

# Richard Wagners „Parsifal“ und das Christentum

## Zur religionsphilosophischen Bedeutung der Dichtung\*

Von Herbert HUBER (München)

„wie kann und darf eine Handlung, in welcher die erhabensten Mysterien des christlichen Glaubens offen in Szene gesetzt sind, auf Theatern, wie den unsrigen, vorgeführt werden?“

Richard Wagner an Ludwig II.

Ist Richard Wagners „Parsifal“ ein christliches Werk? Diese Frage steht über der Interpretationsgeschichte des „Weltabschiedswerkes“<sup>1</sup>, hervorgerufen durch die christliche Symbolik, auf die man in jenem Bühnenweihfestspiel allenthalben stößt. In der bisherigen Forschung wurde die Verwendung christlicher Inhalte bei Wagner hauptsächlich in dreifacher Weise beurteilt. Eine erste Auffassung sieht darin blanken Zynismus, der, sich christlich gebärdend, doch „Roms Glauben“<sup>2</sup> verfälscht, indem er lediglich die „Begründung einer Bayreuther Kirche und Wagner-Theologie“<sup>3</sup> anstrebt. In die nämliche Richtung zielt der Vorwurf, daß im „Parsifal“ unter dem Mantel religiöser Erbauung ein Rassenlehrstück dargeboten würde.<sup>4</sup> Beide Auffassungen übersehen freilich, daß man dem „Parsifal“ eine ernsthaft-religiöse Dimension nicht ohne weiteres absprechen kann, weil es immerhin möglich ist, daß in einem Gralsdrama die im alten christlichen Legendengut vom Gral beschlossene religiöse Eigensubstanz<sup>5</sup> auch gegen die eventuell unreligiöse Absicht des Verfassers zum Tragen kommt. Eine zweite Interpretation sieht im „Parsifal“ die Darstellung nicht genau festlegbarer dogmatischer Aussagen, einen verworrenen Appell an reli-

---

\* Die in runde Klammern gesetzten Zahlen nach „Parsifal“-Zitaten beziehen sich auf die Ausgabe der Dichtung in: R. Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Bd. 10 (1888, Faksimiledruck 1976) 324–375. „Parsifal“ = das Werk; Parsifal = die Figur im Werk.

<sup>1</sup> Zitiert nach C. v. Westernhagen, Wagner (1968) 483.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Parsifal-Musik*, in: F. Nietzsche, *Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Gedichte* (1978) 502.

<sup>3</sup> H. Mayer, Wagner (1959) 152. Für Mayer ist „Parsifal“ bloß „das Ergebnis einer Privat-Theologie Richard Wagners . . . als ein Geflecht aus altpersischen, altindischen, christlichen Mysterien“ (ebd. 159). Ähnlich E. Bloch, *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, Vorwort zu: D. Mack (Hrsg.), *Richard Wagner. Ausgewählte Schriften* (1974) 51.

<sup>4</sup> So interpretiert R. Gutman, *Richard Wagner. Der Mensch, sein Werk, seine Zeit* (dt. 1970) 438–493.

<sup>5</sup> „So umweben den Gral die heiligsten Mysterien der mittelalterlichen Kirche“ (W. Hertz, *Die Sage von Parzival und dem Gral*, in: W. v. Eschenbach, *Parzival*, übertragen von W. Hertz [1911] 426). Vgl. in historischer Hinsicht K. Burdach, *Der Gral* (Nachdr. 1974).

giöses Gefühl, mithin Schwärmerei.<sup>6</sup> Es wird in der Folge zu zeigen sein, daß „Parsifal“ sehr wohl eine deutlich formulierte Aussage von höchster soteriologischer Bedeutsamkeit trifft und keineswegs vor einer strengen Analyse in das Zwielficht der Schwärmerei entschwindet. Eine dritte Forschungsrichtung gesteht dem „Parsifal“ religiöse Bedeutung dahingehend zu, daß sie in ihm die Illustration bestimmter dogmatischer Inhalte erblickt.<sup>7</sup> Diese Ansicht steht insofern am höchsten, als sie den christlichen Charakter des Werkes tatsächlich in den Blick bringt. Allerdings gerät sie in eine unlösliche Schwierigkeit, weil „Parsifal“ nicht zur Gänze als Illustration theologisch bereits explizierter Sätze gedeutet werden kann. Ein Satz des Dramas sprengt nämlich auf eklatante Weise den Rahmen christlicher Vorstellung: „Erlösung dem Erlöser!“ (375) Dieser Satz stellt die Umkehrung des zentralen christlichen Satzes dar, welcher besagt, daß Gott den Menschen erlöst habe. „Parsifal“ formuliert mit „Erlösung dem Erlöser“ den christlichen Satz um in die Aussage, daß der Mensch (Parsifal) den (Erlöser-)Gott erlöst habe.<sup>8</sup> Dies pervertiert (mindestens *prima facie*) die christliche Gottesvorstellung, derzufolge Gott keine Erlösung nötig haben kann. Indem „Parsifal“ die Richtung des christlichen Erlösungsvorganges umkehrt, scheint er dem Zynismusvorwurf recht zu geben. Um ihn davor zu bewahren, greifen die Interpreten zu der Ausflucht, den Schlußsatz des Werkes einfachhin zu ignorieren<sup>9</sup> oder ihn entschärfend umzudeuten.<sup>10</sup>

Alle die üblichen „Parsifal“-Deutungen wollen also entweder das Werk überhaupt nicht als ernsthaft christlich auffassen, oder sie stehen verlegen vor dem Schlußsatz und vermögen diesen nicht in ihre christliche Deutung des Dramas einzubeziehen. Das dringendste Desiderat der „Parsifal“-Forschung ist folglich, das Werk – dem Anspruch Wagners gemäß<sup>11</sup> – unverkürzt und unverfälscht, d. h. ohne Ausklammerung und Umdeutung des Schlußsatzes als christ-

<sup>6</sup> Als Beispiel solcher Schwärmerei kann folgendes dienen: Die Aphorismen „Zum Parsifal“, in: H. Zelinsky, Richard Wagner. Ein deutsches Thema (1976) 102 f., Hofprediger Stöcker über „Parsifal“ und Bayreuth, ebd. 84 f. Eine mit dem „Parsifal“ motivierte Aufforderung zur Wohltätigkeit, „Caritas“, ebd. 74; H. v. d. Pfordten, Handlung und Dichtung der Bühnenwerke Richard Wagners (1899) 363 ff.

<sup>7</sup> Am konsequentesten führt dies bisher durch H. Reinhardt, Parsifal. Studie zur Erfassung des Problemhorizontes von Richard Wagners letztem Drama (1979).

<sup>8</sup> Zum Nachweis vgl. 1.1. Auch K. Overhoff, Parsifal (1951) 68, notiert die Erlösung des Grales als grundlegenden Unterschied zum christlichen Dogma. Auch C. Dahlhaus, Richard Wagners Musikdramen (1971) 144, erkennt, daß es um „die Rettung des Grales“ geht. Beide verkennen den zentralen Charakter ihrer Einsicht. Die bei Overhoff 67 erwähnte angebliche Ablehnung des „ewigen Gerichts“ und der „ewigen Seligkeit/Verdammnis“ im „Parsifal“ trifft die Sache nicht: Kundry wird „gerichtet“ (durch ihr Verhalten gegenüber Parsifal) und sie wird auch erlöst (vgl. 1. 4. 3) und das Verschwinden Klingsors ist eine der christlichen „Verdammnis“ äquivalente Elimination des Bösen.

<sup>9</sup> Deutlich bei P. Wapnewski, Der traurige Gott. Richard Wagner in seinen Helden (1978) 219, wo er in seiner Liste aller Erlösungsbedürftigen im „Parsifal“ gerade den Gott-Gral vermissen läßt.

<sup>10</sup> H. Reinhardt (s. Anm. 7) 163 f.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 93–99 sowie C. v. Westernhagen, Vom Holländer zum Parsifal. Neue Wagner-Studien (1962) 145–147.

lich zu begreifen. Da nun „Parsifal“ gerade dadurch, daß er sich als Darstellung der Erlösung des Gott-Grales durch den Menschen präsentiert, in seiner Christlichkeit strittig blieb, steht in Frage, welche Bedeutung der Umkehrung des Erlösungsvorganges für die christliche Erlösungsvorstellung zukommt. Gelänge der Aufweis, daß das, was die christliche Religion „Erlösung“ nennt, vom traditionellen Satz „Gott erlöst den Menschen“ bloß einseitig und zur Hälfte artikuliert wird, und daß die vollständige Explikation von Erlösung sowohl den traditionellen Satz, als auch dessen Umkehrung verlangt, dann wäre erwiesen, daß „Parsifal“ den Inhalt gerade des christlichen Glaubens selbst, dessen Hauptthema eben die Erlösung ist, gewissermaßen zur Vollendung führt, indem er ihn „zuendeexpliziert“. Der Widerspruch zwischen christlicher Doktrin und „Parsifal“ wäre innerhalb eines umfassenderen soteriologischen Verständnisses gelöst. Diese Weiterexplikation des christlichen Dogmas wäre dann die eigentliche Leistung des „Parsifal“. Das hätte zur Konsequenz, daß das Werk nicht nur als Illustration bereits theologisch fixierter Inhalte aufgefaßt werden kann. Indem so gesehen „Parsifal“ einen (in der Konsequenz des alten Dogmas liegenden) neuen dogmatischen Satz formuliert, steht er auf derselben Stufe wie das christliche Dogma, welches als Lehre vom Erlöser erst dann vollständig ist, wenn dessen beide Momente berücksichtigt werden: Jesus und Parsifal als die beiden Vollzieher der beiden „Richtungen“ der einen Erlösung. Offenbart sich im Nazarener die eine Richtung von Erlösung, so offenbart sich in der Gestalt Parsifals die andere. Es soll hier nicht untersucht werden, welchen Sinn der Terminus „Offenbarung“ besitzt; nur soviel ist zu sehen, daß dann, wenn man die traditionellen christlichen Sätze „Offenbarung“ nennt (was immer das sein mag), „Parsifal“, sofern er das christliche Dogma erst in dessen Vollständigkeit ausspricht, imgleichen so genannt werden muß. Weil die bisherige „Parsifal“-Deutung davon ausging, die Christlichkeit des Werkes bestehe in der Illustration von theologisch bereits formuliertem, konnte die Möglichkeit, daß „Parsifal“ in einem eigentlichen und eminenten Sinn christlich ist, nicht gesehen werden. In diesem neuen Sinnverständnis aber schließt das letzte Werk Wagners eine Lücke der dogmatischen Vorstellungen. Freilich hat man in der Theologie diese Lücke bisher übersehen und den christologischen Horizont nicht erkannt, innerhalb dessen „Parsifal“s theologischer Stellenwert angemessen auszumachen ist. Wir werden im Verlauf der Untersuchung ausführlicher auf all dies zu sprechen kommen.

Die hier angezielte Lösung des „Parsifal“-Problems impliziert offensichtlich eine dreifache These. Die erste besagt, daß „Parsifal“ tatsächlich die Erlösung des Gral-Gottes durch den Menschen darstellt. Diese These ist interpretatorischer Natur und wird eingelöst durch eine genaue Rekonstruktion der Zusammenhänge des Werkes (1.). Der Nachweis, daß „Parsifal“ eine derartige soteriologische Aussage trifft, entscheidet noch nicht darüber, ob diese Aussage im Rahmen christlicher Dogmatik auch wirklich sinnvoll und notwendig ist. Diesbezüglich besagt unsere zweite These, daß der Satz von der Erlösung des Gottes aus der Struktur der christlichen Vorstellung von Erlösung notwendig folgt. Ein gelöst wird solche Behauptung durch eine philosophische bzw. theologische

Untersuchung (2.). Aus diesen beiden Thesen ergibt sich als drittes eine Aussage über den genauen Sinn der Christlichkeit des „Parsifal“: das Werk hat selbst dogmatische Dignität (3.).

## 1. „Parsifal“ als Darstellung der Erlösung des Gott-Grales

### 1.1 Der Gral als zu erlösender Erlöser

Das Resultat des ganzen Dramas formuliert der Schlußsatz: „Erlösung dem Erlöser!“ (375) Wer aber ist der erlösende, wer der erlöste Erlöser? Zur Beantwortung dieser Frage führt uns der folgende Text aus dem zweiten Akt (nach den einzelnen zu Sprache kommenden Schritten gegliedert):

- 1) „Amfortas! – –  
Die Wunde! – Die Wunde! –  
Sie brennt in meinem Herzen. –
- 2) Oh, Klage! Klage!  
Furchtbare Klage  
Aus tiefstem Inner'n schreit sie mir auf.  
... .
- 3) Es starrt der Blick dumpf auf das Heilsgefäß: –  
das heilige Blut erglüh't; –  
Erlösungswonne, göttlich mild',  
durchzittert weithin alle Seelen:  
nur hier, im Herzen, will die Qual nicht weichen.  
Des Heiland's Klage da vernehm' ich',  
die Klage, ach! die Klage  
um das verrath'ne Heiligthum: –  
,erlöse, rette mich  
aus schuldbeleckten Händen!'
- 4) So – rief die Gottesklage  
furchtbar laut mir in die Seele.“ (358 f.)

