christi keine weiteren Opfer notwendig. In deutlicher Spannung zur Überwindung des Tier- und Menschenopfers in christlicher Opfer-Theologie steht jedoch das Faktum, dass die Tötung Christi als Modell für die Nachfolge in den Tod und als sicherer Weg zur Erlösung aufgefasst worden ist. Zwar wird an die Stelle der Blutopfer das Selbstopfer Christi gesetzt, doch hat offenbar »die Vorstellung der Blutsühne tief auf die mittelalterliche Christenheit eingewirkt, zum Teil in rearchaisierenden Formen.«⁵ In der »Gralssuche« finden sich mehrere Selbstopferdarstellungen und das Selbstopfer von Parcevals Schwester wird sogar mit dem Brauch (*costume*) unfreiwilliger Menschenopfer kontrastiert. Damit scheint der Text die Transformation des archaischen Blutopfers zum erlösenden Selbstopfer zu bekräftigen. Andererseits problematisiert die Ausgestaltung der Erzählmotive eine deutliche Abgrenzung zwischen ethischer Selbsthingabe und tabuisiertem Blutopfer.

»Die Suche nach dem Gral« ist als Ganzes über die Spannung zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Reinheit und Unreinheit, zwischen Erwählung und Ausschließung strukturiert. Die Erzählung beginnt mit dem Erschei-

3 »Was zuvor wie zwei willkürlich wechselnde und unergründlich wirkende Seiten des Göttlichen bzw. der Götter erschien, scheidet sich nun in Gnade oder Zorn« (ANGENENDT [Anm. 2], S. 357).

4 ANGENENDT [Anm. 2], S. 360.

5 »Die Geschichte der mittelalterlichen Eucharistie-Frömmigkeit läßt sich gutenteils von dem Verlangen nach realem Opferfleisch und Opferblut erklären« (ANGENENDT [Anm. 2], S. 366).

nen des Grals zu Pfingsten am Artushof, berichtet von der Gralssuche und vom Scheitern der unberufenen Artusritter (u. a. Lancelot), von den Prüfungen der zur Gralsschau Auserwählten und endet schließlich mit der Schau und der Entrückung des Grals. Die innere Struktur einiger signifikanter Episoden ist durch die Spannung zwischen Tabu und Tabubruch charakterisiert. Der Text verdeutlicht so – auf mehreren Ebenen – unterschiedliche Grade der menschlichen Partizipation am Heiligen. Dies lässt sich an mehreren Episoden aufzeigen.

2. Negative Emotionen

Neben dem Tabubegriff möchte ich dabei mit der Kategorie der negativen Emotionen arbeiten. Negative Gefühlstypen wie Angst, Trauer und Zorn oder Verzweiflung, Scham und Schuld sind anthropologisch fundamental, gestalten sich kulturell jedoch auch immer neu.⁶ Sie sind bestimmend für das Selbstgefühl, für die Identität einer Person⁷, jedoch auch für die Wertorientierung einer Gemeinschaft. Gemeinschaften können Ordnungen und Werte stabilisieren oder verändern, indem sie negative Emotionen vehement ausgrenzen oder intensiv zum Thema machen. Negative Emotionen sind daher – vielleicht sogar mehr als andere Emotionen – als Akte des Bewertens aufzufassen.⁸

Das Interesse liegt im Folgenden nicht auf einer einzelnen, sondern auf einem

6 Am Beispiel der Scham lässt sich diese Problematik verdeutlichen: Scham kann man als basale körperliche Reaktion auf die Erfahrung von Unzulänglichkeit verstehen. Wie andere Emotionen auch wird sie jedoch zudem über Schlüsselszenarien »erlernt« und spezifiziert. Kulturelle und soziale Kontexte formen schließlich unterschiedliche Typen von Normen aus, deren Nichtbeachtung Scham- und Schuldreaktionen auslösen können. Zur Scham im »Prosa-Lancelot« vgl. RIDDER, Klaus: Schlüsselszenarien: Scham und Schamlosigkeit im *Prosa-Lancelot*. In: Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Hg. v. GVOZDEVA, Katja u. VELTEN, Hans Rudolf. Tübingen 2011, S. 194–222.

7 »In ihnen sind wir dezentriert und gerade deswegen ganz und gar lebendig« (BÖHME, Hartmut: Gefühl. In: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Hg. v. WULF, Christoph. Weinheim, Basel 1997, S. 525–548, hier S. 543).

8 Auch PERLER, Dominik: Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270–1670. Frankfurt a. M. 2011 hebt die »evaluative Komponente« von sowohl positiven als auch negativen Emotionen hervor. Allerdings merkt er zudem an, dass nicht nur Emotionen, sondern auch Wünsche und Werturteile stets bewertend sind« (S. 15). Die »evaluative Komponente« von Emotionen sei schon sehr früh erkannt worden: »So stellten bereits die Autoren des 13. Jahrhunderts (unter ihnen prominenterweise Thomas von Aquin) fest, dass Emotionen immer ein »formales Objekt« haben, d. h. ein in bestimmter Hinsicht spezifiziertes und evaluiertes Objekt. So richtet sich Furcht auf einen Gegenstand, der als schlecht und bedrohlich evaluiert wird, Freude hingegen auf einen, der als nützlich und gut eingeschätzt wird« (S. 20).

Spektrum von negativen Emotionen. Es geht um die Funktion von Emotionen für exemplarisch gedachtes Handeln, weniger um die emotionale Befindlichkeit einer einzelnen Figur. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, auf welche Weise Tabu bzw. Tabubruch und negative Emotionen aufeinander bezogen sind. Grundsätzlich darf man annehmen, dass die Erfahrung des Heiligen als ›Fascinosa‹ oder als ›Tremendum‹ mit dem Erleben positiv-erhebender oder negativ-bedrückender Emotionen einhergeht. Der Tabubruch ist in seiner Wirkung im Unterschied zum Verbot auf negative Emotionen hin orientiert.

Tabubrüche haben Scham, Ekel, Wut, Hass etc. zur Folge – Verbotsüberschreitungen hingegen rationale Reaktionen (zum Beispiel Kritik, negative Beurteilung, Diskussion, bzw. eine Strafe). [...] Das Tabu greift früher und weiter als ein Verbot.⁹

Zwar ist eine

genaue Abgrenzung von Tabus und Verboten [...] nicht immer möglich, und es scheint, dass es sich eher um graduelle Unterschiede in einem Kontinuum sozialer Konventionen mit den beiden Polen (reines) Tabu und (reines) Verbot mit fließenden Übergängen handelt.¹⁰

Deutlich ist allerdings, dass Tabuverletzungen vielfach durch ein Spektrum negativer Emotionen Bewertungen erfahren. In dieser Korrelation von religiösen Tabus und negativen Emotionen greift man eine anthropologisch-religiöse Tiefenschicht, die als eine Art strukturelle Konfiguration aufzufassen ist. Man kann darüber hinaus vermuten, dass Repräsentationen von negativen Emotionen als Folge von (religiösen) Tabuverletzungen in besonderer Weise Ausdruck in exemplarischen Erzählungen finden.

In literaturwissenschaftlicher Perspektive ist daher zu untersuchen, wo und wie der Erzähler in der »Gralsuche« negative Emotionen thematisiert, die in Zusammenhang mit religiösen Tabubrüchen stehen.¹¹ Der Fokus liegt darauf, welche narrative Funktion den Emotionsdarstellungen zukommt, und umge-

9 SCHRÖDER, Hartmut: Zur Kulturspezifik von Tabus. Tabus und Euphemismen in interkulturellen Kontaktsituationen. In: Tabu. Interkulturalität und Gender. Hg. v. BENTHIEN, Claudia u. GUTJAHR, Ortrud. München 2008, S. 51–70, hier S. 56.

10 »Entwickelt sich ein Tabu zu einem direkten Verbot, so wird gleichzeitig mit dem Gewinn an Kodifizierung die affektive Markierung schwächer und die mögliche Regelung der Sanktion für den Täter klarer und nachvollziehbarer« (SCHRÖDER [Anm. 9], S. 57).

11 Die außergewöhnlich umfangreiche Thematisierung von Affekten im »Prosa-Lancelot« hebt Wiebke FREYTAG hervor: »Mundus fallax«, Affekt und Recht oder exemplarisches Erzählen im Prosa-Lancelot. In: Wolfram Studien 9 (1986), S. 134–194, insbes. S. 148. Untersucht werden Affekte dann aber v. a. als »vorrationaler und unwillkürlicher Triebkraft jedes Tuns« (S. 189): »Mit bemerkenswertem, offensichtlich an Grundsätzen patristischer und mittelalterlicher Anthropologie geschultem Differenzierungsvermögen gestaltet der Prosaroman das ihm wichtige Thema des affektgelenkten Handelns« (S. 152). Zum Gralswunder gibt FREYTAG eine Aufzählung von Belegstellen (vgl. S. 157, Anm. 88), erwähnt aber keine negativen Emotionen.

kehrt, inwiefern eine narrative Konstellation bestimmte Emotionsäußerungen bedingt. Im Erzähltext werden Emotionen zwar Figuren zugewiesen, die literarische Darstellung zielt jedoch weniger darauf, die Differenziertheit der Gefühle einer Einzelfigur zum Ausdruck zu bringen. Die Analyse fragt daher nach der narrativen Funktionalisierung von negativen Emotionen im Erzählkontext von religiösen Tabubrüchen.

Methodische Grundlage dieser Blickrichtung ist eine Konzeption exemplarischen Erzählens, wie sie etwa Wiebke FREYTAG ihrer Studie über Affekte im »Prosa-Lancelot« zugrunde gelegt hat. Sie geht davon aus, dass das mittelalterliche Begriffsverständnis des Exemplarischen »stets ein Doppeltes, partiell Analoges« umfasst, also »den poetisch fingierten Fall und die zu demonstrierende Wahrheit oder Doktrin«. ¹² Das Gegenüber von exemplarischen Handlungsfiguren und zu vermittelnden Normen ist in der »Gralssuche« m. E. deutlicher als in den anderen Teilen des »Prosa-Lancelot«. Daher lässt sich der exemplarische Charakter der negativen Emotionen aufzeigen, die den Figuren im Zusammenhang mit Tabuverletzungen zugeschrieben werden. ¹³

3. Gral-Tabu

Die ganze »Suche nach dem Gral« ist vom Gral-Tabu her entworfen und zwar als eine Annäherungs- und Abstoßungsbewegung der Artusritter: Auf der einen Seite gibt es in der Erzählung Szenarien der Annäherung, Schau und Entrückung des Grals, auf der anderen solche der Erwählung, teilweisen Zulassung und Exklusion der Gralssucher. Lancelot ist vor dem Gral insbesondere mit der strafend-vernichtenden Seite des Heiligen konfrontiert, erfährt partiell jedoch auch eine bisher nicht gekannte Freude. Bereits am Beginn des Werkes hat der Protagonist die Verletzung des Keuschheitsgebots, die ihn von der Gralsschau ausschließt, auf sich geladen. In einer Szenerie, die ebenfalls durch die Ambivalenz des Heiligen gekennzeichnet ist, wird er sich dessen bewusst: In einer Kapelle sieht er eines Nachts auf einem Altar kostbare religiöse Gefäße, kann jedoch nicht zu ihnen gelangen. Er geht wieder hinaus, entwaffnet sich und fällt vor Erschöpfung in einen Zustand zwischen Wachen und Schlaf. In dieser Wachtrance vermag er zwar die Vorgänge in seiner Umgebung wahrzunehmen, nicht aber selbst körperlich zu reagieren: *Und da er ein gûte wile hett gelegen als*

¹² FREYTAG [Anm. 11], S. 136.

¹³ Grundsätzlich ist festzuhalten, dass der »Prosa-Lancelot« in der »Gralssuche« zwei Komplexe, die ganz unterschiedlichen Zusammenhängen entstammen, verbindet, »nämlich die Artussage und geistliche Lehre, die er ebenso detailliert wie kompetent darstellt, indem er sie in die fabulöse *history* einkleidet. Solch ein kontinuierlicher Verweisbezug zwischen an sich Verschiedenartigem ist für das *exemplum* kennzeichnend« (FREYTAG [Anm. 11], S. 137).

er verdümmelt were (STEINHOFF V, 114, 36 f.; PAUPHILET, 58, 15). Staunend sieht er den Gral, dem ein Leuchter vorausschwebt, aus der Kapelle hervorkommen und nimmt wahr, wie dieser einen verwundeten Ritter heilt. Anschließend kehren beide Gegenstände wieder in die Kapelle zurück, ohne dass Lancelot erkennen kann, von wem sie getragen werden. Lancelots Erstarrung und seine fehlende Ehrbezeugung gegenüber dem Gral erklärt der Erzähler mit den schweren Sünden, die er auf sich geladen habe: *Und darumb fand er an manchen enden in der suchung viel schande, die man im darumb seyde, und misseging im an manchem ende* (STEINHOFF V, 118, 8–10; PAUPHILET, 59, 25–27).¹⁴

Als Lancelot erwacht, weiß er nicht, ob er geträumt oder wirklich den Gral gesehen hat. Er betritt die Kapelle erneut, bis er eine Stimme sagen hört: *wie werst du so kúne das du in keine stat, da der heilig gral pfligt zu sin, darst komen! Kere von hinnen, wann diese stat ist alczumal entreyniget von dinen wercken!* (STEINHOFF V, 120, 34–122, 2; PAUPHILET, 61, 18–20). Der Versuch der erneuten Annäherung an den Gral, um das Gesehene zu bestätigen, evoziert also den göttlichen Zorn und führt zur massiven Zurückstoßung. Doch erst als er den Verlust seiner Rüstung und seines Pferdes bemerkt – der geheilte Ritter hatte beides an sich genommen –, wird ihm klar, dass er nicht geträumt hat (STEINHOFF V, 122, 10–12; PAUPHILET, 61, 28–30).

Diese Erkenntnis löst heftige Emotionen¹⁵ und tiefe Verzweiflung aus. Der Ausbruch der negativen Emotionen und die Reflexion seines bisherigen Lebens vollziehen sich als explizite Absage an höfische Wertvorstellungen und als bedingungslose Neuorientierung am religiösen Wertsystem.¹⁶ Die bewusste Wahrnehmung des eigenen Handelns als Tabubruch und die Erfahrung der zornigen Gottheit, das Hervorbrechen negativer Emotionen und der befürchtete endgültige Verlust der Lebensfreude verschlingen sich hier auf eine Weise, die den weiteren Weg Lancelots in der »Gralssuche« bestimmt. Die negativen

14 In gleicher Weise formulieren dies der unbekannte Ritter und sein Knappe: *›Und mich hat wunder umb diesen ritter, der hie schlefft, das er ny erwacht umb sin komen.‹ ›Uff myn trúw, sprach der edelknecht, ›er ist beladen mit etlichen sünden, da er nye sin bichte abe getete, und hatt es licht also verschúldet gein unserm herren got, das er nit enwolte das er sehe die schön abentúr.‹* (STEINHOFF V, 118, 18–23; PAUPHILET, 60, 1–7).

15 Lancelot *süffczte von herzen und treneten im die augen und flúcht der zytt darinn er geborn was* (STEINHOFF V, 122, 4–5; PAUPHILET, 61, 22 f.).

16 Dennoch kann man auch in der »Gralssuche« nicht von einer vollständigen Ablösung der ritterlich-höfischen durch eine religiös-spirituelle Ordnung sprechen, sondern nur von einer temporären Überlagerung beider Konzepte: *Nú schinent myn sünde und myn úbel leben, nun sehen ich wol das myn unselikeit hat mich verdampft men dann ander ding. Dann da ich mich solt bessern, da hat mich der fynt gehindert, der nam mir das gesiecht das ich nit kund gesehen kein ding die von got kemen. Das ist nit wúnder ob ich sin nit mócht lúterlich gesehen. Wann von der zytt da ich ritter wart da was nie zitt, ich wer bedeckt und beladen mit dötlichen sunden, wann ich han allzeit géubet unkúscheit von der welt men dann ein ander* (STEINHOFF V, 122, 14–23; PAUPHILET, 61, 32–62, 7); vgl. dazu auch RIDDER [Anm. 6], S. 209.

Emotionen sind narratives Zeichen einer religiös-ethischen Unzulänglichkeit. Indem sie Lancelot zugeschrieben werden, bringen sie einen inneren, als notwendig eingeforderten Erkenntnis- und Umorientierungsprozess nach außen.

Die situative Selbstaufgabe und Verzweiflung wird dann jedoch über einen Weg zwischen Bekenntnis und Neuorientierung aufgefangen, und zwar unter Anleitung von geistlichen Wissensfiguren (Einsiedler, Traumdeuter, Weise). Um die Folgen des Tabubruchs zu tilgen, unterwirft sich Lancelot bereitwillig¹⁷ dem neuen religiösen Gesetz, gibt sein irdisches Liebesglück zugunsten des transzendenten Seelenheils auf und beginnt eine Prozedur der Reinigung durch Reue, Beichte und Buße.¹⁸ Das ritterliche Gewalthandeln wird durch die Umorientierung auf ein religiöses Wertesystem nicht infrage gestellt, erotische Liebe jedoch zu einem Tabu für Gralserwählte.