Es geschieht also ein Vierfaches. 1) Parsifal erinnert sich an Amfortas und dessen Wunde. 2) Eine Klage erhebt sich. Wer aber ist der Klagende? Darauf gibt das Folgende Antwort. 3) Es bricht in Parsifal die Erinnerung an das Gralserlebnis auf. Indem er nochmals die Gralsenthüllung erlebt, geht nun die entscheidende Veränderung vor sich: Zunächst starrt sein Blick noch *dumpf* auf das Gefäß, d. h. Parsifal ist auch in der Erinnerung so bewußtlos über das, was er sieht, wie im ersten Akt. Dann aber kommt schlagartig die Erkenntnis: Parsifal vernimmt die Klage nicht nur, sondern er kann sie identifizieren als des Heilands Klage. 4) Der letzte Satz des Textes spricht deutlich aus, daß Parsifal auch bei der Gralsszene im ersten Akt diese Klage schon vernommen hat. Damals identifizierte er sie freilich noch nicht als Gottesklage, jetzt aber ist er „wissend“. Es ist festzuhalten, daß der Heiland, d. h. der christliche *Erlöser*, um Erlösung klagt. Diese Erlösung des Erlösers zu vollbringen, sucht Parsifal erneut ins Gralsgebiet zu gelangen. Auf die Frage des Gurnemanz, zu wem er

wolle, antwortet nämlich Parsifal im dritten Akt: „Zu ihm, deß' tiefe Klagen ich thörig staunend einst vernahm, dem nun ich Heil zu bringen mich auserlesen wähnen darf.“ (367) Da nur vom Heiland gesagt wird, er klage, ist der Bezug zwischen den zitierten Stellen aus dem zweiten und dritten Akt eindeutig. Parsifal erlöst zwar auch Amfortas (vgl. 1.3.), im Zusammenhang mit dessen Schmerzausbrüchen (341 f., 374 f.) ist aber nie von Klage die Rede. Der Klagende, dem Parsifal Heil bringt, ist der christliche Erlöser.

Wie aber kann sich Parsifal erlösend auf den Erlöser beziehen? Von Titurel wird gesagt, er sei die „heilige Kraft; der Gott einst selbst zur Pflege sich gab“; er sei derjenige, der „Gott selbst einst beschirmte“ (373). Titurel übernahm aber den *Gral* zu Hut und Pflege. Das Hüten des Grales ist also das Hüten Gottes: Gott und Gral sind dasselbe.<sup>12</sup> Da der Gott, von dem „Parsifal“ spricht, der christliche Erlösergott<sup>13</sup> ist, ist der Gral der christliche Erlöser.<sup>14</sup> Daß Titurel, indem er den Gral hütet, den Erlöser selbst hütet, besagt, daß alles, was dem Grale geschieht, dem Erlösergott selbst widerfährt. Parsifal erlöst daher den Erlösergott, indem er den Gral erlöst.

## 1.2 Die Erlösungsbedürftigkeit des Grales und der allgemeine Verlauf seiner Erlösung

In welchem Sinne kann nun aber der Gral überhaupt erlösungsbedürftig werden und wie wird er es tatsächlich? Den Gral gaben „dereinst des Heilands sel'ge Boten“ (332), also „Engel“ (374) in Titurels Hut. Dies besagt, daß des Heilands Wille selbst den Gral in die Pflege des Menschen gibt. Indem der Gral-Heiland von sich her in der Pflege des Menschen sein will, ist es die Bestimmung, das Wesen des Grales, in Einheit mit dem Menschen zu sein. Welcher genaueren Art diese Pflege ist, braucht uns nicht zu interessieren. Es geht lediglich um die in allen weiteren möglichen Ausgestaltungen des Verhältnisses von Gral und Mensch implizierte Einheit von beiden. Würde nun diese Bestimmung des Gral-Heilandes negiert bzw. unterbrochen, so wäre der Gral offensichtlich

<sup>12</sup> H. Reinhardt (s. Anm. 7) 125 verweist auf den Symbolcharakter jedes Kunstwerkes und folgert, man könne deshalb nicht von einer Identität zwischen Gott und Gral ausgehen. Keine künstlerische, religiöse oder philosophische Darstellung Gottes ist aber diesem äußerlich. Was sollte Gott überhaupt äußerlich sein? „Daß ‚über‘ Gott gedacht wird, daß Aussagen ‚über‘ Gott gemacht . . . werden, heißt nicht, man bewege sich ‚außerhalb‘ der göttlichen ‚Sphäre‘; im Gegenteil: der genitivus objectivus (. . . Erkenntnis Gottes . . .) ist nur ein Moment eines sich vermittelnden genitivus subjectivus (. . . Selbsterkenntnis Gottes, Selbstaussage Gottes . . .).“ (L. B. Puntel, Wissenschaftstheorie und Theologie. Zu W. Pannenbergs gleichnamigem Buch, in: Zeitschrift für kath. Theologie 3 [1976] 289 Anm. 21) Daß jede Darstellung Gottes in menschlicher Kunst eine Selbstdarstellung Gottes ist, müßte im einzelnen entfaltet werden, wozu hier nicht der Ort ist.

<sup>13</sup> So spricht Amfortas von Gott als dem Erlöser: „der du jetzt in göttlichem Glanz den Erlöser selbst erschau'st“ (374); „Mein Vater! Dich – ruf' ich, rufe du ihm es zu: Erlöser, gib meinem Sohne Ruh'!“ (374).

<sup>14</sup> Daher ist der Gral das „Weihgefäß . . ., darein am Kreuz sein göttlich Blut auch floß“ (332).

in dem Sinne erlösungsbedürftig, daß er in seine Bestimmung wieder „eingesetzt“, diese wiederhergestellt werden müßte. Tritt solche Negation aber tatsächlich ein? Die Einheit des Grales mit dem Menschen ist ausschließlich im Anblick des Grales, in seinem Zurschaugestelltsein realisiert.<sup>15</sup> Die Herauslösung des Menschen aus dem Bezirk, in dem er den Gral schauen, also mit ihm in Einheit sein kann, würde unmittelbar die Negation der Bestimmung des Grales bedeuten. Klingsors Verlockungen „zu böser Lust und Höllengrauen“ (333) verführten aber schon manchen Ritter zum Abfall, d. h. lösten faktisch schon manchen Menschen aus der Einheit mit dem Gral und negierten so dessen Bestimmung. Durch den Verlust des Speeres ist darüberhinaus jede Möglichkeit vertan, Klingsors „Zauberplag' Einhalt zu thun“ (333). Indem es daher kein Mittel mehr gegen die Zerstörung der Einheit von Gral und Mensch gibt, ist diese Einheit innerlich bereits vollständig zerstört, wenn auch dem äußeren Anschein nach noch einige Menschen beim Gral verbleiben. Diese letzteren nämlich kann Klingsor mit dem Speer verwunden, er hat alle Macht über sie.<sup>16</sup> Der Verlust des Speeres ist daher gleichbedeutend mit der Zerstörung der Einheit von Gral und Mensch.<sup>17</sup> Da nun Amfortas den Speer tatsächlich verloren hat, ist die Negation der Bestimmung des Grales eingetreten. Damit ist der Gral erlösungsbedürftig geworden, d. h. er muß in seiner wesentlichen Bestimmung erst wiederhergestellt werden.

Wodurch könnte nun die Erlösung des Grales geschehen? Der Speer kann zwar die Einheit von Gral und Mensch zerstören, er kann sie aber auch schützen und bewahren. In diesem Sinne hatte ja Amfortas die Absicht, Klingsor zu bekriegen, und diese Absicht scheiterte nicht an fehlender Speerkraft, sondern an fehlender Charakterstärke des Amfortas. Der Speer kann die Einheit von Gral und Mensch folglich nur schützen, wenn er in Händen ist, die stark genug sind, seinen Besitz zu wahren. Da Amfortas hierzu nicht in der Lage ist, muß der Gral, um seine Bestimmung zu retten, danach trachten, in Hände zu kommen, die ihn zu schützen in der Lage sind. Folgerichtig ruft er um Erlösung aus den „schuldbefleckten Händen“ (359) des Amfortas<sup>18</sup>, dessen Schuld im Verlust des Speeres, also der Unfähigkeit, das ihm anvertraute Hüteramt auszuüben, besteht. Die Bewahrung der Einheit von Gral und Mensch kann nur jemand leisten, der die Schuld des Amfortas vermeidet, also „rein“ ist, und so dauernd im Besitz des Speeres bleibt. Da der Speer nun aber verloren ist, verlangt der Gral zu seiner Erlösung die Wiedergewinnung des Speeres durch

<sup>15</sup> Bei verschlossenem Gral bleibt „die heil'ge Speisung . . . versagt“ (368) und die Ritterschaft wird dadurch „bleich und elend“, sie „wankt umher“ (368).

<sup>16</sup> Der Speer kann in Klingsors Hand „selbst Heilige . . . verwunden“ (333). Ohne den Speer ist das Heiligtum „verwaist“ (333), d. h. schutzlos den Bedrohungen Klingsors ausgesetzt.

<sup>17</sup> Gurnemanz sagt daher von Klingsor: „den Gral auch wähnt er fest schon uns entwunden“ (333).

<sup>18</sup> H. Reinhardt (s. Anm. 7) 87 sieht in den Heilandsklagen ein Klagen des christlichen Erlösers am Kreuz. Es müßte sich um eine Klage Jesu um Erlösung aus den „schuldbefleckten Händen“ des Exekutionskommandos handeln. Gerade solche Klage äußert aber bekanntlich der Gekreuzigte nicht.

einen „Reinen“. Um diese Wiedergewinnung angemessen begreifen zu können, muß der Speerverlust genauer untersucht werden. Die innere Schwäche des Amfortas Kundry gegenüber manifestiert sich äußerlich als Speerverlust. Folglich steht der Speer für die zu der des Amfortas gegensätzliche Haltung, für innere Stärke: besitzt man diese Stärke nicht, so besitzt man auch den Speer nicht (lange). Klingsor besitzt nun sehr wohl innere Stärke. Er will aber die Einheit des Grales mit einem, bösem Höllenzauber ergebenden, also pervertierten Menschen: der Gral soll mit Klingsors Zaubergarten vereinigt werden. Sobald die wahre innere Stärke in Amfortas schwindet, kann sich die Klingsorsche Perversion geltend machen: sobald Amfortas aus seinem Unvermögen heraus den Speer verliert, kann Klingsor ihn in Besitz nehmen. Indem Klingsor nun den Gral, der in Einheit mit dem reinen Menschen sein soll, in Einheit mit dem pervertierten Menschen bringt (was durch die Erringung des Speeres im Prinzip schon erreicht ist), hat er die Bestimmung, das Wesen des Grales selbst pervertiert. In dem Augenblick aber, in dem eine nicht-pervertierte Stärke auftritt, ist die Perversion machtlos gemacht, weil ihr die wahre Stärke immer schon überlegen ist. Dies zeigt sich daran, daß Klingsor von sich her keine Macht über die wahre Stärke des Amfortas hat; erst als letzterer aus Eigenem schwach wird, ist er Klingsor unterlegen. Indem Parsifals Haltung Kundry gegenüber wahre innere Stärke<sup>19</sup> beweist, legitimiert er sich als der rechtmäßige Speerbesitzer. Damit ist Klingsor überwunden. Will er sich weiter zur Geltung bringen, kann sich nur sein Überwundensein zeigen: der von Klingsor geschleuderte Speer folgt nicht dessen, sondern Parsifals Intentionen. Insofern Parsifal den Speer in seine reinen Hände bringt, macht er die Perversion der Bestimmung des Grales rückgängig und ermöglicht erneut die wahre Erfüllung jener Bestimmung. Daraufhin übernimmt Parsifal das Amt des (fortwährenden) Hüters des Grales in seiner wahren Bestimmung, d. h. das Amt des Hüters der Einheit von Gral und Mensch:<sup>20</sup> „ich verwalte nun dein Amt“ (375). Erst damit ist die Erlösung des Grales vollständig vollzogen, weil nur ein starker Verwalter des Hüteramtes ein künftiges Verlorengehen der Einheit von Gral und Mensch verhindern kann. In Parsifals Hut bleibt der Gral für alle Zukunft<sup>21</sup> dem Anblick der Menschen geöffnet, worin ja gerade die gralmenschliche Einheit besteht. Das im „Parsifal“ Dargestellte läßt sich in folgendem Satz zusammenfassen: Der Mensch (Parsifal) erlöst den Gott-Gral, d. h. stellt die Einheit von Gott-Gral und Mensch endgültig wieder her.

<sup>19</sup> Diese innere Stärke nennt der Wagnersche Text „reine Torheit“. In diesem Sinne spricht auch Klingsor von Parsifal: „Den Gefährlichsten gilt's nun heut' zu besteh'n: ihn schirmt der Thorheit Schild.“ (347) Die reine Torheit ist Stärke.

<sup>20</sup> Die vorübergehende Irrfahrt und Verteidigung des Speeres wird man als Reinigung und Läuterung des Speeres auffassen müssen, womit ebenso Parsifal, dessen innere Stärke ja der Speer ist, geläutert wird. Parsifals Läuterung ist darin zu sehen, daß sich seine Reinheit bewähren muß, weil sie im Klingsorgarten ja erst im Sinne eines ersten Auftretens gegeben war.