Nach einem langen Weg gelangt Lancelot auf die Gralsburg Corbenic, wo seine Suche nach dem Gral endet. Er nimmt in der Kapelle, in der sich der Gral befindet, einen strahlenden Glanz wahr und will hineingehen, doch eine Stimme sagt: *Fluch, Lanczelot, und nit gang herinn, wann du solt es nit thun, und geest du herinn, es wirt dich beruwen* (STEINHOFF V, 494, 9–11; PAUPHILET, 255, 9–11). Daraufhin weicht er zurück, sieht dann aber durch die offenstehende Tür, wie ein alter Priester die Messe zelebriert. Während der Stillmesse hebt dieser die Hostie empor: Lancelot erkennt plötzlich drei Gestalten; zwei von ihnen geben dem Priester die jüngste in die Hände. Als dieser unter der Last zu fallen droht, will Lancelot zu Hilfe eilen und vergisst das Verbot.¹⁹ Er betritt den Raum, spürt

17 In einem ersten Gespräch mit einem Einsiedler ist er zunächst von der Furcht sich zu offenbaren erfüllt (STEINHOFF V, 130, 10; PAUPHILET, 66, 2). Er hat es jedoch »mit einem erfahrenen Verhörspezialisten zu tun«, wie Dieter WELZ formuliert hat, dem es gelingt, »mit einem probaten Mittel den auftretenden Widerstand, der die Zunge lähmt, zu brechen« (WELZ, Dieter: Negation höfischer Kommunikationsformen in der mittelhochdeutschen *Gral-Queste* oder Lancelot als Pönitent. In: *Höfische Literatur – Hofgesellschaft – Höfische Lebensformen um 1200*. Hg. v. KAISER, Gert u. MÜLLER, Jan-Dirk. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora 6), S. 333–361, hier S. 353). Der Einsiedler nutzt die Kombination von Verheißung und Drohung (*Und gelobt im die ewig freud, ob er es sag, und die helle, ob er es verschwig*; STEINHOFF V, 130, 13 f.; PAUPHILET, 66, 5–6) und verweist außerdem auf ein Kreuz, auf das eine Christusdarstellung gemalt ist, um das von Christus dargebrachte Opfer mit dem Selbstopfer eines Sünders zu vergleichen, das dieser durch Bekenntnis und Beichte erbringe (STEINHOFF V, 128, 26–130, 5; PAUPHILET, 65, 15–29). Lancelot akzeptiert die Notwendigkeit zu bekennen und dadurch intensiviert sich der Grad der Reflexion über das vergangene Leben (STEINHOFF V, 130, 5–7; PAUPHILET, 65, 30–32). Zugleich formt sich das neue, religiös bestimmte Lebensziel aus. Der Einsiedler versichert ihm, er werde – wenn er von der Sünde mit der Königin ablasse – Dinge vollenden, die er wegen dieser Sünde bisher nicht zu Ende bringen konnte. Daraufhin gelobt Lancelot: *ich lasen es in solcher maßen das ich númmern mit ir gesúndigen noch mit keynem andern wibe* (STEINHOFF V, 140, 15–17; PAUPHILET, 71, 9 f.; vgl. auch STEINHOFF V, 132, 18; PAUPHILET, 67, 9).

18 Vgl. RIDDER [Anm. 6], S. 212.

19 Vgl. dazu WILLIAMS, Andrea M. L.: *The Adventures of the Holy Grail. A Study of ›La Queste*

einen feuerheißen Wind, der ihn zur Türe zurückstößt, und verliert die Kontrolle über seinen Körper. Hände zerren ihn schließlich vor die Tür der Kapelle, wo er liegen bleibt.²⁰

Die Ambivalenz von Leben spendender und gefährlicher Macht des Heiligen ist in der Szene eindrucksvoll dargestellt: Der Gral ist mit einem Tabu belegt, das Lancelot bricht, da Annäherung nur unter Voraussetzungen möglich ist, über die er nicht oder nur partiell verfügt. Seine körperliche »Erstarrung ist [...] Folge einer verbotenen Annäherung an den Gral« (STEINHOFF V, 1153, Kommentar zu V, 490, 13 – 500, 25).²¹ Das Tabu ist Teil einer Inszenierung von kultureller Heiligkeit. Dies lässt sich daran erkennen, dass Lancelot eine der drei

del Saint Graal«. Oxford, Bern, u. a. 2001. Sie weist darauf hin, dass Lancelot sich an dieser Stelle der Todsünde der *superbia* schuldig macht, wohingegen ihm in der Regel *luxuria* vorgeworfen wird: »[T]his feeling [...] dominates and obliterates the memory of the divine interdiction given just moments before [...]. Lancelot is guilty here of the sin of *pride* in thinking that he may be able to give help to the elderly priest. It is pride that leads him to rely on his skill at arms and is the cause of his unwillingness to abandon the outward signs of chivalry (arms, armour, horse)« (S. 94 f.). Er hat zwar in bester Absicht und gemäß des ritterlichen Verhaltenskodex gehandelt, doch ihm ist die Einsicht in die wahre Bedeutung der Aventiuren während der Gralssuche nicht vergönnt, weshalb er sich nur noch mehr versündigt (vgl. S. 96).

- 20 Der Gral hat im »Prosa-Lancelot« eine konkrete Gestalt angenommen: »Er ist identisch mit dem Gefäß, aus dem Jesus beim letzten Abendmahl mit seinen Jüngern das Lamm gegessen hat, und dem Kelch, in dem sich während der Messe die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib Christi vollzieht und aus dem der Leib des Herrn gespendet wird. Entsprechend sind es Manifestationen der Transsubstantiation und der Eucharistie, die von den Berufenen, dem zeitgenössischen Bedürfnis nach konkreter Anschaulichkeit abstrakter Glaubenswahrheiten entsprechend, als physische Realität geschaut werden. Christus selbst reicht ihnen die Hostie« (STEINHOFF V, 1043).
- 21 Vgl. dazu WALTENBERGER, Michael: Das große Herz der Erzählung. Studien zu Narration und Interdiskursivität im »Prosa-Lancelot«. Frankfurt a. M., Berlin u. a. 1999 (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 51), für den Lancelots Paralyse dessen »Sündenschwere« symbolisiert: seine »Unfähigkeit, dem Gral nahe zu kommen, bezeichnet nun als Extremfall der Retardation die sündhafte Befangenheit in der Körperwelt, welche die Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit behindert oder sogar stilllegt« (S. 118). Durch seine Versündigung ist er folglich nicht in der Lage, auch in der zweiten Gralsschau die Situation richtig wahrzunehmen, richtig zu »erkennen«: »Das Wunder, in dem die Dreifaltigkeit sich offenbart, erscheint in den von sündhafter Weltverfallenheit getrübbten Augen Lancelots als riskante trinitarische Akrobatik, physischen Kausalitäten unterworfen und deshalb in akuter Gefahr abzustürzen. Sofort will er helfend herbeieilen, ohne die Absurdität seines Verhaltens zu begreifen« (S. 122). Zur Bestrafung durch Gott vgl. auch WILLIAMS [Anm. 19], S. 73. Im Alten Testament werde die unerlaubte Annäherung an das Göttliche stets mit dem Tode bestraft, im »Prosa-Lancelot« ziele die Strafe dagegen auf Besserung des Bestraften ab. Es handle sich im »Prosa-Lancelot« also um eine neutestamentliche Vorstellung des Göttlichen, wengleich die Tatsache, dass der Gral immer unerreichbarer wird – während in Camelot noch alle Ritter gespeist werden, zeigt sich der Gral schließlich reserviert für die Auserwählten und wird am Ende ganz entrückt –, der gesteigerten Zugänglichkeit des Göttlichen im Neuen Testament eigentlich widerspreche (vgl. S. 75). Folglich lässt sich eine Verschärfung des Gral-Tabus konstatieren.

Gralmessen sieht, in denen das Geheimnis des Grals stufenweise den Erwählten aufgedeckt wird.

Lancelot erfährt Gottes Macht jedoch nicht nur als Fluch, sondern auch als Beglückung. Als er erwacht, ist er von tiefem Schmerz erfüllt, doch darüber, dass man ihn aufgeweckt hat (STEINHOFF V, 498, 18 – 24; PAUPHILET, 257, 30 – 258, 4). Große Freude sei ihm durch das Gesehene zuteil geworden: Wäre seine Sünde nicht gewesen, hätte er mehr von diesem Nichtweltlichen geschaut.²² Sprachlich lässt sich diese Erkenntnis nicht vermitteln. Die Forschung hat diskutiert, ob Lancelot hier von einer mystischen Schau des Gralsgeheimnisses während seiner Ohnmacht berichtet.²³

Im gegebenen Zusammenhang ist hervorzuheben, dass Lancelot sich nicht unreflektiert über das Tabu hinwegsetzt. Die Erzählung zeigt ihn in einem Entscheidungskonflikt zwischen der Erfüllung des ethischen Gebots der Hilfe und dem Verbot der Annäherung an den Gral. Er bittet Gott darum, dass ihn die Hilfeleistung nicht in die Verdammnis führe.²⁴ Die dennoch erfolgende Bestrafung des Tabubruchs wertet somit die ethische Orientierung des Handelns deutlich ab und betont das Prinzip der Reinheit im Kultraum des Grals.

4. Reinheitsgebot

Nach seinem Tabubruch vor dem Gral in Corbenic bleibt Lancelot 14 Tage bewegungsunfähig.²⁵ Er selbst deutet dies so, dass die Zahl der Tage der der Jahre seines Lebens in Sünde entspricht, das er *wol vierczehen jare dem fynde gedienet hett; vint et quatre anz servi a l'anemi* (STEINHOFF V, 500, 4; PAUPHILET, 258, 21 – 22). Die Verhinderung der Annäherung an den Gral und die erlittene Strafe der temporären Lähmung sind Folge der vorausgehenden Verfehlung.²⁶ Durch

22 *Wann das ist nit gewest werntlich ding, wann es ist gewest geystlich, und wer myn groß sünde nit gewest, ich hett syn noch me gesehen, da ich verloß das gesiecht von mynen augen und die macht von mynem libe, umb die groß ungetrúwikeit die gott an mir fand* (STEINHOFF V, 498, 29 – 33; PAUPHILET, 258, 9 – 13).

23 Zu dieser Diskussion vgl. STEINHOFF V, 1153 f., Kommentar zu 490, 13 – 500, 25.

24 *Lieber vatter Jhesu Crist, nit enkere mir das in verdampniß das ich dem gúten manne helfen gan wann es im not ist* (STEINHOFF V, 494, 32 – 34; PAUPHILET, 255, 30 – 256, 2).

25 Laut WILLIAMS geht die Lähmung in der Regel mit Sprachlosigkeit einher, weshalb Lancelot nach seiner ersten Gralsschau beim Kreuz zur Strafe für seine Versündigung sowohl stumm als auch paralytisch ist und vom vorbereitenden Ritter für schlafend gehalten wird (vgl. WILLIAMS [Anm. 19], S. 64). Auch beim Erscheinen des Grals in Camelot werden die sündigen Artusritter mit Sprachlosigkeit bestraft (vgl. S. 44). Allerdings lasse die Tatsache, dass Lancelot bereits beim Kreuz den Gral sehen kann – und zwar nicht wie in Camelot von einem Tuch verhüllt –, darauf schließen, dass sein »spiritual state« sich verbessert habe (vgl. S. 70 f.).

26 Für Cornelia REIL hatte Lancelot jedoch nie eine Entscheidungsmöglichkeit; von vornherein sei er zum Scheitern am Gral bestimmt gewesen und die Behauptung der Eremiten, er hätte

seine Beziehung zu Ginover hat er das Reinheitsgebot verletzt.²⁷ Das Ideal der Reinheit steht im Zentrum des neuen religiösen Wertsystems, das die Normen der Artuswelt in der »Gralssuche« überlagert. Der Grad der Erwähltheit der vom Artushof aufbrechenden Gralssucher bemisst sich nach diesem Wert.

Die Idee der absoluten Reinheit scheint an mehreren Stellen im Roman auf, der Autor entwickelt sie jedoch insbesondere am Beginn des großen Exkurses. Dieser setzt mit dem Sündenfall Adams und Evas ein, um dann über die Erzählung von Salomos Schiff die christliche Heilsgeschichte mit der Geschichte der berufenen Gralssucher zu verknüpfen.²⁸ Als gravierende Folge des ersten Tabubruchs, der Nichtbeachtung des Gottesgebotes im Paradies, nennt der Text Sterblichkeit und Wesensverwandlung des Menschen sowie die Erkenntnis der Nacktheit und das Entstehen der Scham (STEINHOFF V, 414, 29–416, 6; PAUPHILET, 211, 15–29). Erst dann erfolgt die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies. Eva nimmt aus dem Paradies einen vom Baum der Erkenntnis abgebrochenen Zweig mit, der in der Erde schnell zu einem vollständig weißen Baum heranwächst. Eva fasst den Zweig zunächst als Zeichen ihres schweren Leids auf,²⁹ der Erzähler deutet ihn jedoch als Zeichen der Hoffnung auf Erlösung.³⁰

durch Keuschheit Gralsheld werden können, stelle lediglich eine nachträgliche Erklärung dar und solle primär didaktischen Zwecken dienen. Tatsächlich sei Lancelot lediglich zum Artus- und Mitterritter prädestiniert gewesen und sobald das Ziel der Liebe zu Ginover sich erfüllt habe, stagniere er (vgl. REIL, Cornelia: Liebe und Herrschaft. Studien zum altfranzösischen und mittelhochdeutschen Prosa-Lancelot. Tübingen 1996 (Hermaea 78), S. 211–213).

- 27 Mary DOUGLAS weist darauf hin, dass allen Unterlassungsgeboten in der Bibel folgendes Gebot vorausgehe: »Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.« Damit seien »alle Vorschriften zur Sexualmoral Ausdrucksformen für das Heilige. Inzest und Ehebruch (3. Mose 28, 6–20) laufen der Heiligkeit – im einfachen Sinne der richtigen Ordnung – zuwider« (DOUGLAS, Mary: Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt a. M. 1988, S. 73).
- 28 Der Exkurs beruht auf der Tradition der Kreuzholzlegende, setzt aber deutlich eigene Akzente. Dazu PAUPHILET, Albert: Études sur la Queste del Saint Graal: attribuée à Gautier Map. Paris 1980, insbes. S. 144–156; QUINN, Esther Casier: The quest of Seth, Solomon's Ship and the Grail. In: Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion 21 (1965), S. 185–222; BAUMGARTNER, Emmanuèle: L'arbre et le pain. Essai sur la Queste del Saint Graal. Paris 1981, insbes. S. 131–137; PRANGSMA-HAJENIUS, Angélique M.L.: La Légende du Bois de la Croix dans la Littérature Française Médiévale. Assen 1995, S. 104 f., 107, 111 (motifs 10v, 12 f., 13n, 29a), 296–298. PRANGSMA-HAJENIUS weist nach, dass sich nur in der Hs. Oxford, Bodleian Library, Fairfax 24 (»abrégé d'histoire sainte de Roger d'Argenteuil«) einige motivliche Entsprechungen (Eva nimmt einen Zweig aus dem Paradies mit) zwischen dem Sündenfallkurs in der »Queste del Saint Graal« und den die Kreuzholzlegende überliefernden Texten finden.
- 29 *Da sprach sie das in eyn glichniß von also großem liden das ir durch den baum was komen, so solt sie das ryß halten so lang als sie úmmer kúnde und auch in der wise das sie es dick mocht gesehen zu einer erkentniß ired ungluckes* (STEINHOFF V, 416, 26–30; PAUPHILET, 212, 18–22).
- 30 *Das ryß, das die erste súnderin brachte uß dem paradise, das was sere von großer bedútniß,*

Der Autor imaginiert in dieser Schlüsselszene die Entstehung und die Ambivalenz menschlicher Emotionen in der anfänglichen Menschheitsgeschichte. Adam und Eva versinken unter dem Paradiesbaum in Trauer und Leid, denn – so erläutert es Eva – *njmand möcht da unden fro gesyn, und wie fro er were der darunder kem, er müst trurig syn* (STEINHOFF V, 420, 13 f.; PAUPHILET, 214, 13 f.), da der Baum die Erinnerung an den Tabubruch und die Bestrafung durch Gott evoziere. Doch eine Stimme aus dem Himmel tröstet sie, *wann da ist men lebens dann des todes* (STEINHOFF V, 420, 18 f.; PAUPHILET, 214, 19). Ein Perspektivenwechsel, der mit positiven Emotionen einhergeht, stellt sich ein und von nun an nennen sie den Baum *Baum von dem Leben, und umb die groß freude die sie da von hetten, da planczten sie viel der baume von dem eynen* (STEINHOFF V, 420, 20–22; PAUPHILET, 214, 21–23). Als Auslösemoment für negative Emotionen fungiert also die Erinnerung an den Tabubruch, die Hoffnung auf Erlösung evoziert dagegen positive Emotionen. Während sich Körperscham noch im Paradies als unmittelbare Folge des primären Tabubruchs einstellt,³¹ entstehen weitere negative Emotionen nach der Vertreibung aus dem *paradis der freuden* (STEINHOFF V, 416, 20 f.; PAUPHILET, 212, 12) als Konsequenz von Schuldverfälschung. Die unterschiedlichen Deutungen des Paradiesbaumes als negatives Erinnerungszeichen oder als Erlösungssymbol erklären die dem Menschen wesenhafte Gefühlsambivalenz. Der Text scheint auf die Frage zu reagieren, warum der Mensch im Blick auf ein Objekt zwischen positiven und negativen Emotionen hin und her schwankt. Im Hintergrund dieser Ursprungserzählung stehen offenbar theologische Reflexionen, die die Entstehung der Affekte und damit die Möglichkeit, Wirklichkeit und Handeln konträr zu bewerten, erst nach der Verwandlung der Natur des Menschen durch den Sündenfall gegeben sehen.³²

Das auslösende Objekt negativer und positiver Emotionen ist der Paradiesbaum. An dieses Element knüpft der Autor eine weitere Ursprungserzählung, die das ›Gegenmittel‹ gegen die infolge des Tabubruchs eingetretene existentielle Beeinträchtigung des Menschen erklären soll. Die weiße Farbe des Baumes verweist auf die Tugend der Keuschheit. Dies gibt nun Gelegenheit, den Unterschied zwischen Keuschheit und Reinheit darzulegen: Reinheit geht weit über

wann in dem als sie es trug in ir hant, das bedüt ein groß frölichkey, recht als sie solten reden zu den die nach ir solten komen, wann sie was noch ein maget. Und der ast bedüt recht als sie zu yn spreche: »Nün enkerent uch nit daran das wir sint außgestoßen von unserm erbe, wann wir haben syn nit verloren alwegen; gesehent alhie die warzeichen das wir es noch ettwann wiedder gewinnen sollen.« (STEINHOFF V, 416, 36–418, 7; PAUPHILET, 212, 30–213, 5).