<sup>21</sup> „Nicht soll der mehr verschlossen sein.“ (375)

### 1.3 Die Erlösung des Grales als (Selbst-)Erlösung des Menschen

In der Erlösung des Gott-Grales durch den Menschen ist ein Implikat enthalten, das den Begriff von Erlösung, wie sie im „Parsifal“ geschieht, erst vollständig macht. Ist es die Bestimmung des Grales, in Einheit mit dem Menschen zu sein, so ist es umgekehrt die Bestimmung des Menschen, in Einheit mit dem Gral zu sein. Deshalb sehnen sich die Ritter nach dem Anblick des Grales, der allein ihnen Leben und Kraft gibt. Sobald sie vom Gral getrennt sind, versiegt der „Helden Kraft“ (368) und Gurnemanz ist gar „des Todes still gewärtig“ (369). Das Anschauen des Grales und das Gespeistwerden sind ausgestaltende Vorstellungen des Verhältnisses von Gral und Mensch, auf welche es uns nicht ankommt. Uns geht es nur um die Grundbestimmtheit dieses Verhältnisses, und diese besteht darin, daß Gral und Mensch in Einheit (wie immer diese dann näher beschaffen sein mag) sind. Mit dem Verlust des Speeres ist nicht nur die Bestimmung des Grales, in Einheit mit dem Menschen zu sein, sondern eodem actu die Bestimmung des Menschen, in Einheit mit dem Gral zu sein, zerstört. Der Mensch ist daher in dem Sinne erlösungsbedürftig, daß er in seiner wesentlichen Identität, welche in der Einheit mit dem Gral besteht, restauriert werden muß. Indem Parsifals Erlösungstat diese Einheit endgültig wiederherstellt, ist diese Tat Erlösung des Grales und Erlösung des Menschen zugleich. Den Gral erlösend, erlöst Parsifal daher Amfortas,<sup>22</sup> die Ritter und sich selbst, indem er jene und sich in Einheit mit dem Gral bringt.

Parsifals Erlösungstat hat also zwei Seiten: Erlösung des Gott-Grales und Erlösung des Menschen. Diese Doppelheit folgt aus der Erlösungsvorstellung selbst, wie nun kurz zu zeigen versucht wird. Erlösung besteht darin, Gral und Mensch in Einheit zu bringen. Soll die Einheit zweier Elemente artikuliert werden, dann kann man folgendermaßen reden: das *eine* ist eins mit dem anderen. Man kann aber auch sagen: das *andere* ist eins mit dem einen. Beidemale bringt man die Einheit der Elemente zur Sprache, jedoch jeweils von einem anderen Element ausgehend. Weil es sich um die Einheit *beider* handelt, ist die Einheit erst vollständig ausgesprochen, wenn sie von jedem der beiden Elemente ausgesagt wurde, d. h. wenn gesagt wurde, daß das eine mit dem anderen *und* das andere mit dem einen in Einheit ist. Heißt nun „Erlösung“ Herstellung der Einheit von Gral und Mensch bzw. Mensch und Gral, dann hat dies die genannten Perspektiven: Der Gott-Gral wird in Einheit mit dem Menschen gebracht, und eben darin wird der Mensch in Einheit mit dem Gott-Gral gebracht.

<sup>22</sup> In diesem Sinne sagt Wagner, Parsifal (damals noch: Parzival) sei „der ersehnte Erlöser des Anfortas“ (Brief vom 30. Mai 1859 an Mathilde Wesendonk, in: Richard Wagner an Mathilde Wesendonk. Tagebuchblätter und Briefe 1853–1871, hrsg. von W. Golther [1904] 148), und sagt Klingsor: „unerlöst soll der Heiligen Hüter mir schmachten“ (348). Wenn nach Wagner Amfortas (damals noch: Anfortas) „der Mittelpunkt und Hauptgegenstand“ (ebd. 144) sein soll, so bezieht sich dies darauf, daß Amfortas (bzw. Anfortas) „von . . . ungeheuer tragischem Interesse“ (ebd. 148) ist. Bezüglich menschlicher Tragik ist Amfortas, bezüglich des ganzen *Erlösungs*dramas aber Parsifal der Mittelpunkt.



Beide Perspektiven zusammen machen erst die vollständige Totalität der einen Tat Parsifals – der Erlösung – aus. „Parsifal“ stellt also das Erlösungshandeln des Menschen dar, das, unverkürzt gesehen, Gott-Grade und Mensch betrifft.<sup>23</sup>

#### 1.4 Einzelanalyse der Erlösung des Gott-Grales im „Parsifal“

##### 1.4.1 Die Darstellung der Erlösung als ganzer

In Titurel sind Gral und Mensch immer schon zur Einheit gebracht. Die beiden Bestandteile dieser Einheit sind aber gegeneinander offenbar verschieden. Die Einheit zweier nicht identischer Entitäten impliziert stets folgende Momente. 1) Zunächst sind die hernach Geeinten, insofern sie verschieden sind, *getrennt*. 2) Diese Getrenntheit muß – soll es zur Einheit kommen – *überwunden* werden. 3) Erst damit ist dann die Einheit *erreicht*.<sup>24</sup> Im „Parsifal“ werden diese drei Strukturmomente als ebensoviele dramatische Situationen, welche durch Handlungen bestimmter Personen erzeugt sind, dargestellt und machen den sich zeitlich erstreckenden Verlauf der Erlösung aus. Der Übergang von der in Titurel unmittelbar gegebenen Einheit zur Thematisierung dieser Strukturmomente stellt einen Verlust der ursprünglichen Einheit dar, weil das Festhalten je eines Momentes die Einheit als Ganzes aus dem Blick bringt. Dieser Verlust ist aber ein notwendiger, weil es ohne ihn nicht zur Klarheit über die innere Struktur der Einheit käme. Im Gang durch die drei Momente wird dieser Verlust wieder aufgearbeitet, womit die nunmehr in all ihren Momenten voll explizierte Einheit rekonstruiert ist. 1) In Amfortas beginnt die Darstellung der Strukturmomente der Einheit. Der Mensch (Amfortas) soll die gralmenschliche Einheit als Einheit Verschiedener bewahren, d. h. in ihrer ganzen Komplexität aufrechterhalten. Im ersten Schritt dominiert die Verschiedenheit der in Einheit zu Haltenden. Indem sie verschieden sind, sind sie (auch) nicht in Einheit: die Kraft des Amfortas ist zu gering, als daß er die Bestandteile der Einheit zusammenzuhalten vermöchte. Amfortas unterliegt dem Trennenden (Klingsors

<sup>23</sup> H. Reinhardt (s. Anm. 7) blendet die Erlösung des Grales völlig aus und sieht im „Parsifal“ nur die Erlösung des Menschen dargestellt. Der Gral ist für Reinhardt Symbol des heilenden Kosmos (Gott). Indem sich der Mensch in solchen Kosmos eingliedert, erreicht er seine wahre Identität („Erlösung“). Sich in Einheit mit dem Gral zu bringen, setzt den Gral schon voraus. Die Selbsterlösung ist damit getragen und ermöglicht durch den Gott-Gral („Gnade“). In diesem Sinn ist Reinhardt zuzustimmen, wenn er in „Parsifal“ die Darstellung des Verhältnisses von „eigenverantwortlicher Rezeption der Gnade . . . und im Symbol bekräftigter Erwählung“ (83) erblickt. Die Vorstellung von Kosmos und Eingliederung ist eine von mehreren möglichen Ausgestaltungen der Grundbestimmung „Einheit“ (von Gral und Mensch). Es ließen sich auch Vorstellungen anführen, wie die, daß der Mensch am göttlichen Leben teilhat (*participatio*) usw.

<sup>24</sup> Dieser Dreischritt tritt auch in der Erlösung des Menschen durch den Gral auf. Vgl. H. Reinhardt (s. Anm. 7) 114–122. Es handelt sich um dieselben Strukturmomente, welche Hegel dem Kult zuschreibt. Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson, Bd. I/1 (1966) 232–237. Auf Hegel bezieht sich Reinhardt allerdings nicht.

Versuchung: Kundry) und verliert darin den Speer, d. h. die Einheit von Gral und Mensch. 2) Die Getrenntheit von Gral und Mensch ist aber nur ein Moment an der Einheit von beiden. Das besagt, daß im Zustand der Trennung gleichwohl die Einheit als dasjenige Ganze, dessen Moment die Trennung nur ist, präsent bleibt. Deshalb wird die Trennung in der Gralsszene des ersten Aktes in den Rahmen der Einheit, d. h. vor den Hintergrund Titurels, gestellt. Als Strukturmoment von Einheit, bei dem nicht stehenzubleiben ist, erweist sich die Trennung als aufzuhebende. Die Überwindung der Getrenntheit leistet Parsifal, der in dieser Phase als „reiner Tor“ bezeichnet wird. 3) Der nunmehr wieder erreichte Zustand der Einheit von Gral und Mensch ist nicht mehr nur, wie in Titurel, als in sich verschlossene, einfache Einheit, sondern als eine Einheit, die sich in ihre Strukturmomente auseinandergelegt und daraus konstituiert hat, gegeben. Diesen Zustand einer sich ihrer Struktur völlig klaren Einheit verkörpert Parsifal-Gralskönig.

Während der Thematisierung der Momente muß die Einheit präsent bleiben, da ein Moment ein solches nur bezüglich der Ganzheit ist, deren Moment es ausmacht. Insofern man aber ein Moment als solches im Blick hat, hebt man es von der Einheit als der Ganzheit der Momente gerade ab. Die gralmenschliche Einheit steht daher während der Thematisierung der einzelnen Strukturmomente diesen als unterschiedene, selbständige Größe gegenüber: Von den die einzelnen Momente darstellenden Figuren Amfortas und Parsifal-Tor ist Titurel als selbständige Figur unterschieden. Amfortas und Parsifal-Tor stellen die Einheit unter der Perspektive ihrer einzelnen Vermittlungsschritte dar, wobei jeweils ein solcher Schritt, nicht aber die Einheit als ganze thematisch ist; Titurel stellt dieselbe Einheit unter der Perspektive ihrer Ganzheit dar. Während des Verlaufes der Darstellung der einzelnen Strukturmomente fallen diese beiden Perspektiven auseinander: die eine hat die andere nicht an ihr selbst. Ist der Vorgang der Explikation der Strukturmomente abgeschlossen, sind die Momente der Einheit nicht mehr von der Ganzheit der Einheit unterschieden, weil, indem alle Momente expliziert sind, die *Ganzheit selbst* vorliegt. Sie liegt aber nicht mehr als von den Momenten verschiedene vor, weil sie ja gerade der Zusammenhang ist, der *sich* in jene Strukturmomente gliedert. Die vollständige Explikation der Einheit nach beiden Perspektiven hat zum Ziel, die Einheit der Perspektiven hervortreten zu lassen, d. h. ihre Selbständigkeit aufzuheben. Titurel einerseits, Amfortas und Parsifal-Tor andererseits sind deshalb während des ganzen Vorgangs der schrittweisen Rekonstruktion der Einheit zur Aufhebung ihrer Selbständigkeit bestimmt: Titurel lebt zwar, aber im Grabe, d. h. als potentiell schon aufgehoben. Amfortas ist zwar Gralskönig, aber so, daß er nur auf denjenigen wartet, der ihm dieses sein Erbe nimmt;<sup>25</sup> Parsifal soll nicht der Tor bleiben, der er ist, sondern Gralskönig

<sup>25</sup> „Nimm mir mein Erbe.“ (342) Die Getrenntheit von Gral und Mensch manifestiert sich als Verlust der körperlichen Integrität des Amfortas, d. h. als Wunde. Diese, als dramatische Gegenwart der Trennung, ist Moment der Einheit und als solches zur Aufhebung bestimmt: „schließe die Wunde“ (342).

werden. Mit vollendeter Rekonstruktion der Einheit ist die Aufhebung der Selbständigkeit der Figuren realisiert: Titurel stirbt,<sup>26</sup> Amfortas huldigt (375) dem neuen Gralskönig und Parsifal ist kein Tor mehr, vielmehr macht ihn „Mitleid's höchste Kraft und reinsten Wissens Macht“ (375) zum Gralskönig. Die Gralsritter, Amfortas und Gurnemanz irren sich also, wenn sie glauben, am Tode Titurels trage Amfortas die Schuld.<sup>27</sup> Solcher Irrtum ist in seiner Möglichkeit leicht einsehbar zu machen. Erst Parsifal-Gralskönig nämlich ist voll „reinsten Wissens Macht“ (375), d. h. erst er bringt alle Zusammenhänge zur letzten Klarheit, indem er die Einheit mit dem Gral, der nach H. Reinhardt ja Symbol des „Kosmos“ ist, erstellt.<sup>28</sup> Die Gralsritter und Amfortas irren sich also, weil sie den Tod Titurels erklären wollen, ohne zu wissen, daß Parsifal den Speer wiedergewonnen, die Rekonstruktion der Einheit abgeschlossen und damit Titurel redundant gemacht hat. So können sie sich nur an den nächsten Eindruck halten, den Titurels Tod macht. Gurnemanz allerdings weiß, daß der Speer wiedergewonnen ist, als er sagt, Titurel sei „seines Sohnes Schuld“ (370) erlegen. Es scheint, als könne hier kein beschränkter Überblick als Grund für einen Irrtum Gurnemanzens angeführt werden. Dieser Schein aber trügt: „Mir ahnt, ein hohes Werk hat er noch heut' zu wirken, zu walten eines heil'gen Amtes.“ (369) Gurnemanz *ahnt* also, hat aber noch keine letzte Klarheit. Erst als Parsifal sich selbst als Gralskönig zu erkennen gibt, indem

<sup>26</sup> Titurel ist aufgehoben in Parsifal-Gralskönig und deshalb als selbständige Figur überflüssig. Dem hat Wagner dadurch Rechnung getragen, daß er die Anweisung für die Schlussszene, nach welcher „Titurel, für diesen Augenblick wieder belebt, . . . sich segnend im Sarge“ (375) erhebt, in der Partitur gestrichen hat. Vgl. R. Wagner, *Sämtliche Werke*, Bd. 14, III, Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel. Dritter Aufzug und kritischer Bericht, hrsg. von E. Voss (1973) 150.