31 Vgl. dazu RIDDER [Anm. 6].

32 Vgl. dazu FREYTAG [Anm. 11], S. 146 (mit weiteren Textbelegen). Als Beispiel für solche Positionen sei nur verwiesen auf: Sancti Aurelii Augustini De civitate dei. Libri 11–22. In: Aurelii Augustini opera. Bd. 14, 2. Hg. v. DOMBART, Bernard u. KALB, Alfons. Turnhout 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina 48), Buch XIV, Kap. 10.

das Moment der sexuellen Unberührtheit hinaus, sie wird auf Bewusstsein und Intention ausgeweitet.³³ Als Adam und Eva das Paradies verlassen mussten, waren beide *kusch und reyne* (STEINHOFF V, 418, 25; PAUPHILET, 213, 23 f.). Auf Gottes Geheiß vereinigen sie sich. An einem Freitag wird Abel unter dem weißen Baum gezeugt, woraufhin dieser seine Farbe in grün ändert und Blüten und Früchte trägt. Dies bedeutet, dass die, die ihn gepflanzt haben, ihre Jungfräulichkeit zwar verloren haben, dass jedoch derjenige, der unter ihm gezeugt worden ist, *kusch und reyn* (STEINHOFF V, 424, 3; PAUPHILET, 216, 11) bleiben wird. Kain tötet dann seinen Bruder Abel, da nur dessen Opfer Gottes Wohlwollen findet, genau an der Stätte und zu der Stunde, wo dieser an einem Freitag empfangen worden war (STEINHOFF V, 426, 6 f.; PAUPHILET, 217, 22–25). Der Baum wechselt daraufhin noch einmal die Farbe und wird rot, als *gezugniß von dem blüt das da was verstöret* (STEINHOFF V, 428, 16 f.; PAUPHILET, 219, 7). Der erste Brudermord zeigt auch, dass lediglich die Teilhabe an der *sufikeit von dem baume*³⁴ (STEINHOFF V, 420, 24 f.), also am Heiligen des Paradiesbaumes, nicht jedoch engste Blutsbindung die Orientierung am Reinheitsideal garantiert. So wird die Unterscheidung zwischen Keuschheit und Reinheit in der »Gralssuche« zu einer archetypischen Episode ausgeformt, um eine ursprüngliche Kraft gegen die depravierenden Folgen des ersten Tabubruchs aufzuzeigen. Der Autor ent-

33 *Wann magtum mag sich nit glichen zu kuscheyt, und sagen uch warumb. Magtum ist ein tugent, die alle die nit enhaben die mit einander zu schaffen gehabt han mit fleischlicher geselleschafft. Und kuscheit ist vil höher und ein viel tügentlicher ding, wann nymand mag das han, es sy wyp oder man, nach dem als er hatt gedandk und willen zu unkuscheit; Car pucelages ne se puet de trop aparagier a virginité, et si vos dirai por quoi. Pucelages est une vertuz que tuit cil et toutes celes ont qui n'ont eu atouchement de charnel compaignie. Mais virginitez est trop plus haute chose et plus vertuose: car nus ne la puet avoir, soit hom soit fame, por qu'il ait eu volonte de charnel assement* (STEINHOFF V, 418, 27–32; PAUPHILET, 213, 26–32); dazu KLINGER, Judith: Der mißratene Ritter. Konzeptionen von Identität im Prosa-Lancelot. München 2001, S. 406 (mit weiteren Textbelegen). »Die Queste systematisiert mit dem Begriff der *unkuscheit* jede unregelte, sinnliche Selbstaktivierung des Körpers, dessen *hiczung* in sexueller und kämpferischer Verausgabung es auszumerzen gilt. So setzt sie nicht zuletzt den höfischen Zivilisationsprozeß mit anderen Mitteln und Argumenten fort, produziert aber zugleich eine abstrakte Norm der Reinheit, der alle individuellen Körper verfallen. [...] Der adlige Körper, dessen Qualität im Prosa-Lancelot schon nicht mehr ausschließlich von der Geburt abgeleitet wird, erstrahlt in der Passion, in der willentlichen Selbstverstümmelung nur um so heller; das ins Fleisch stechende, härene Hemd bringt das vehement Negierte zugleich zum Vorschein« (S. 410).

34 *Wann als bald als sie eynen ast abgebrachen, so saczten sie yne in die erde, der wuhs zuhant, und alle tag so empfinden sie der sufikeit von dem baume. Und er wuhs alle tag und wart schöner dann keyn ander. Da kam es also das sie darunder saßen als sie vor hetten gethan; Car si tost com il en ostioient un raim, il le fichoient en terre, si reprenoit tantost et enracinoit de son gré, et toz jorz retenoit il la color de celui. Et cil crut toz jorz et amenda. Si avint puis que plus volentiers s'i seioient Adam et Eve qu'il ne fesoient devant* (STEINHOFF V, 420, 22–27; PAUPHILET, 214, 23–27).

wirft ›Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte‹³⁵, um auf diese Weise die Wertorientierung und die religiöse Erwähltheit der Gralsritter zu fundieren.

Im ersten Teil des heilsgeschichtlichen Exkurses (der die Zeit vom Sündenfall bis zur Regentschaft Salomons behandelt) konstituiert der Autor der »Grals-suche« – so lässt sich zusammenfassen – eine Reihe von Gründungsszenarien. Diese reflektieren den Zusammenhang zwischen erstem Tabubruch und menschlichen Emotionen, zwischen Keuschheit und Reinheit sowie zwischen Opfer und erstem Brudermord. Folge des ersten Tabubruchs der Menschen sind negative, Folge der von Gott gegebenen Erlösungshoffnung positive Emotionen. Die ambivalente Wahrnehmung des Paradiesbaumes als religiöses Negativ- oder Positivsymbol und die Bewertung durch unterschiedliche Emotionsspektren, die der Text den Erstellern zuschreibt, lässt sich als Ursprungsbestimmung einer als universal gedachten menschlichen Gegebenheit auffassen. Partizipation am Heiligen gründet sich auf die Orientierung an christlichen Tugenden, die die mit dem Sündenfall verlorene Nähe zum Göttlichen zumindest ein Stück weit wiederherstellen können. Reinheit ist dabei die wichtigste, die Annäherung an das Heilige ermöglichende Tugend. Sie ist als ein Ideal aufgefasst, das in den Bereich des Bewusstseins und der Emotionen ausgreift, das das Körperlich-Sexuelle zwar nicht verabsolutiert, jedoch selbstverständlich voraussetzt. Gleichzeitig ist Reinheit (neben anderen christlichen Werten) auch als ›vererbbarer‹ Qualität gedacht, die sich in den unter dem Paradiesbaum gezeugten Menschen tradiert. Sogar engste Blutsverwandtschaft, etwa zwischen Brüdern, ist mit dieser Vererbungslinie jedoch nicht gleichzusetzen.

Die anthropologische, kultische und ethische Ursprungserzählung literarisiert bekannte und neue Ideen über das Verhältnis von Heiligem und Profanem in der Welt nach dem Sündenfall und sie vermittelt Erklärungen und Bewertungen menschlichen Handelns. Von hier aus spannen sich Verbindungslinien zu den Ereignissen in der Erzählwelt der »Gralssuche«. In vielem liefern die archetypisch gedachten Szenarien das religiös-anthropologische Modell für das Handeln der Gralssucher.

5. Blutopfer-Tabu

Um die Absolutheit des Reinheitsgebots zu verdeutlichen, setzt die Erzählung die Erwählten Verführungssituationen aus, die teilweise einen geradezu gro-

35 Vgl. KIENING, Christian: Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte. In: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. FRIEDRICH, Udo u. QUAST, Bruno. Berlin, New York 2004 (Trends in Medieval Philology 2), S. 35 – 57.

tesken Charakter haben. In der radikalsten Prüfungssituation steht Bohort zunächst vor den Entscheidungen, eine Jungfrau vor Vergewaltigung oder das Leben seines Bruders zu retten und 200 Jungfrauen vor dem Selbstmord zu bewahren oder seine Keuschheit preiszugeben. Schließlich wird er noch mit dem Dilemma konfrontiert, gegen seinen Bruder das Schwert zu erheben oder das Selbstopfer Unbeteiligter zuzulassen. Das Tabu des Verwandtenmordes, das Selbstmord-Tabu und das Blutopfer-Tabu werden hier dem Reinheitsideal gegenübergestellt.