<sup>27</sup> „Ihn fällt des Altes tödtende Last, da den Gral er nicht mehr erschaut“ (373); „dir – gab ich den Tod!“ (374); „der seines Sohnes Schuld erlag“ (370).

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 23. Die höchste Klarheit als Einheit mit dem Gral erreicht Parsifal nur im Durchgang durch eine Ohnmacht (369). Bereits im ersten Akt ging dem Erreichen des Gralstempels als dem Ort letzten, klarsten Überblicks eine große physische Erschöpfung voraus: „Ich – verschmachte!“ (338) Man denkt dabei an die Rolle von Schlaf und Lethe bei Goethe, die „im Selbstvergessen und Auslöschen des ‚Subjekts‘ die Wendung zur ‚rein‘ anschauenden Haltung des künstlerischen Menschen . . . erreichen“ lassen (W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen* [<sup>4</sup>1978] 72). Diese Haltung läßt sich von Goethe her geradezu als göttlich qualifizieren: die Naturbeobachter „sollen als gleichgültige und gleichsam göttliche Wesen suchen und untersuchen, was ist, und nicht, was behagt“ (Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. dtv-Ausgabe Bd. 16, 844). Der Übergang zum kosmischen Überblick, zum göttlich Allgemeinen, erfolgt bei Goethe „durch das Medium . . . der Musik“ (W. Emrich, *Die Symbolik . . . 75*). Die „Verwandlungsmusik“ des „Parsifal“ erscheint hier in ganz neuem Licht. W. Emrich geht davon aus, daß das (göttlich) Allgemeine, der Kosmos, im 20. Jahrhundert nicht mehr vorgegeben ist (W. Emrich, Franz Kafka [<sup>8</sup>1975] 63 f.). Tatsächlich fällt auf, daß der Kosmos im „Tristan“ noch als musikalisch „tönender Schall“ (Liebestod) konkret zur Darstellung gebracht werden kann, bei Kafka aber „die bisher immer wenigstens zu ahnende Musik der Welt [!] zum erstenmal bis in alle Tiefen hinunter“ abbricht (Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß [1954] 291, zit. und kommentiert bei Emrich, Franz Kafka 67). H. Reinhardt hat aber gezeigt, daß bereits Wagner den neuzeitlichen Kosmosverlust klar erkannt und mit dem „Parsifal“ ein Modell der Wiedereinfügung in einen Kosmos angeboten hat (H. Reinhardt [s. Anm. 7] 165–177).

er die entsprechende Salbung verlangt (370), lichten sich für Gurnemanz alle Zusammenhänge: „So ward es uns verhießen, so segne ich dein Haupt, als König dich zu grüßen.“ (370) Von diesem Augenblick an spricht Gurnemanz nicht mehr von einer Schuld des Amfortas.

#### 1.4.2 Die Erlösungssituation

Das Gralsgebiet stellt die Einheit von Gral und Mensch dar. Dort wird, wie beim „letzten Liebesmahle“ (340), die „hehrste Gab“ (340) gereicht, so daß Titurel rufen kann: „Oh! Heilige Wonne! Wie hell grüßt uns heute der Herr!“ (343) Diese Einheit ist aber auch zerstört: Der Speerverlust bringt sich als Amfortaswunde im Genusse der Einheit selbst zerstörend zur Geltung. Die Ritter wollen den Gral schauen, sich also in Einheit mit ihm befinden. Da aber schiebt sich die Wunde zwischen Gral und Ritter, indem die Qual Amfortas rufen läßt: „Nein! Laßt ihn unenthüllt!“ (341), d. h. bleibt von ihm getrennt. Zwar wird der Gral diesmal noch enthüllt, aber schließlich versagt Amfortas die Enthüllung doch, wie Gurnemanz im dritten Akt berichtet (368 f.). Die Einheit von Gral und Mensch besteht und ist in ihrem Bestehen doch so bedroht, daß sie faktisch zerstört ist. Auf der anderen Seite ist Klingsors Garten die Darstellung der Getrenntheit von Gral und Mensch. Klingsor, der einst vergeblich „nach dem Heiligen rang“ (348), will den Gral den Rittern entreißen, um sie „unerlös't“ (348), d. h. in Getrenntheit vom Gral, „schmachten“ (348) zu lassen. Zu diesem Zwecke nützt er Kundry. Sie soll das schrittweise realisieren, was Klingsor als Ziel vorschwebt:<sup>29</sup> die Getrenntheit von Gral und Mensch. Gerade Kundry aber harrt „seit Ewigkeiten . . . des Heiland's“ (360), d. h. der Einheit mit dem Gral. Kundry war, indem sie den Heiland schaute (360), in Einheit mit dem Gral, und diese Einheit bestimmt sie noch. Sowohl das Gralsgebiet (Amfortas), als auch der Klingsorgarten (Kundry) sind also jeweils gleichzeitig von der Getrenntheit *und* von der Einheit von Gral und Mensch bestimmt. Allerdings ist für das Gralsgebiet das ursprünglich bestimmende Moment die Einheit von Gral und Mensch: Titurel ist von Anfang an „der fromme Held“ (332), und Amfortas lebt von Kind auf im Anblick des Grales. Für den Klingsorgarten ist dagegen das ursprünglich bestimmende Moment die Getrenntheit von Gral und Mensch: Klingsor ist von Anfang an „ohnmächtig, in sich selbst die Sünde zu ertöden“ (332), und Kundry verlacht den Heiland schon beim ersten Anblick (360). Es ergibt sich also, daß die jeweilige Grundbestimmtheit differiert. Im Gralsgebiet ist die Getrenntheit nochmals umfassen von ursprünglicher Einheit, während im Klingsorgarten umgekehrt die Einheit nochmals umfaßt ist von ursprünglicher Getrenntheit.

<sup>29</sup> Insofern besteht zwischen Klingsor und Kundry ein Verhältnis wie zwischen Titurel und Amfortas bzw. Parsifal-Tor. Kundry ist die Ausführung dessen, was in Klingsor präsent ist. Kundry gehört Klingsors pervertiertem Kosmos an. Um diesem entsprechend zu handeln, muß auch sie zuvor in einen – freilich nicht heilenden, sondern ihren Fluch aktualisierenden – Schlaf versinken (vgl. Anm. 28).

Klingsorgarten und Gralsgebiet stellen nun die zwei Momente, welche der Erlösungsvorgang impliziert, als dramatische Situationen dar. Insofern Erlösung einen Übergang von der Getrenntheit zur Einheit besagt, kann und – will man vollständige Explikation erreichen – muß der ganze Erlösungsvorgang sowohl von der Getrenntheit, als auch von der Einheit her dargestellt werden. Im ersten Falle ist Erlösung die *Aufhebung der Getrenntheit* hin zur Einheit. Hier wird der ganze Vorgang von der Getrenntheit her gesehen, und die Einheit kommt nur von dieser her in den Blick. Insofern Erlösung als aufzuhebende Getrenntheit vorgestellt wird, ist der Erlöser einer Situation konfrontiert, in der die alles bestimmende Perspektive die Getrenntheit ist. Diese Situation trifft Parsifal im Klingsorgarten an. Im zweiten Fall ist Erlösung die *Wiederherstellung der Einheit* aus der Getrenntheit. Hier wird derselbe Vorgang von der Einheit her gesehen, und die Getrenntheit kommt nur von dieser her in den Blick. Insofern Erlösung als wiederherzustellende Einheit vorgestellt wird, ist der Erlöser einer Situation konfrontiert, in der die alles bestimmende Perspektive die Einheit ist. Diese Situation trifft Parsifal im Gralsgebiet an. Da die Aufhebung der Getrenntheit eodem actu die Herstellung der Einheit ist, handelt es sich bei den beiden Erlösungssituationen um die Darstellung der Strukturmomente der einen komplexen Erlösungssituation. Diese ist aber nur vollständig dargestellt, wenn sie in ihre beiden Momente auseinandergelegt wurde.

### 1.4.3 Die Erlösungstat

Der heilige Speer leistet die Erfüllung der Bestimmung des Grales oder zerstört sie, je nachdem in welchen Händen er sich befindet. Im Klingsorgarten schützt der Speer die von Klingsor prinzipiell schon erreichte Getrenntheit von Gral und Mensch, im Gralsgebiet aber schützt der Speer die Einheit von Gral und Mensch. Nimmt nun Parsifal den Speer aus dem Klingsorgarten hinweg, so entfernt er das die Getrenntheit Sicherstellende, d. h. diese selbst. Insofern mit der Getrenntheit das bestimmende Moment des Klingsorgartens fällt, verschwindet der Gral und Mensch trennende Höllenzauber ersatzlos, und der Zaubergarten wird zur öden Wüstenei (363). Trägt Parsifal den Speer in das Gralsgebiet, so bringt er dorthin das die Einheit Sicherstellende, womit er diese – das bestimmende Moment des Gralsgebietes – zur nunmehr unumschränkten Herrschaft führt: der Gral wird für immer offen zur Schau gestellt sein.

Diese Tat der Speerüberführung leistet Parsifal, welcher in drei Schritten zur erforderlichen Reife gelangt, d. h. die Qualität des Erlösers erlangt.

- 1) Die Bedingung der Möglichkeit für Erlösung ist das Kennen der Situation, welche Erlösung erforderlich macht. Diese Kenntnis ihm zu ermöglichen, verlangt, daß Parsifal das Gralsgebiet betritt, um dort die Notwendigkeit der Erlösung von Gral und Mensch<sup>30</sup> zur Kennt-

<sup>30</sup> Vgl. 1.1 und 1.3.

- nis zu nehmen. Freilich erkennt Parsifal hier noch nicht, daß und in welchem Sinne Erlösung gefordert ist, vielmehr handelt es sich beim ersten Gralserlebnis Parsifals nur um ein dumpfes, verständnisloses Registrieren einer Situation. Dies ist aber ein unabdingbarer erster Schritt.
- 2) Von der bloßen Kenntnisnahme muß die innere Haltung Parsifals nun vertieft werden zur Erkenntnis, zum Wissen dessen, was er sah:
    - 2-1) Zunächst erkennt Parsifal, daß er bisher ein Tor war; dies geschieht nach der Erzählung Kundrys vom Tode Herzeleides.<sup>31</sup> Die Erkenntnis beendet Parsifals Schuld, ein Tor gewesen zu sein, „in Reue“<sup>32</sup>. Diese Phase ist negativ gegen Parsifals bisherige Haltung.
    - 2-2) Das Motto der zweiten Phase gibt Kundry an: Es wird „Erkenntniß in Sinn die Thorheit wenden“ (358). Hier wird Parsifals Torheit in Erkenntnis, Wissen oder Sinn gewandelt. Diese Wandlung besteht darin, daß das unverständene Gralserlebnis in der Erinnerung vertieft wird: Parsifal registriert die Qual des Amfortas und die Klage des Gral-Heilandes nicht mehr nur, sondern leidet sie selbst mit, wodurch ihm erst der ganze Horizont des mit-gelittenen Leidens eröffnet wird. Darin erkennt er, daß und in welchem Sinn Gral und Mensch erlösungsbedürftig sind:
      - a) Beim Kuß der Kundry erleidet er die Situation des Amfortas, in der Kundry diesem „das Heil der Seele entküßte“ (359 f.). Hiermit erfährt Parsifal die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen.
      - b) Indem Parsifal die Heilandsklage als solche identifiziert (358 f.), erkennt er die Erlösungsbedürftigkeit des Gott-Grales.  
So ist Parsifal durch Mitleid wissend geworden.
    - 2-3) Nachdem Parsifal in der Konfrontation mit Klingsor (363) den Speer als das über die gralmenschliche Einheit verfügende Instrument erkannt hat, kann seine Frage, wer „des einz'gen Heiles wahren Quell“ (361) erkenne, beantwortet werden: Parsifal selbst erkennt ihn, weil er die Erlösungsbedürftigkeit von Gral und Mensch sowie auch den Weg zur Erlösung erkannt hat. Die zweite und dritte Phase bauen daher positiv die neue Haltung Parsifals, seine Erlöserschaft auf.
  - 3) Ist so die Erkenntnis von Erlösungsbedürftigkeit und Mittel der Erlösung gegeben, braucht es noch den Willen, die Erlösungstat zu vollbringen. Dieser Vollzug besteht, gemäß der Erkenntnis des zweiten Schrittes, in der Vereinigung des Grales mit dem Menschen und des Menschen mit dem Grale. Diese Vereinigung ist zu vollziehen im Rahmen der komplexen Erlösungssituation: die Getrenntheit ist aufzuheben und die Einheit (wieder)herzustellen, d. h. der Speer ist aus dem Klingsorgarten herauszunehmen und in das Gralsgebiet zu überführen. Dies tut Parsifal. Nachdem er so sein Wissen in erlösende Tat umgesetzt hat, ist er ein „heilthatvoll Wissender“ (370).