Bohorts Suche setzt damit ein, dass er mit einem Priester über die Weitergabe von Tugenden diskutiert. Der Priester vertritt die Position der Vererbbarkeit auch von Tugenden, Bohort hält individuelle Lebensführung und göttliche Gnade für heilsrelevant. Die Metaphern, mit denen dieses Gespräch geführt wird, schließen es deutlich an den Sündenfallexkurs an: Der Priester argumentiert, dass Bohorts Eltern *ein eynig baum und ein eynig floß mit gerechter ee* (STEINHOFF V, 326, 9; PAUPHILET, 165, 3 f.) waren und Bohort als deren *frucht* (STEINHOFF V, 326, 10; PAUPHILET, 165, 5) daher tugendhaft sein müsse. Bohort hält dagegen, dass auch ein von schlechten Bäumen abstammender Mensch sich zum Guten wenden könne, sich wandeln *von bitterkeyt in süßikeyt als bald als enpfehet die heilig cristenheit und den heiligen glauben; d'amertume en dolçor si tost come il reçoit le saint cresse, la sainte onction* (STEINHOFF V, 326, 14 f.; PAUPHILET, 165, 8 f.). Entscheidend sei nicht die Abstammung, sondern *des menschen hercz* (STEINHOFF V, 326, 18; PAUPHILET, 165, 11). Das nachfolgende Erzählgeschehen scheint Bohorts Auffassung zu bestätigen,³⁶ die Szenarien im Sündenfallexkurs bekräftigen jedoch die Sicht des Priesters. Eine doppelte Deutungsperspektive verbindet sich auf diese Weise mit der Darstellung des folgenden Geschehens.

Noch vor Beginn der Aventure sieht Bohort einen großen Vogel, der sein Leben für seine Jungen hingibt, indem er sie – bereits dem Tode nah – durch sein Blut am Leben erhält (STEINHOFF V, 332, 2 – 11; PAUPHILET, 167, 33 – 168, 8).³⁷ Er

36 So GIRBEA, Catalina: L'avunculat et la crise familiale dans deux romans arthuriens du XIII^e siècle: entre fiction et réalité sociale. In: La parenté déchirée: les luttes intrafamiliales au Moyen Âge. Hg. v. AURELL, Martin. Turnhout 2010, S. 359 – 377, hier S. 367: »Le récit prouve ultérieurement la vérité de ces paroles, par la présence de Lyonnell, le mauvais frère de Bohort, qui ne semble pas justement avoir hérité les vertus des bons arbres que furent ses parents«.

37 Deutung des Pelikans durch den Abt als Christus: *Da hette ir nit lang geritten das er uch fur kam in eines vogels wise und bewiste uch die martel und die pine die er leyt umb uweren willen, und wil uch sagen wie ir yn sahent. Da der fogel kam uff den baum one bletter und one frucht, da begunde er sehen syn vogel und sach das keyner lebendig was. Da saczte er sich by sie und begund zu schlagen mitten in syne brust mit synem schnabel als lang das das blut daruß floß, und er starb alda. Und von dem blude wurden lebendig sin jungen alle, das sahent ir. Nu wil ich uch sagen die bedutniß: Der vogel bedüt unsern schöpffer, der nach syner glichniß macht den menschen. Und da er waß gestoßen uff dem paradiß umb syner sunde willen, da kam er*

kann das Selbstopfer des Pelikans (der Name des Vogels wird nicht genannt) nicht deuten, doch der Leser reflektiert das Geschehen von nun an auch vor dem Hintergrund des Christusopfers. Anschließend sieht Bohort, wie zwei Ritter seinen gefesselten Bruder Lionel schwer foltern. Als er helfen will, bemerkt er die Bedrängnis einer jungen Frau, die ein Ritter hinweg zu zerren versucht.³⁸

Bohort ist in dieser Entscheidungssituation so *betrübt das er nit wüst was er thun solt* (STEINHOFF V, 344, 36–346, 1; PAUPHILET, 175, 26–27). Er wägt die Handlungsalternativen ab, betet und kommt erst dann der Jungfrau zur Hilfe. Den Bruder überlässt er seinem Schicksal, um zu verhindern, dass das Mädchen seine Jungfräulichkeit verliert (STEINHOFF V, 346, 8–11; PAUPHILET, 175, 30–31).³⁹ Das Entscheidungsdilemma ist durch ein Höchstmaß an Emotionsäußerung charakterisiert:⁴⁰ *Da hub er syn augen off gegen dem hymmel und sprach alle schryende; tot em plorant* (STEINHOFF V, 346, 5 f.; PAUPHILET, 175, 31–32). Sein Schmerz wird später nur noch dadurch gesteigert, dass Bohort sich der vermeintlichen Leiche seines Bruders gegenüber sieht: *Da hette er als großen ruwen das er nit kund gestane, wann er viel zu der erden und kam von imselber und lag lang da in onmacht* (STEINHOFF V, 350, 8–10; PAUPHILET, 178, 6–8). Es stellt sich dann aber heraus, dass es sich um ein Trugbild des Teufels handelte. Die Intensität der Emotionen qualifiziert die Konflikte als solche, die letztlich nur durch göttliche Gnade gelöst werden können. Dennoch sind von Bohort Entscheidungen verlangt, denen Bewertungsprozesse zugrunde liegen.

In einer weiteren Prüfungsaventure eröffnet ihm eine Burgherrin ihr Be-

uffertrich, da er den dot fant, wann des lebens was da nit. Der baum one bletter und one frucht bedut schinbarlichen die welt, in der zu dißer zytt nit anders was dann sünd und armut und liden. Die jungen bedutent die menschlich geburt, die da was also verlorn das sie alle furen in die helle, die guten als wol als die bösen, und waren alzumal in der bitterkeit. Da gottes süne das gesach, da ward er mensch und steyg uff den baum, das was an das cruz. Da ward er geschlagen mit dem schnabel, das was da er gestochen wart mit der spiczen von der glenen in die recht syten als viel das das blut daruß schoß. Und von dem blut wurden lebendig syn jungen die synen willen hetten gethan, wann er erloste sie von der hellen, da sie alle dot inne waren, da noch keyn leben innen ist (STEINHOFF V, 362, 5–29; PAUPHILET, 184, 5–27).

38 Später stellt sich dann heraus, dass es sich bei diesem Ritter um einen Verwandten (einen Blutsverwandten, *uns miens cousins germains* im afz. Text) handelte, der durch Teufelseinfluss so *enbrant* war, dass er die Frau heimlich aus dem Haus ihres Vaters in den Wald entführt hatte, um sie zu vergewaltigen (STEINHOFF V, 346, 32–34; PAUPHILET, 176, 23–26).

39 Die Auffassung, dass eine Jungfrau sich allein durch den Verlust ihrer Jungfräulichkeit versündigen würde, findet keine ungeteilte Zustimmung; Johannes Duns Scotus beispielsweise sieht die Frau durch die Verweigerung ihrer Zustimmung (also durch einen negativen Willensakt, der eine negative Emotion auslöst) entlastet. »Versündigen würde sie sich erst, wenn sie den sexuellen Kontakt billigen und dadurch eine rationale Form des Genusses empfinden würde« (PERLER [Anm. 8], S. 149).

40 Die typische Reaktion auf ein Dilemma im »Prosa-Lancelot«, so Cornelia REIL, ist die Ohnmacht; u. a. verlieren Ladomas und einer von Lancelots *chevalier enferré*-Gegnern in solchen Situationen das Bewusstsein (vgl. REIL [Anm. 26], S. 195).

gehen. Er verweigert sich, woraufhin diese ihm ihren Selbstmord und den von 200 (*douze*, PAUPHILET, 181, 22) Jungfrauen zunächst ankündigt und dann auch ausführt. Bohort ist entsetzt (STEINHOFF V, 358, 2; PAUPHILET, 182, 2), doch um das Keuschheitsgebot zu wahren, ist er bereit den Selbstmord der Frauen geschehen zu lassen. Er empfindet zwar Mitleid mit den Frauen, doch *es were im lieber das sie alle ir selen verlören dann er die syne* (STEINHOFF V, 356, 34 f.; PAUPHILET, 181, 30–32). Menschenleben und Heilsmöglichkeit werden hier mit der Konsequenz abgewogen, dass das Seelenheil eines Erwählten höher zu bewerten ist als die Verpflichtung zur Lebensrettung. Das Reinheitsgebot wiegt schwerer als das ethische Gebot zu helfen. Zum Glück für Bohort löst sich nach einem eher zufällig (als Folge der negativen Emotionen) ausgeführten Kreuzzeichen die teuflische Szenerie mit lautem Geschrei und Gebrüll auf (STEINHOFF V, 358, 3–5; PAUPHILET, 182, 3–5). Auch der Abt, der ihm das Erlebnis später religiös deutet, versichert, der Teufel habe ihn zu *mißhoffnung*⁴¹ und *unkuscheit* und damit zu einer *dötlich sünde* (STEINHOFF V, 366, 10 f.; PAUPHILET, 186, 9–10) bringen wollen, die ihn an der Aventure des Grals hätte scheitern lassen.