Durch diese Erlösung ist auch Kundry erlöst, insofern sie in Einheit mit dem Grale gebracht ist. Kundrys Gralferne findet ihre Darstellung in der von erfolgloser Suche nach dem Heiland bestimmten Reihe ihrer Reinkarnationen. Das endliche Finden des Gott-Grales bringt sie zur Ruhe: sie stirbt endgültig.

<sup>31</sup> „Oh! Thor! Blöder, taumelnder Thor!“ (357) „Nur dumpfe Thorheit lebt in mir!“ (357)

<sup>32</sup> So der Text nach der Partitur. Vgl. R. Wagner, *Sämtliche Werke*, Bd. 14, II, Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel. Zweiter Aufzug und kritischer Bericht, hrsg. von E. Voss (1973) 143. In den *Gesammelten Schriften und Dichtungen* heißt es dagegen: „Bekentnis wird Schuld und Reue enden.“ (357) Dies soll wohl ausdrücken, daß das Bekenntnis eine gewisse Beruhigung über die Schuld verschaffen kann.

## 2. Die theologische Bedeutung der Erlösung des Erlösers

### 2.1 Die Erlösung im Christentum

Die biblischen Termini, mit denen dasjenige ausgedrückt wird, was die deutsche Bibel mit „Erlösung“ übersetzt, bezeichnen im Hebräischen soviel wie „helfen“, „beistehen“<sup>33</sup>. In der Septuaginta wird von „λυτροῦσθαι“, in der Vulgata von „redimere“ gesprochen,<sup>34</sup> wobei dieser Sachverhalt positiv als „καταλλαγῆ“ und „reconciliatio“ angesprochen wird.<sup>35</sup> Man kann feststellen, daß diese Termini Ausgestaltungen einer Grundvorstellung sind, der Vorstellung einer *Einheit* von Gott und Mensch. So charakterisiert W. Dettloff auch die sogenannte Rekapitulationstheorie des Irenäus folgendermaßen: „Dadurch, daß Jesus Christus . . . die alte Einheit zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt hat, wurde die Erlösung . . . vollzogen.“<sup>36</sup> Auf Einheit heben auch die Redemptions- und Satisfikationstheorie ab,<sup>37</sup> sowie alle von W. Pannenberg angegebenen Typen von Christologie bzw. Soteriologie.<sup>38</sup> All jene verschiedenen Christologien führen die Einheit von Gott und Mensch in je verschiedener Konkretisierung durch. Erweist sich die christliche Erlösung als Herstellung der Einheit von Gott und Mensch, so impliziert dies zweierlei: 1) Erlösung als Ineinsetzung des Menschen mit dem Gotte. Dies ist die geläufige Formulierung: Gott erlöst den Menschen. 2) Bringt Gott den Menschen mit Gott in Einheit, so bringt er eben darin sich selbst mit dem Menschen in Einheit. Ist aber in der Herstellung dieser Einheit die Grundvorstellung von Erlösung zu erblicken, so handelt Gott, indem er sich mit dem Menschen in Einheit setzt, auch an sich selbst erlösend.

### 2.2 Die Parallelität des Erlösungsvorganges in „Parsifal“ und Christentum

Erlöst der Gott im Christentum den Menschen und darin sich selbst, so erlöst Parsifal den Gott-Grail und darin sich selbst (den Menschen). In beiden Erlösungen handelt es sich um die Herstellung der Einheit von Gott und Mensch. Bezüglich der Vorstellungen vom Ablauf des Erlösungsvorganges ergeben sich folgende Parallelen.

1) Im Christentum ist die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen verursacht durch dessen Fall in Sünde, also durch Zerstörung der Einheit von Gott und Mensch. Die Erlösungsbedürftigkeit manifestiert sich am Menschen als (dreifache) *Verwundung*.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Handbuch theolog. Grundbegriffe, dtv-Ausgabe, Bd. 1, 337.

<sup>34</sup> Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, 717.

<sup>35</sup> Sacramentum Mundi, Bd. I, 1165.

<sup>36</sup> Handbuch theolog. Grundbegriffe, dtv-Ausgabe, Bd. 1, 343.

<sup>37</sup> Ebd. 343 f.

<sup>38</sup> W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (1969) 33–41.

<sup>39</sup> Handbuch theolog. Grundbegriffe, dtv-Ausgabe, Bd. 1, 348.

2) Der Erlöser hat die Aufgabe, diese Verwundung zu heilen, was mittels einer *Passion* geschieht.

3) Die Erlösungsfunktion wird als Dreifalt von *Ämtern* verstanden: a) Lehr- bzw. Prophetenamt, b) Königs- bzw. Hirtenamt, c) Priesteramt.

4) Die Auferstehung, in die die Erlösungspassion mündet, und die Geistausgießung an Pfingsten dokumentieren Jesus als den (proleptisch) *endgültigen Sieger* über die Getrenntheit von Gott und Mensch.<sup>40</sup>

Die Parallelität zu „Parsifal“ fällt nun sogleich ins Auge:

1) Dort manifestiert sich die Erlösungsbedürftigkeit des Grales in der Tatsache, daß das Heiligtum verwaist (333), sowie an Klingsor verraten (359) ist. Dieser allerdings nicht aus einer Schuld des Grales resultierenden *Verletzung* der Bestimmung des Gott-Grales entspricht die Verwundung des Menschen im Christentum.

2) Der Erlöser Parsifal hebt die Verwaistheit des Grales ebenfalls durch eine *Passion* auf (Verlockung durch Kundry/Klingsor; Irrfahrt).<sup>41</sup>

3) Die Erlösung durch Parsifal wird von ihm selber als Übernahme des *Amtes* des Gralkönigs bezeichnet: „Denn ich verwalte nun dein Amt.“ (375) Er übt dieses Amt aus als a) Lehramt, insofern er voll „reinsten Wissens Macht“ (375) ist, b) Königs- und Hirtenamt, insofern er sich von Gurnemanz als König grüßen läßt (370) und Titurels Amt des Gralhütens übernimmt, c) Priesteramt: besagt dieses nämlich nach der traditionellen Theologie die „Aufgabe, die Antwort der Kreatur [auf die Erlösung] opfernd Gott darzubringen“<sup>42</sup>, so bringt Parsifal gerade die Antwort des Gott-Grales auf dessen Erlösung dar, indem er den Gralsschrein enthüllt.

4) Die Parallele zu Auferstehung und Geistausgießung besteht für Parsifal im Übergang vom „reinen Toren“ zum Gralkönig<sup>43</sup>, auf welchen sich die Taube – das Geistsymbol der christlichen Tradition – herabsenkt (375). Indem Parsifal den Gral für immer zur Schau stellt, erweist er sich als der *endgültige Sieger* über die Getrenntheit von Gral und Mensch.

Nach der Herausarbeitung der Parallelität von christlicher Erlösung und Erlösung im „Parsifal“ kann das Verhältnis beider Erlösungen genauer angegeben werden: In „Parsifal“ und Christentum werden Gott und Mensch in eine Einheit gebracht, wobei im Christentum der Gott es ist, welcher die Einheit

<sup>40</sup> Für die Punkte 2) bis 4) vgl. ebd. 349 f.

<sup>41</sup> Nach K. Rahner ist es der Tod Jesu, der die Erlösungstat ausmacht. Das Erlösende besteht darin, daß im Sterben Jesu der Tod, der ja „Erscheinung der Sünde war, . . . Erscheinung des die Sünde negierenden Ja zum Willen des Vaters“ wird (Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, 232; vgl. auch K. Rahner, Zur Theologie des Todes [1965]). Mit anderen Worten: Im Tode bewährt sich die Freiheit Jesu in der Entscheidung zum Ja dem Vaterwillen gegenüber. – Entsprechend begibt sich der Gral ganz in die Gewalt des Menschen Parsifal, der in seiner Irrfahrt den Speer dagegen schützt, in solche Hände zu fallen, die – wie Klingsor – mittels der Kraft des Speeres den Gral seiner wahren Bestimmung entfremden würden.

<sup>42</sup> Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 460.

<sup>43</sup> Der auferstandene Christus wird als „Christus-Rex“ bezeichnet.



herstellt, im „Parsifal“ aber der Mensch. Erlösung ist im ersten Falle Tat des Gottes, im zweiten Tat des Menschen.

### 2.3 Die Notwendigkeit der Erlösung des Gottes

Die Erlösungsaussage des „Parsifal“ klingt nun freilich für christliche Ohren häretisch.<sup>44</sup> Christliche Theologie stellt Gott als den die gottmenschliche Einheit allein und souverän Herstellenden vor, aus welchem Grunde eine Herstellung dieser Einheit durch den Menschen zunächst nicht in den Blick kommen zu können scheint.<sup>45</sup> Die Rede von der Erlösung des Gottes durch den Menschen setzt offenbar voraus, daß Gott eine Erlösung im selben Sinne nötig habe, wie der Mensch. Dies überschreitet in – wie zu zeigen sein wird: vermeintlich – unzulässiger Weise die Grenzen orthodoxer Theologie. Ist dem tatsächlich so? Das Christentum geht davon aus, daß der Mensch seine wahre Identität erst in der Einheit mit Gott hat. Diese Einheit stellt nach christlicher Auffassung Gott her, wodurch er den Menschen erlöst. Im Folgenden soll nun gezeigt werden, daß Gott seine wahre Identität erst in der Einheit mit dem Menschen und zwar so hat, daß auch der Mensch diese Einheit herstellt. Dementsprechend und in dieser Hinsicht muß dann von einer Erlösung Gottes durch den Menschen die Rede sein. Aus der bereits unternommenen Interpretation des „Parsifal“ ergibt sich schließlich, daß im letzten Drama Richard Wagners diese Erlösung dargestellt ist.

#### 2.3.1 Der trinitarisch-gottmenschliche Gott

Als von Gott unterschieden steht der Mensch außerhalb Gottes; er ist nicht Gott, und Gott ist nicht der Mensch. Beide stehen sich ausschließend gegenüber. Blicke es bei dieser Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch, wäre aber der Gottesgedanke zerstört. Es kann nämlich nichts gedacht werden, das Gott äußerlich ist, da mit Gott sonst nicht die allbefassende Totalität gedacht würde, als die er gedacht werden muß.<sup>46</sup> Das Judentum entgeht nach Hegel dieser Schwierigkeit, weil es das Nichtgöttliche einfach zum Verschwin-

<sup>44</sup> So H. Reinhardt (s. Anm. 7) 128 ff. Um die Vereinbarkeit des „Parsifal“ mit der christlichen Orthodoxie sicherzustellen, unterinterpretiert er den Schlusssatz des Werkes (ebd. 163 f.). Es könnte aber vielmehr davon ausgegangen werden, daß gerade ein angemessenes Verständnis der Orthodoxie eine Erlösungsaussage wie etwa die des „Parsifal“ erfordert.

<sup>45</sup> „Habet vero horum duorum extremorum (divinae et humanae naturae) unum rationem agentis seu perfectientis, alterum vero rationem patientis et perfectibilis. Illud Dei filius est, . . . hoc natura humana est.“ H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu hrsg. von H. G. Pöhlmann (1979) 204, Nr. 11.

<sup>46</sup> W. Pannenberg etwa denkt Gott als die „alles bestimmende Wirklichkeit“ (Wissenschaftstheorie und Theologie [1973] 304), wobei diese bestimmende Instanz der Totalität des von ihr Bestimmten nicht äußerlich sein kann (307). Vgl. zum Begriff des Ganzen bzw. der Totalität

den bringt:<sup>47</sup> das menschliche „Selbst verdunstet und verschwebt“<sup>48</sup> vor dem erhabenen Gotte. In der römischen Religion sieht Hegel andererseits gerade die Selbständigkeit des Menschen dem Gotte gegenüber zum Ausdruck gebracht. Tut der Jude alles um seines Gottes willen, womit er sich selbst als zwecksetzend aufhebt, fängt der Römer „vom Menschen an, von dem, was menschlicher Zweck ist“<sup>49</sup>. Im Römertum gewinnt daher „die abstracte Person“<sup>50</sup> hohes Ansehen. Beiden Religionen haftet freilich der Mangel an, daß sie das Verhältnis von Gott und Mensch jeweils nur einseitig auflösen.<sup>51</sup> Entweder verschwindet der Mensch, um Gottes Erhabenheit zu retten, oder das Ganze gerät zur bloßen „Selbstsüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weise“<sup>52</sup>. Nur wenn man die Einheit von Gott und Mensch denkt, ohne einen der beiden Pole faktisch aufzulösen, wahrt man die volle Identität von Mensch und Gott. Daß der Mensch seine wahre Identität in der Einheit mit Gott hat, ist theologisch unbestritten. Aus den angestellten Überlegungen, die auch in der Zeit nach Hegel noch ihre Gültigkeit haben, geht nun aber folgendes hervor: Der Mensch kann nicht als Gott nur äußerlich, d. h. als eine rein nichtgöttliche Wirklichkeit, gedacht werden – außer um den Preis einer Zerstörung des Gottesgedankens. Gott ist daher nur Gott, d. h. allbefassende Totalität, wenn das Nichtgöttliche zur göttlichen Wirklichkeit selbst gehört. In der Allbefassendheit Gottes ist das Andere Gottes immer schon mitgedacht. Dem trägt die spezifisch christliche Vorstellung des *trinitarischen* Gottes Rechnung, wenn sie so ausgelegt wird, daß sie alle äußerliche Differenz zu Gott vermeidet, indem sie die Differenz in Gott selbst verlegt.<sup>53</sup> Das von Gott differente Nichtgöttliche kommt im *Menschen* zum Bewußtsein seiner selbst als des Anderen Gottes. Muß nun aber das Andere Gottes als zur göttlichen Wirklichkeit selbst gehörig gedacht werden, so ist die uns hier beschäftigende Lehre von der Einheit Gottes mit dem Menschen (Christologie) eine Konsequenz der Trinitätslehre selbst, weil sie die in letzterer gedachte gottimmanente Differenz zu Ende, d. h. bis zum endlichen Selbstbewußtsein, expliziert. Gott hat daher seine wahre Identität in der Einheit mit dem Menschen, dem Inbegriff des Anderen Gottes.

---

auch W. Pannenberg, Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie der Theologie, in: Theologie und Philosophie, 53. Jg. 4 (1978) 481–497.

<sup>47</sup> Jüdisch verstanden ist dem Gott gegenüber das „Weltliche als ein Unangemessenes negirt“ (Hegel, Jubiläumsausgabe Bd. 16, 61).

<sup>48</sup> Ebd. 80. Mit der Behauptung, daß „der für Hegel so wichtige Begriff der Abstraktheit des jüdischen Gottes [hätte] in Frage gestellt werden müssen“ (R. Leuze, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel [1975] 179), können wir uns an dieser Stelle nicht auseinandersetzen.

<sup>49</sup> Hegel, Jubiläumsausgabe Bd. 16, 175.

<sup>50</sup> Ebd. 181.

<sup>51</sup> Der Herausarbeitung der Inkonsistenzen eines solch einseitigen Verständnisses widmet sich Richard Wagners „Ring des Nibelungen“. Vgl. H. Huber, Das Wotan-Problem in Richard Wagners „Ring des Nibelungen“, erscheint voraussichtlich in: Literaturwiss. Jahrb. der Görres-Ges. (1980).

<sup>52</sup> Hegel, Jubiläumsausgabe Bd. 16, 164. Vgl. ebd. 173 f.

<sup>53</sup> „Deus a rebus aliis differat. Non tamen sequitur quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam.“ (Thomas von Aquin, De potentia, q. 7, a. 3, ad 2) Vgl. H. Huber, Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: Theologie und Philosophie 55. Jg. 1/2 (1980).

Gott ist nur Gott als trinitarisch-gottmenschlicher.<sup>54</sup> Die Herstellung der Einheit von Gott und Mensch geschieht folglich nicht bloß um der Identität des Menschen, sondern auch um der Identität Gottes willen. Wie ist nun die Herstellung der gottmenschlichen Einheit zu denken, wenn in ihr weder der Mensch, noch Gott aufgehoben werden, sondern vielmehr zu ihrer je eigenen Identität im je Anderen kommen sollen?

### 2.3.2 Die Notwendigkeit der Erlösung des Gottes

Ausgangspunkt ist die Selbständigkeit der zu Einenden, die als gegeneinander Bestimmte isoliert je für sich bestehen. Soll es zur Einheit kommen, so muß diese Isoliertheit jedes der beiden gegen das andere aufgehoben werden. Diese Aufhebung darf aber kein bloßes Verschwinden sein, da es der christlichen Idee des Gottmenschen im Unterschied zu den abstrakten Religionen des Judentums und Römertums darauf ankommt, die volle selbständige Integrität Gottes und des Menschen zu wahren.<sup>55</sup> Das erste Moment wird im Christentum unübersehbar zur Sprache gebracht und als *Tod* der je für sich in Abhebung vom anderen bestehenden Pole Gott und Mensch vorgestellt. Der von den Menschen getrennte, erhaben in sich ruhende Gott der Juden<sup>56</sup> stirbt ebenso,<sup>57</sup> wie der ganz nur auf seine ungöttlichen Zwecke festgebannte Mensch der römischen Welt (am Kreuz). Wird aber im Christentum die – gerade von den spezifisch christlichen Lehrstücken Christologie und Trinitätslehre geforderte – selbständige Integrität von Gott und Mensch gewahrt? Nach theologischer Deutung gibt im gottmenschlichen Kreuzestod der Mensch seine Abgeschlossenheit gegen Gott auf und öffnet sich der Annahme durch Gott, indem er sich nicht mehr in reiner Abhebung von Gott als ungöttlich und endlich definiert, sondern sich als Bestimmung der göttlichen Natur selbst von dieser annehmen und so zu seiner wahren gottmenschlichen Identität erlösen läßt. Da sich eine

<sup>54</sup> Auf die Einheit von Trinität und Inkarnation kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. F. Wagner, Thema und Grundlegung der Christologie, unveröffentlichtes Skriptum zu einer im WS 1978/79 in München gehaltenen Vorlesung. Auch R. Spaemann betont, „daß die Beziehung Gottes zur Welt . . . als inbegriffen in jene reale Beziehung gedacht werden muß, mit welcher sich Gott auf sich selbst bezieht“ (Zur Frage der Notwendigkeit des Schöpfungswillens Gottes, in: Philos. Jahrb., Jg. 60 [1950] 88–92, hier 92).

<sup>55</sup> Vom Gottmenschen wird gesagt: „veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum“ (H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 34. Editio [Rom 1967] Nr. \*500). „In integra ergo veri hominis perfecta natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris.“ (ebd. Nr. \*293) Vgl. H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu hrsg. von H. G. Pöhlmann (1979) 197.

<sup>56</sup> Zwar handelt der jüdische Gott am Menschen, genauer am Volk Israel. Die Geschichte dieses Volkes wird aber deshalb als Veranstaltung Gottes und nicht etwa dieses Volkes selber aufgefaßt. In seinem Handeln an Israel bleibt Gott gänzlich bei sich selbst: er ist, trotz allem Bezug zum Menschen stets bloß der, der er (!) ist.

<sup>57</sup> Es „kann also . . . gesagt werden: ‚Gott ist gestorben‘“ (H. Schmid [s. Anm. 55] 209).

Behandlung der ganzen Vielfalt theologischer Auffassungen des Todes Jesu im Rahmen dieser Arbeit verbietet, sei beispielhaft auf K. Rahners Konzeption hingewiesen. Demnach erfährt Jesus „sein in die Leere und Ohnmacht des Todes zerrinnendes Leben als Gottesferne . . ., und er glaubt doch an das Erbarmen Gottes, und er hofft doch sein Leben in Gott hinein, und er liebt doch diesen fernen Gott“<sup>58</sup>. Gott nimmt den sich dergestalt aus der Entgegensetzung gegen Gott lösenden Menschen als Bestimmung der göttlichen Natur selber an: es ist „eine wirkliche Gemeinschaft der beiden Naturen untereinander gesetzt, infolge deren die beiden Naturen sich nicht bloß äußerlich zueinander verhalten“<sup>59</sup>. Die Herstellung der gottmenschlichen Einheit leistet nun nach christlicher Auffassung Gott in alleiniger Souveränität: Die „zweite Person der Gottheit . . . verhält sich . . . in dem Akte der Einigung zu der menschlichen Natur so, daß er, der λόγος, . . . der Tätige ist, . . . während die menschliche Natur zu ihm in passivem Verhältnis steht“<sup>60</sup>. Da Gott es ist, der so am Menschen handelt, ist der Mensch selbst göttlich bestimmt. Die entscheidende Frage ist nun, ob hiermit für jedes der beiden Geinten die zwei erforderlichen Momente gewahrt sind: Jedes muß einmal es selbst sein und gleichzeitig muß auch jedes als Bestimmung der eigenen Natur das Andere als solches an sich haben. Der Mensch hat nach der skizzierten christlichen Auffassung jedenfalls die göttliche Natur als seine eigene Bestimmung an sich. In der Vorstellung von Tod und Auferstehung des Menschen drückt sich aus, daß der Mensch seine von Gott unterschiedene Natur aufgegeben hat und daß er, weil ihn Gott angenommen hat, selbst göttlich geworden ist. Ist der Mensch darin aber als das Andere Gottes gewahrt, d. h. ist er auch das nichtgöttliche Andere Gottes in der Einheit selbst mit Gott? Von der Beantwortung dieser Frage hängt es offensichtlich ab, ob Gott in der von ihm hergestellten Einheit mit dem Menschen tatsächlich das nichtgöttliche Andere als Bestimmung der göttlichen Natur selbst an sich hat. Das aber heißt, daß es in jener Frage um nichts weniger, als um die göttliche Identität als allbefassende Totalität geht. Andersheit Gott gegenüber besagt nun als solche, daß das Andere aus der Verfügbarkeit durch Gott herausgetreten und dem verfügenden Zugriff Gottes nicht mehr ausgesetzt ist. Hiergegen wäre auch der mögliche theologische Hinweis auf die Geschöpflichkeit des Anderen kein Einwand. Das Geschaffene ist zwar als solches für den Schöpfer stets verfügbar, es bleibt aber zu berücksichtigen, daß Gott, *wenn* er den Menschen einmal als das freie Andere gewollt hat, ihn gerade aus der göttlichen Verfügung herausgesetzt hat. Daß Gott selbst die Freiheit des Anderen will, ändert somit nichts an der daraus resultierenden Unverfügbarkeit des Anderen für Gottes Souveränität. Das Andere Gottes, als für Gott unverfügbar, unterliegt per definitionem nicht der Souveränität Gottes. Desgleichen ist umgekehrt das, was der Souveränität Gottes unterliegt, per definitionem nicht das Andere Gottes. Indem sich nun aber der Mensch – wie es

<sup>58</sup> K. Rahner, Zur Theologie des Todes (s. Anm. 41) 65.

<sup>59</sup> H. Schmid (s. Anm. 55) 207.

<sup>60</sup> Ebd. 198.

diese christliche Auffassung will – ganz passiv in die gottmenschliche Einheit durch Gottes souveräne Tat aufnehmen läßt, macht er sich für Gott verfügbar und hebt eodem actu seine Identität als das *Andere* Gottes auf. Der Mensch ist damit nicht vollständig, d. h. nach den beiden Momenten, welche das Christentum fordert, gedacht. Vielmehr kommt nur die Aufgehobenheit seiner gegen Gott ausschließenden Andersheit zur Sprache. Daß der Mensch als Moment der göttlichen Natur selbst angenommen wurde, wird abstrakt gedacht, d. h. ohne gleichzeitig die Andersheit des Menschen Gott gegenüber zu wahren. Damit verfällt eine solche christliche Auffassung in die jüdische Inkonsistenz, das *Andere* Gottes bloß als aufgehoben zu denken,<sup>61</sup> und korrumpiert den christlichen Anspruch, wonach dieses *Andere* gerade nicht aufgehoben werden darf, weil es als solches von Gott selbst ja gewollt ist. Bringt man diesen letzteren christlichen Anspruch zur Geltung, ohne die jüdische Vorstellung eines allein souveränen Gottes<sup>62</sup> zu verändern, so kann das *Andere* Gottes, weil es für Gottes Souveränität unverfügbar ist, nur außerhalb Gottes „lokalisiert“ werden. Hat Gott aber auf diese Weise das *Andere* außer sich, ist er noch nicht als allbefassende Totalität gedacht. Das *Andere* ist noch nicht *als solches* Bestimmung der Wirklichkeit Gottes, d. h. Gott ist noch nicht selber (auch) nicht-göttlich. Da gerade die alleinige Souveränität Gottes der Grund dafür ist, daß Gott das *Andere* als solches nicht erreicht, muß er, um in Einheit mit diesem *Anderen* zu kommen, von seiner alleinigen Souveränität ablassen. Nur wenn das *Andere selbst* die Einheit mit Gott herstellt, ist es als für Gott Unverfügbares und damit *als* Anderes in der Einheit mit Gott. Dadurch, daß der Mensch selbst die Einheit mit Gott herstellt, gehört das nichtgöttliche *Andere als solches* zur Wirklichkeit Gottes selbst. Da nun Gottes Identität als allbefassende Totalität gerade davon abhängig ist, daß Gott mit dem nichtgöttlichen *Anderen* als solchem sich in Einheit befindet, ist er erst durch diese Herstellung der gottmenschlichen Einheit durch den Menschen zu seiner wahren Identität gekommen. Nennt die christliche Tradition die Herstellung der wahren Identität des Menschen durch Gott „Erlösung“, so ist die Herstellung der göttlichen Identität durch den Menschen aus Gründen terminologischer Genauigkeit ebenso zu nennen. Die Herstellung gottmenschlicher Einheit durch den Menschen ist daher und insofern die Erlösung des Gottes durch den Menschen. Dieser Erlösung „bedarf“ Gott, um mit dem *Anderen* Gottes als solchem in Einheit und damit allbefassende Totalität zu sein.

Dieses in der christlichen Dogmatik weithin übersehene<sup>63</sup> Problem des Er-

<sup>61</sup> Vgl. 2.3.1. Das stete Sichgleichbleiben, ohne je das *Andere* seiner selbst zu erreichen, schreibt Goethe der Natur und dem jüdischen Gotte zu: „Die Natur ist immer Jehovah. Was sie ist, was sie war, und was sie sein wird.“ (Maximen und Reflexionen, Aus dem Nachlaß, Skizziertes, Zweifelhafte, Unvollständiges, Nr. 1304, in: Goethe, Werke, dtv-Ausgabe, Bd. 9, 664).