Doch Bohorts Bewährungsproben sind damit noch nicht beendet. Er trifft wieder auf seinen Bruder Lionel, der ihm schwersten Treuebruch vorwirft (STEINHOFF V, 372, 10 f.; PAUPHILET, 189, 10) und ihm Rache bis auf den Tod schwört.⁴² Als Lionel dann anhebt, Bohort zu erschlagen, eilt ein das Geschehen beobachtender Einsiedler herbei und wirft sich schützend über den Auserwählten. Der Einsiedler opfert sich ganz bewusst für Bohort,⁴³ ebenso wie der Tafelrundenritter Kalogrenant, der zufällig hinzukommt und den Kampf gegen Lionel aufnimmt.⁴⁴

Bohorts negative Emotionen verdeutlichen auch hier die Intensität des Entscheidungsdilemmas, vor das er sich erneut gestellt sieht: Sowohl der Tod Kalogrenants als auch der des Bruders würde ihn in unumkehrbare Verzweigung stürzen. Er sieht keine Möglichkeit einzugreifen, ohne gegen den Bruder zu

41 Dazu STEINHOFF V, 1131, Kommentar zu 366, 10.

42 Bohort versinkt in negative Emotionen: *da wart er zu viel ruwig das sin bruder was zornig uber yne* (STEINHOFF V, 370, 35 f.; PAUPHILET, 188, 33–189, 1). Auf den Knien und mit gefalteten Händen fleht er um Gnade, doch der Bruder bleibt unversöhnlich und rüstet sich zum Kampf. Zögerlich steigt auch Bohort auf sein Pferd, fällt dann aber erneut vor den Hufen von Lionels Pferd auf die Knie und appelliert laut weinend, jedoch vergeblich an das Mitgefühl und die Bruderliebe des rachsüchtigen Lionel.

43 ›Intruwen, sprach der güt man, mir ist lieber das du mich zu dot schlagest, wann es wer nit als groß schade von mynem tode als von dem synen, und darumb wil ich lieber sterben dann er.‹ (STEINHOFF V, 374, 12–15; PAUPHILET, 190, 17–20).

44 ›Ach Bohort, laßent ir mich also sterben? Ist es uch lieb das ich sterben, so ist mir der dot sere lieb, wann umb keynen biederbern man mocht ich nit sterben.‹ (STEINHOFF V, 378, 10–12; PAUPHILET, 192, 16–18).

kämpfen.⁴⁵ Lionel tötet also Kalogrenant, doch als er ansetzt, auch Bohort zu erschlagen, da greift dieser – *schryende; tout em plorant* (STEINHOFF V, 378, 33; PAUPHILET, 193, 4) – nun doch zum Schwert. Als er zum Schlag ausholen will, hört er eine Stimme: *Bohort, flüh, nit enschlag yne, wann du tödest yne!* (STEINHOFF V, 380, 3 f.; PAUPHILET, 193, 7–8). Zwischen beide fährt ein Feuerstrahl, der sie zu Boden fallen und lange Zeit ohne Besinnung bleiben lässt.⁴⁶ Nach dem Erwachen zieht Lionel seines Wegs⁴⁷ und die göttliche Stimme übernimmt wieder die Lenkung über Bohort, um ihn auf seinem Weg zum Gral mit den weiteren Erwählten zu leiten.

Bohort opfert, so kann man festhalten, dem Ideal der Reinheit zentrale ethische Gebote.⁴⁸ Seine unethischen Entscheidungen beeinträchtigen seine Reinheit jedoch nicht. Die ethische Komponente dieser Qualität ist hier zurückgenommen und das Unbefleckte sein als archaisches Erfordernis des religiösen Kultes aufgewertet. Bohort opfert den Einsiedler und den Freund Kalogrenant, um der Gefahr der Verwandtentötung zu entgehen. Die Erzählung inszeniert diese Opfer als Selbstopfer. Der Gedanke liegt jedoch nahe, dass sich hinter den Selbstopferdarstellungen eine weitere Schicht von Opferdenken befinden könnte: Bohort ist bereit (und berechtigt) das Leben Anderer zu opfern. Allein das Eingreifen Gottes hält ihn am Schluss davon ab, das Tabu des Brudermordes zu brechen.

45 *Da er sahe das Galogravant mit synem bruder streyt, da wüst er nit was er solt thûn, wann erschlüge Galogravant synen bruder vor im, so wurde er nûmmer fro. Und erschlug syn bruder Galogravant, so wer die schand syn, wann er wüst wol das er nye hett begûnden zu striten dann umb synen willen. Und herumb so was er sere zu unfrieden und hett sie gern gescheiden, hett er gemôcht; wann im was also wee das er sich nit selber kunde beschutten, noch dem andern gehelffen* (STEINHOFF V, 376, 18–26; PAUPHILET, 191, 22–29).

46 WILLIAMS vergleicht diese Manifestation der strafenden Kraft Gottes mit dem Sturm bzw. Brand, der die Burg der aussätzigen Königin zerstört, die zuvor durch das Selbstopfer von Parcevals Schwester geheilt worden war. Allerdings bestehe die Sünde Lionels in der Geringschätzung der verwandtschaftlichen Bindungen, also einem Mangel an starker Emotion (was allerdings nicht zu Bohorts Absage an die verwandtschaftlichen Bindungen passt, die offensichtlich gebilligt und gutgeheißt wird); in der zweiten Episode liege die Sünde dagegen in der Überschätzung von erotischen Bindungen, also einem Überschuss an starken Emotionen (vgl. WILLIAMS [Anm. 19], S. 149 f.).

47 »Lionel wird später von einem der beiden Söhne Mordrets getötet (V 1014,21–31)« (STEINHOFF V, 1132, Kommentar zu 374, 17–20).

48 PAUPHILET hat Bohorts Handeln in der »Suche nach dem Gral« so resümiert: »[I] sacrifie à Dieu et à son salut, outre les plaisirs, l'amour fraternel, la pitié, le respect de la vie et jusqu'au culte des morts: les faiblesses, mais les tendresses et la bonté aussi. [...] il gagne le paradis à la sueur de son front« (PAUPHILET [Anm. 28], S. 131 f.). – Cornelia REIL spricht bei solch ambivalenten Aventuren von einer »silence éthique« des »Prosa-Lancelot«, da explizite Bewertungen fehlen; »der Sinn der Aventure [bleibe] lange Zeit in der Schwebe [...], um erst am (guten) Ende auf symbolische Weise deutlich zu werden« (REIL [Anm. 26], S. 191). Sie referiert hier die Einschätzung von SUARD, François: *La conception de l'aventure dans le Lancelot en prose*. In: *Romania* 108 (1987), S. 230–253, insbes. S. 232, 252 f.

Damit stellt sich die Frage, inwieweit dieses Handeln noch als Nachfolge des sich opfernden Christus aufzufassen ist – eine Interpretation, die das Pelikan-Exempel eigentlich nahe legte. Radikal unabhängig von den Ansprüchen der Welt wird Bohort nicht durch das Aufsichnehmen von Leid, sondern durch die Abweisung von fundamentalen ethischen Werten. Die Verabsolutierung eines Reinheitsideals, das stark durch kultisches Denken geprägt ist, führt zur Aufhebung aller menschlichen Bindungen und zur Auserwählung durch Gott.

6. Schluss

In den Tabu-Episoden der »Suche nach dem Gral« finden sich – so lässt sich abschließend resümieren – Erzählelemente, die einer kultischen, und solche, die einer ethischen Auffassung von Heiligkeit nahe stehen: Die Erwählung zur Gralsschau bleibt zwar an die Befolgung eines ethischen Wertsystems gebunden. Auffällig ist jedoch, inwieweit das Konzept absoluter Reinheit von ethischen Anforderungen gelöst wird, um es stärker an elementare Heilsriten zu binden (Askese, Beichte, Buße, Gralliturgie u. a.). Die Idee der religiösen Erwähltheit, die sich mit der ritterlichen Exklusivität trifft, ist auf der Handlungsebene deutlich von der kultischen Komponente des Heiligen her entworfen. Die eingeschobene Erzählung von der anfänglichen Phase der Menschheit reformuliert dieses Ideal zudem in einer heilsgeschichtlichen Dimension.

Das heiligende Selbstopfer ist als Weg der rettenden Erlösung dargestellt. Unübersehbar ist darüber hinaus, dass der Autor die Selbsthingabe in die Nähe eines vorethischen Religionsphänomens, der stellvertretenden Menschenopferung, gerückt hat. In welchem Grade im Selbstopfer die tabuisierte Denkform des mythischen Blutopfers mitgedacht ist, lässt sich nicht genau bestimmen. Doch in der Episode von Parcevals Schwester,⁴⁹ auf die ich hier nicht näher eingehen kann, ist der Zusammenhang zwischen Selbstopfer, Reinheit und Menschenopfer wesentlich expliziter. Unter christlicher Oberfläche werden

49 Die *gewonheit; costume* (STEINHOFF V, 464, 18; PAUPHILET, 239, 9) der Burgbewohner verletzt das Tabu des Menschenopfers. In welchem erschreckenden Ausmaß dieses Tabu von den Burgbewohnern gebrochen wurde, stellt sich erst am Schluss der Episode heraus, als die vielen Särge auf dem Friedhof entdeckt werden. Durch ihr Selbstopfer hilft Parcevals Schwester der Burgherrin, die für den Mord an vielen Königstöchtern verantwortlich ist, und affirmiert somit indirekt deren »gewöhnheitsmäßig betriebenen« Tabubruch. Am Ende ist es Gott selbst, der die unschuldigen Jungfrauen rächt, indem er die Burg mitsamt ihren Bewohnern durch ein Unwetter zerstört (STEINHOFF V, 464, 21 – 476, 14; PAUPHILET, 239, 12 – 246, 6); vgl. zu dieser Episode RIDDER, Klaus: Die Verfügbarkeit des ewigen Lebens: Selbstopferszenarien in mittelalterlicher Literatur. In: Unverfügbarkeit. Hg. v. KASTEN, Ingrid. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 21.2 (2012), S. 95 – 111.

Schwundstufen mythisch-religiöser Denkformen, die nach neutestamentlichem Verständnis als überholt gelten und daher Irritationen schaffen, zu Elementen eines hybridisierenden Erzählens.

Die Spannung zwischen einem kultischen und einem ethischen Verständnis von Heiligkeit nimmt auch Einfluss auf die literarische Funktionalisierung der negativen Emotionen in der »Suche nach dem Gral«. Auf der kultischen Ebene sind negative Emotionen insbesondere Ausdruck der erschreckenden Seite des Heiligen, auf der ethischen symbolisieren sie die *desperatio* des Menschen angesichts unlösbarer Wertkonflikte. Die Darstellung tiefer emotionaler Betroffenheit als Folge von Tabuverletzungen affirmiert die Gefahr einer unberechtigten Annäherung an die Gottesmacht, ruft aber auch die Möglichkeit der rettenden Erlösung in Erinnerung.

Das Geschehen in der arthurischen Welt gewinnt eine strukturierende Kraft, indem es durch Elemente einer Ursprungserzählung fundiert wird. Der Sündenfallkurs erklärt, wie religiöser Tabubruch und negative Emotionen, wie Erlösungshoffnung und positive Gefühle in die Welt kommen; zugleich ist damit etwas bleibend Gültiges bezeichnet. Indem der Text Begründungen für den Zusammenhang zwischen Tabubruch und Emotionen, zwischen Fall und Erlösung liefert, wird er zur Erzählung über den von Emotionen getriebenen, scheiternden und doch hoffenden Menschen.

Allerdings erzählt die »Suche nach dem Gral« keinen Erlösungsweg für alle Christen, sondern nur für wenige Auserwählte,⁵⁰ zudem nicht innerhalb, sondern fern der kirchlichen Institutionen und teilweise auch jenseits des christlichen Tugendsystems. Der Autor verschränkt religiöse und literarische Ideen auf eine raffiniert-neue Weise und dirigiert sie in reflexiver Distanz nach eigenen ästhetischen Zwecken. In den drei Messritualen nehmen Gral und Transsubstantiation konkrete Gestalt an (STEINHOFF V, 494, 14 ff.; PAUPHILET, 255, 14 ff.), die Heiligkeit des Grals ist als Dynamik von Tabu und Tabubruch inszeniert, die Idee der Reinheit erwächst aus biblischer Vorgeschichte und ist im Erzählgeschehen in Erwählten verkörpert, das Aufkommen negativer und positiver Emotionen bezeichnet Wendepunkte der Heilsgeschichte, die bis in die erzählte Gegenwart nachwirken, und die Verweigerung der mythischen Opferlogik ist fast zu einer Überpointierung der christlichen Selbstopfervorstellung geraten.

Diese Verschränkung von dogmatisch abgesichertem, von neu kompiliertem und frei erfundenem religiösen Wissen ist nicht ohne weiteres an zeitgenössi-

50 »[D]er Prosa-Lancelot [verändert] die Bedeutung der Gralsuche von der Etablierung einer neuen Zeit zu einer individuellen Heilserfahrung [...]. Es sieht fast so aus, als sei die Gralsuche ein Durchgangsstadium in der Geschichte des Artusreiches, die – auf erzählerisch komplexe Weise – als geistlich-moralischer Maßstab und als Kontrastmodell dazu dient, den Untergang plausibel zu machen« (REIL [Anm. 26], S. 240).

sche religiöse Konzepte anzuschließen.⁵¹ Bei der »Suche nach dem Gral« handelt es sich um eine Erzählkonstruktion mit literarischen und religiösen Versatzstücken, die literarisch fundiert ist, ihre Fiktivität aber nicht ausstellt und religiös-lebenspraktische Bedeutsamkeit einfordert. Diese Zuspitzungen verdeutlichen, dass es sich bei der »Suche nach dem Gral« um ein »narratives Experiment«⁵² handelt.⁵³

-
- 51 Zur möglichen Beeinflussung des Autors der »Suche nach dem Gral« durch zisterziensisches Gedankengut liegen divergierende Forschungspositionen vor. Vgl. zu diesem Problemfeld PAUPHILET [Anm. 28]; MATARASSO, Pauline: *The Redemption of Chivalry. A Study of the »Queste del Saint Graal«* Genf 1979 (*Histoire des idées et critique littéraire* 180), insbes. S. 207 f.; SPECKENBACH, Klaus: Endzeiterwartung im ›Lancelot-Gral-Zyklus‹. Zur Problematik des Joachitischen Einflusses auf den Prosaroman. In: *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters*. Hg. v. GRUBMÜLLER, Klaus. München 1984 (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 51), S. 210–225; BOGDANOW, Fanni: *An Interpretation of the Meaning and Purpose of the Vulgate *Queste del Saint Graal* in the Light of the Mystical Theology of St Bernard*. In: *The Changing Face of Arthurian Romance. Essays on Arthurian Prose Romances in memory of Cedric E. Pickford*. Hg. v. ADAMS, Alison u. PICKFORD, Cedric Edward. Cambridge 1986 (*Arthurian studies* 16), S. 23–46; HEIM, Manfred: Zisterziensische Kreuzzugs-Ideologie in der ›Gral-Queste‹ des ›Prosa-Lancelot‹. In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 99. Hg. v. der Bayerischen Benediktinerakademie. München 1988, S. 133–182; HEIM, Manfred: ... *umb die heiligen kirchen zu beschutten*. Aspekte zum Programm in der ›Gral-Queste‹ des ›Prosa-Lancelot‹. In: *Aspekte der Germanistik. Festschrift für Hans-Friedrich Rosenfeld zum 90. Geburtstag*. Hg. v. TAUBER, Walter. Göppingen 1989, S. 207–217. – Von einer primär religiös-didaktischen Intention des Werkes geht Ollivier ERRECADE aus: Die literarische Inszenierung zielt darauf, den Leser/Hörer über die theologischen Grundlagen der christlichen Rituale (Messfeier, Beichte, Buße, Kreuzzeichen, Gebet) zu unterrichten (vgl. ERRECADE, Ollivier: *Piété rituelle et piété personnelle dans la *Queste del Saint Graal**. In: *Les chemins de la *Queste**. Hg. v. HÜE, Denis u. MENEGALDO, Silvère. Orléans 2004 (*Medievalia* 52), S. 281–296).
- 52 HAUG, Walter: Das erotische und das religiöse Konzept des ›Prosa-Lancelot‹. In: *Lancelot: der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext*. Hg. v. RIDDER, Klaus u. HUBER, Christoph. Tübingen 2007, S. 249–263, hier S. 263.
- 53 Eine vorausgehende Fassung des Aufsatzes in französischer Sprache findet sich in: *Les Interdits. Actes du Colloque international des 1^{er}, 2 et 3 Mars 2012 à Amiens*. Hg. v. BUSCHINGER, Danielle, Amiens 2012 (*Medievals* 54), S. 192–200. – Sarah Steffan und Ulrich Barton danke ich für kritische Kommentare und weiterführende Hinweise.