<sup>62</sup> Vgl. etwa: „was immer ich will, das führe ich aus“ (Jesaja 46, 10).

<sup>63</sup> Zwar formuliert die protestantische Dogmatik: „Union pers[onalis] est duarum naturarum . . . conjunctio, mutuam, eamque indissolubilem utriusque naturae communionem inferens.“ (H. Schmid [Anm. 55] 198) Eine wechselseitige Teilnehmung (so nach: G. H. Lünemann, lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches Handwörterbuch, nach I. J. G. Schellers Anlage neu bearbei-

lösungshandelns des Menschen an Gott wird erst in Richard Wagners „Parsifal“ ausdrücklich gemacht. Der Gral ist den Menschen fern, weil die Einheit beider an Klingsor verloren ist. In dieser Abgeschlossenheit vom Menschen kann und will der Gral nicht verharren, sondern er strebt nach der Aufhebung dieser ihn vom Menschen trennenden Erhabenheit. Aus dem reinen in sich Ruhenden seiner Menschenferne stirbt der Gral daher, indem er seine souveräne Selbstverfügung ganz an den Menschen übergibt: der Gral schützt sich nicht selbst, sondern der Mensch Parsifal wahrt ihn gegen alle Fährnis, nachdem er sich durch die Irrfahrt, in der er ohne Einsatz des Gralsspeeres alle Gefahren überwand, als denjenigen ausgewiesen hat, dem der Speer, d. h. der Schutz des Grales, niemals mehr zu entreißen sein wird. Darin hat sich der Gral (auf Parsifal hoffend und an ihn glaubend) an den ihn annehmenden Menschen übergeben. Der Gral ist so in Einheit mit dem Anderen als solchem, und das heißt er ist zu seiner wahren Identität als allbefassende Totalität erlöst.

Die christliche Lehre von der gottmenschlichen Einheit hat vielfältige theologische und philosophische Formulierungen erfahren. Da es im Rahmen dieser Arbeit unmöglich ist, auch nur in Grundzügen auf alle diese Konzeptionen einzugehen, sei zur Illustration der vertretenen These kurz auf zwei theologische Positionen hingewiesen. K. Rahner denkt den Menschen als Frage und Gott als Antwort auf diese.<sup>64</sup> Innerhalb dieses Schemas liegt nun aber auf der Hand, daß in demselben Sinne, in dem die Antwort die Frage „erlöst“, indem sie sie beantwortet, umgekehrt die Frage erst Gott dazu „erlöst“, Antwort zu sein. Wäre nämlich nicht gefragt, könnte nicht geantwortet werden. Gott als Antwort gedacht, ist auf den Menschen nur dann bezogen, d. h. in Einheit mit ihm, *wenn* der Mensch an Gott gerichteter Fragevollzug ist, d. h. von sich her einen Bezug zu Gott (eine Einheit mit Gott) eröffnet. Der Fragevollzug, als welcher der Mensch nach Rahner existiert, ist von Gott verschieden und gerade als solcher Moment der Identität oder Wirklichkeit Gottes selbst: „Ist . . . diese Antwort . . . etwas, . . . was streng er [Gott] selbst ist, und ist die Frage . . . als Moment des sich selbst zur Antwort . . . gebenden Gottes gesetzt, dann ist die Setzung der ‚Frage‘ als inneres Moment der Antwort eben eine von Gott verschiedene und doch strengstens zu ihm selbst gehörende, ihm selbst eigene Wirklichkeit.“<sup>65</sup> Was Rahner nicht ausdrücklich bedenkt, ist folgendes. Indem Gott die Frage als von Gott *verschieden* setzt, ist der Selbstvollzug der Frage nicht mehr von der Setzung Gottes abhängig, vielmehr muß sich die Frage aus sich selbst als solche vollziehen. Erst dieser Selbstvollzug der Frage läßt Gott dann das sein, was er sein soll: Die Gott und Mensch zur Einheit verbindende „Antwort“. Mittels eines anderen Schemas denkt L. Scheffczyk die Einheit von Gott und Mensch: „Als lebendige Zuneigung zu einem geliebten Wesen gewinnt die Liebe erst dort ihre volle Verwirklichung, wo sie von dem Geliebten ange-

tet. Erster oder lateinisch-deutscher Teil [1826] 560) setzt doch sicherlich *beiderseitige* Aktivität voraus. Dies wird aber nicht ausgearbeitet im Rahmen traditioneller Dogmatik.

<sup>64</sup> K. Rahner, Artikel „Inkarnation“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. II, 824–840.

<sup>65</sup> Ebd. 835 f.

eignet und erwidert wird. So geht auch die in sich völlig begierde- und bedürfnislose Liebe Gottes . . . auf die Liebesantwort des Geschöpfes, die von Gottes Liebe selbst erweckt und hervorgerufen wird.“<sup>66</sup> Scheffczyk übersieht offenbar, daß Gott, wenn er vom *Anderen* Gottes geliebt werden will, angewiesen ist auf eine von ihm nicht hervorrufbare, frei getätigte Liebe dieses Anderen. In solcher Tat bringt das Andere als solches Gott mit dem Nichtgöttlichen in Einheit<sup>67</sup> und erlöst ihn dazu, Liebe „in voller Verwirklichung“ zu sein.

#### 2.4 Die Notwendigkeit der Erlösung des Menschen

Bezüglich der Art und Weise, wie im „Parsifal“ die Einheit von Gott und Mensch vorgestellt ist, gilt dasselbe Kriterium, das bereits für die christliche Erlösungsvorstellung in Anschlag gebracht wurde. Wird im „Parsifal“ die gottmenschliche Einheit so gedacht, daß sowohl die Einheit, als auch gleichzeitig die jeweilige Selbständigkeit von Gott und Mensch gewahrt bleibt? Zweifellos wird im „Parsifal“ der christliche Anspruch, daß Gott die menschliche Natur tatsächlich als das *Andere* Gottes an sich haben müsse, eingelöst, weil der Gott-Gral ganz und gar in ausschließlich menschlicher Verfügung ist. Indem der Gott-Gral sich in diese Verfügung begibt, hat er seine göttliche Selbständigkeit aufgegeben und ist selbst das Andere Gottes geworden: Mensch. Die Einheit von Gott und Mensch kommt daher im „Parsifal“ dadurch zustande, daß die Göttlichkeit Gottes aufgegeben wird. „Parsifal“ abstrahiert also von der selbständigen Andersheit Gottes dem Menschen gegenüber und löst Gott sozusagen in die Verfügtheit durch die menschliche Souveränität auf. Dies entspricht dem „do, ut des“ der römischen Religion, in welchem sich die Vermitteltheit des Göttlichen durch die menschliche Tätigkeit ausspricht. Der christliche Anspruch bringt nun gerade an diesem Punkt die Berechtigung der jüdischen Betonung des Momentes der göttlichen Selbständigkeit und Andersheit dem Menschen gegenüber zur Geltung. Es ist aber offenkundig, daß Gott, als das Andere des Menschen gedacht, für diesen unverfügbar ist. Indem daher der Mensch die gottmenschliche Einheit herstellt, erreicht er Gott nicht als dieses Andere des Menschen. Im „Parsifal“ ist Gott *als solcher* – vorstellungshaft geredet – bloß gestorben. Gott ist nur noch Mensch und kann als selbständiges Anderes des Menschen nur außerhalb der durch den Menschen hergestellten Einheit von Gott und Mensch „lokalisiert“ werden. Das aber besagt, daß der Mensch nicht die – eben aufgegebene – Göttlichkeit als solche an sich hat. Darin ist die wahre Identität des Menschen, die er nur in Einheit mit Gott als dem Anderen des Menschen hat,<sup>68</sup> verfehlt. Dazu, daß der Mensch Gott *als*

<sup>66</sup> L. Scheffczyk, Art. „Gott“, ebd. 506.

<sup>67</sup> Rahners und Scheffczyks Schemata sind nähere Ausgestaltungen der christologischen Grundbestimmtheit „Einheit“ (von Gott und Mensch).

<sup>68</sup> Warum dem so ist, soll uns hier nicht beschäftigen. Uns geht es um die Bedeutung des „Parsifal“ für die einmal feststehende christliche Lehre, nicht aber um den inhaltlichen Sinn dieser letzteren selber.

das *Andere* an sich habe, ist erfordert, daß der Mensch seine Andersheit gegen Gott (d. h. seine alleinige Souveränität) aufgebe, und *Gott selbst* die gottmenschliche Einheit herstelle. Es bedarf, mit anderen Worten, zur vollständigen Explikation des Gedankens der Einheit von Gott und Mensch über den „Parsifal“ hinaus der Erlösung des Menschen durch Gott – wie sie Thema des traditionellen Christentums ist.

### 3. „Parsifal“ als christliches Werk

#### 3.1 „Parsifal“ und die christliche Erlösung

Die entscheidende Einsicht, von der alle unsere Überlegungen letztlich ausgehen, ist die, daß Gott und Mensch ihre jeweilige Identität nur in der Einheit miteinander haben. Christliche Theologie lehrt von jeher, daß der Mensch seine wahre Identität in der Einheit mit Gott habe. Daß umgekehrt Gott seine wahre Identität in der Einheit mit dem Menschen habe, von diesem Grundsätzlichen gingen die vorstehenden Überlegungen aus.<sup>69</sup> Christliche Theologie trägt diesem Sachverhalt in der Trinitätstheorie ansatzweise Rechnung, versäumt aber, die Konsequenz dessen, daß Gott mit dem *Anderen* Gottes in Einheit sein muß, in der Lehre von der Herstellung gottmenschlicher Einheit, d. h. in der Lehre von der Erlösung selbst zu ziehen. „Parsifal“ führt den Gedanken in der Tat zu Ende. Aus einer kurzen Zusammenfassung unserer Ausführungen wird sich nun die Bedeutung, welche „Parsifal“ und Christentum für den Gedanken der Einheit von Gott und Mensch haben, dartun lassen. Gottmenschliche Einheit besagt, daß Gott selbst Mensch und der Mensch selbst Gott ist. Diese Einheit ist nur dadurch möglich, daß Gott und Mensch ihre Andersheit gegeneinander aufheben. Die Aufhebung vollzieht sich dadurch, daß jeder der beiden Pole Gott und Mensch sich selbst verliert und ganz zum Moment am Selbstvollzug des anderen, d. h. selbst zum anderen Pole wird. Da es nämlich *Gottes* Tat ist, in welcher er den hierbei ganz passiven Menschen annimmt, handelt es sich um spezifisch göttliche Verfügung, in die hinein die für Gott unverfügbare Andersheit des Menschen als solche sozusagen aufgelöst wird. Desgleichen ist es spezifisch menschlicher Vollzug, wenn Parsifal den Gral – ohne daß dieser selbst etwas täte – wieder in die Rittergemeinschaft holt: die für den Menschen unverfügbare Andersheit des Gott-Grals ist als solche gleichsam aufgelöst in die Verfügung Parsifals über den Gral. Wichtig ist nun aber, folgendes genau zu beachten. Jeder der beiden Pole Gott und Mensch kommt in der wechselseitigen Verfügung in *doppelter* Hinsicht zur Sprache. Einmal hat jeder der beiden Pole seine Selbstverfügung bzw. Selbstheit an den anderen *verloren*, insofern er passiv von dem letzteren verfügt wird. Zum andern *besteht* aber auch jeder der beiden Pole in seiner Selbstheit, indem seiner souveränen Verfügung der andere Pol sich unterworfen hat. Der Gedanke der

<sup>69</sup> Vgl. 2.3.1.



Einheit von Gott und Mensch wird nun aber genau dann unverkürzt gedacht, wenn diese doppelte Bestimmung jedes der beiden Pole gewahrt bleibt. Läßt man nämlich entweder den Menschen (in einer scheinbar christlichen Auffassung) oder Gott (im „Parsifal“) *bloß* verschwinden, so handelt es sich um eine Pseudoeinheit, weil eines der zu Einenden aufgelöst wird, womit schließlich nichts mehr zu einen bleibt. Der Gedanke gottmenschlicher Einheit verlangt daher, daß die Selbstheit jedes Poles bestehen bleibt. Was aber besagt es für die Selbstheit eines Poles, daß er in Einheit mit dem anderen Pol sein soll? Die Einheit beider Pole besteht darin, daß jeder den anderen an sich selbst hat. Für jeden Pol ist der andere Pol aber gerade dasjenige, was der erste selbst nicht ist. Jeder Pol ist daher mit dem anderen genau dann in Einheit, wenn er dasjenige an sich hat, d. h. wenn er dasjenige selbst ist, was er nicht ist. Ist ein Pol aber sein eigenes Nichtsein, so heißt das, daß seine Selbstheit nicht besteht. Damit ergibt sich: Weil die Einheit von Gott und Mensch eine Einheit von gegeneinander *Anderen* ist, verlangt sie das selbständige Bestehen jedes der Geeinten. Weil sie aber *Einheit* dieser Anderen sein soll, verlangt sie ebenso das Aufgehobensein jedes der Geeinten. Jeder der geeinten Pole ist in der *Einheit* nur insofern, als er aufgehoben ist. Jeder Pol ist aber nur dann *als er selbst* in der Einheit, wenn er Bestehen hat. Würde einer der Pole als abstrakt nichtbestehend gedacht, so wäre er nicht als er selbst in jener Einheit mit dem anderen und er wäre auf diese Weise nicht erlöst. Nur wenn der in der Erlösung durch den anderen aufgehobene Pol *gleichzeitig und ineins* mit seiner Aufgehobenheit auch als selbst den anderen erlösend gedacht wird, ist er *als er selbst* erlöst: Dadurch, daß er selbst den Erlöser erlöst, affirmiert der Erlöste seine Selbstheit und ist erst damit als er selbst vom anderen erlöst. Jeder der beiden Pole erlöst in seiner Erlösung des anderen sich selbst dazu, erlöst zu sein.<sup>70</sup> Der vollständige Begriff der Einheit von Gott und Mensch verlangt, jeden der geeinten Pole als in seiner Selbstheit bestehend, d. h. als erlösend, und ineins damit als in seiner Selbstheit aufgehoben, d. h. als erlöst, zu denken.

Von hier aus zeigt sich, daß im traditionellen christlichen Verständnis und im „Parsifal“ jeweils nur *ein* Moment jedes der beiden Pole dargestellt wird. In der christlichen Erlösungslehre ist der Gedanke der Einheit von Gott und Mensch daher insofern zu einem einseitigen vorstellungshaften Ausdruck<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Vgl. 1.3 und 2.1.

<sup>71</sup> Die Auffassung, daß der Gedanke gottmenschlicher Einheit in der christlichen Erlösungslehre zu einem nur vorstellungshaften Ausdruck komme und daher in der Form des Gedankens erst noch zu erheben sei, schließt – im Unterschied zu der gegenteiligen Behauptung H. Reinhardts – nicht die Anschauung ein, daß „das christliche Erlösungsverständnis . . . nur eben eine Form der Konkretisierung der Idee Erlösung neben beliebig vielen anderen“ (H. Reinhardt [s. Anm. 7] 131) sei. Jener Gedanke der Einheit von Gott und Mensch ist nun einmal faktisch durch die christliche Religion zu seinem, geistesgeschichtlich gesehen, pointiertesten Ausdruck geführt worden. Ob dasselbe auch auf andere Weise, zu anderer Zeit ausdrückbar gewesen wäre, ist eine müßige Frage. Auf das Problem des Verhältnisses von Vorstellung und daraus gedanklich zu Erhebendem gehen wir hier nicht ein. Dieses Problem wird bei Hegel als Verhältnis von Form und Inhalt thematisiert. Vgl. hierzu: F. Wagner, Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philo-

gebracht, als nur das Bestehen Gottes und das Göttlichwerden des Menschen, das ihn in seiner nichtgöttlichen Selbstheit aufhebt, dargestellt ist, nicht aber das Bestehen des Menschen und das die göttliche Selbstheit aufhebende Menschlichwerden Gottes. Den, obzwar deutlich erhobenen, Anspruch, die Menschwerdung Gottes darzustellen, läßt das so vorgestellte christliche Erlösungsgeschehen gleichwohl letztlich uneingelöst. Erst wenn man die in „Parsifal“ dargestellte Erlösung, welche das Bestehen des Menschen und darin das Menschlichwerden Gottes ausdrückt, zur christlichen Erlösungsvorstellung hinzunimmt, ist der christliche Anspruch vollgültig eingelöst. Für sich allein genommen wäre der „Parsifal“ allerdings bloß die der christlichen entgegengesetzte Einseitigkeit. „Parsifal“ ergänzt so die jüdisch geprägte Einseitigkeit des Christentums, welches von der im Römertum gewährten menschlichen Selbstheit absieht. Umgekehrt ist „Parsifal“'s römisch geprägte Einseitigkeit durch das traditionelle Christentum zu ergänzen. Durch das Auftreten des „Parsifal“ innerhalb der bestehenden christlichen Tradition, sind die gegenseitigen Einseitigkeiten kompensiert und der Gedanke vollzogen, daß Gott und Mensch zu ihrer wahren Identität „erlöst“<sup>72</sup> sind.

Richard Wagners „Parsifal“ weist auf seine Einseitigkeit und darauf, daß er das christliche Erlösungsgeschehen stets voraussetzt, deutlich hin. Erlöst Parsifal Gott, so erlöst er nicht den vorchristlich vorgestellten Gott, der den Menschen noch nicht erlöst hat, sondern er erlöst den die Erlösung vollbracht habenden Gott. In diesem Sinne ist die von Parsifal vollbrachte Erlösung „höherstufig“: Parsifal ist Metaerlöser (Erlöser des Erlösers). Von hier aus ist die Deutung des Satzes möglich, den Gurnemanz bei der Salbung Parsifals spricht: „Wie des Erlös'ten Leiden du gelitten, die letzte Last entnimm nun seinem Haupt.“ (370) Das Leiden, von dem hier die Rede ist, ist Parsifals Erlösungsleiden. Da Parsifal den Gott-Gral, d. h. den christlichen Erlöser, erlöst hat, ist jenes Diktum so zu lesen: Ist der durch Leiden Erlöste der christ-

---

sophischen Begriff. In: Neue Zeitschrift für syst. Theol. und Religionsphilos., Bd. 18, 1 (1976) 44–73.

<sup>72</sup> H. Zelinsky bezieht die Rede Wagners über den „von aller alexandrinisch-judaisch-römisch despotischen Verunstaltung gereinigte[n] und erlöste[n] . . . Erlöser in der historisch erfassbaren Gestalt des Jesus von Nazareth“ (Brief an Wolzogen vom 17. Januar 1880, in: E. Kloss [Hrsg.], Richard Wagner an seine Künstler. Zweiter Band der „Bayreuther Briefe“ 1872–1883 [1908] 386) auf den „Parsifal“, indem er von der eben zitierten Stelle sagt: „Hieraus wird die Parsifalschlußformel . . . erkennbar als die ‚Erlösung‘ des Jesus von Nazareth von seiner ‚alexandrinisch-judaisch-römischen Verunstaltung‘.“ (H. Zelinsky [s. Anm. 6] 22/278; vgl. 281) Zelinsky erkennt freilich nicht, daß die „erlösende“, vom beschränkten jüdisch-römischen Verständnis befreiende Vollexplikation des Gedankens der Einheit von Gott und Mensch einen religionsphilosophisch sinnvollen und notwendigen Satz darstellt und ganz dem Hegelschen Konzept entspricht. Zwar bezieht sich Zelinsky oft auf Hegel, aber dies geschieht stets so grobschlüchtig, daß man tiefere Einsichten um so weniger erwarten darf, als Zelinsky auf der anderen Seite auch die Wagnerschen Dichtungen bloß immer pauschal anführt, ohne sie im einzelnen zu analysieren. Wer fast ausschließlich Texte Wagners *über* seine Dichtungen (und sonst über vieles) auf ihre Verwendbarkeit bzw. faktische Verwendung in nationalsozialistischem Kontext hin untersucht, wie dies Zelinsky tut, kann allerdings nicht die Zeit und das Interesse für mühsame Arbeit an den philosophischen Gehalten der Dichtungen Wagners aufbringen.

liche Erlöser selber, so ist einer erlöst, der selber ein Erlösungsleiden vollbracht hat; daher hat Parsifal dasselbe Leiden – eben ein Erlösungsleiden – gelitten, wie der, den er erlöst hat. Litt Christus sein Leiden zum Zwecke der Erlösung des Menschen, so litt Parsifal das seinige zum Zwecke der Erlösung des Gottes. Beider Leiden ist funktional identisch, es ist Erlösungsleiden.<sup>73</sup> Ist Parsifal aber durch die christliche Erlösung immer schon erlöst, so ist er *erlöster* (Meta-)Erlöser. Jesus ist so umgekehrt selbst Metaerlöser des den Gott erlösenden Menschen. Diese Bezeichnung für Jesus kann sich in der theologischen Tradition allerdings nicht finden, weil sie die Erkenntnis der Notwendigkeit der Erlösung des Gottes voraussetzt, welche erst „Parsifal“ ausspricht. Wie wir gesehen haben, sind die christliche und die im „Parsifal“ dargestellte Erlösung gleichzeitig zu denkende Strukturmomente dessen, was „Erlösung“ als Herstellung der Einheit von Gott und Mensch heißt. Die Religionsgeschichte expliziert aber den komplexen Gedanken dieser Erlösung schrittweise, so daß die einzelnen Strukturmomente nacheinander in der religiösen Vorstellung auftreten. Die zeitliche Differenz kommt daher, daß das religiöse Bewußtsein über die einzelnen Momente dessen, was es „Erlösung“ nennt, nur sukzessive zur Klarheit kommt und deshalb zu verschiedenen Zeiten diese Momente vorstellig macht. Die religiöse Vorstellung spricht dabei aber nicht von „Strukturmomenten“, sondern hat sie als jeweils selbständige Erlöserpersonen gegenwärtig. Die zwei nacheinander in der Religionsgeschichte auftretenden Erlöser, Jesus und Parsifal, sind Darstellung der gegenläufigen Strukturmomente *einer* Erlösung. Solche gleichzeitig festzuhaltende Gegenläufigkeit findet sich explizit in der Charakterisierung Titurels, „der in Gottes Hut Gott selbst einst beschirmte“ (373). Wollte man von Gott her denken, so wäre zu reden von Gott, der in Titurels Hut Titurel selbst einst beschirmte. Diese Gegenläufigkeit gilt gerade auch von Parsifal, der ja an die Stelle Titurels tritt.

Nach den Ausführungen zur Erlösung sei noch ein kurzes Wort dem „Charfreitags-Zauber“ (371) gewidmet. Insofern die Erlösung dem Nichtgöttlichen die wahre Identität vermittelt, ist erst durch die Erlösung die Natur zu ihrer wahren Gestalt gekommen, und verhält sich der Mensch zur Natur angemessen, d. h. so, daß er „sie schon mit sanftem Schritt“ (372), sie also nicht zerstört, sondern als Natur zur Geltung kommen läßt. Da die Erlösung des Nichtgöttlichen am Karfreitag stattfindet, das Nichtgöttliche aber erst durch die Erlösungstat Parsifals als es selbst von der göttlichen Erlösungstat betroffen ist, wirkt sich die letztere völlig erst von jenem Karfreitag ab aus, an welchem Gott von Parsifal erlöst wurde.

Die Einheit von Gott und Mensch wurde bisher stets von einem der beiden Pole her zu erreichen versucht. Jeder Pol setzt aber als vom anderen verschie-

<sup>73</sup> Wenn H. Reinhardt (s. Anm. 7) 129, Anm. 6 gegen die vorgelegte Deutung darauf besteht, daß „das Leiden ‚des Erlösten‘ . . . das der durch Christus erlösten Menschheit“ sei, verkennt er, daß die Erlösung im „Parsifal“ in erster Linie Erlösung des Gott-Grales meint. Das Erlösungsleiden des christlichen Heilandes um den Menschen hat nunmehr Parsifal um den Heiland gelitten.

den einen „Horizont“ oder „Rahmen“ voraus, innerhalb dessen er vom anderen erst abgrenzbar ist. Es müßte gezeigt werden, wie diese letzte, Göttliches und Nichtgöttliches zusammen einschließende Dimension zu dieser inneren Differenzierung gelangt. Als eine Dimension, welche in sich als göttlich und nichtgöttlich differenziert ist, versucht die Trinitätstheorie Gott selber zu denken, indem sie ihn als „(heiligen) Geist“ denkt. Rahner und Scheffczyk nahmen in ihren vorher zitierten Arbeiten dies gerade in Anspruch, indem sie Gott jeweils als doppelt bestimmt dachten. Einmal besagte dort Gott den vom Menschen unterschiedenen Pol (als „Antwort“ bzw. „Liebe“). Zum andern aber dachten beide Theologen den Menschen als von Gott selber gesetzt,<sup>74</sup> womit Gott als diejenige Dimension gedacht wird, in welcher das Erlösungsgeschehen zwischen Gott *und* Mensch sich abspielt. Von unseren vorgeführten Überlegungen her stellt es sich so dar, daß auch Rahner und Scheffczyk dieses Geschehen nur einseitig denken. Fraglich ist freilich, ob man beide Verwendungsweisen des Wortes „Gott“ nicht terminologisch unterscheiden sollte, weil sonst eine Äquivokation stattfindet.<sup>75</sup> Dieser terminologische Vorbehalt ist auch gegenüber dem „Parsifal“ zu erheben, in welchem der Gral zunächst das vom Menschen unterschiedene Göttliche ist, des weiteren aber eine sich selbst und den Menschen umgreifende Dimension ausmacht, wenn er als seinen Erlöser selbst erwählend vorgestellt wird: „harre sein, den ich erkor“ (333). Die wiederhergestellte Einheit von Gral und Mensch wird schließlich durch eine herabschwebende weiße Taube (375) als Dimension des „(heiligen) Geistes“ offenbar gemacht.

### 3.2 „Parsifal“ als Bestandteil des christlichen Dogmensystems

Dieser Abschnitt kann nicht eigentlich ausgeführt werden, sondern es muß bei wenigen Andeutungen sein Bewenden haben. Richard Wagners „Parsifal“ stellt mit dem Gedanken von der Erlösung des Erlösers in der christlichen Tradition zweifellos ein Novum dar.<sup>76</sup> Dieser Gedanke erweist sich aber der reli-

<sup>74</sup> Vgl. *Sacramentum Mundi*, Bd. II, 835 (Rahner), 507 (Scheffczyk).

<sup>75</sup> Was an einer derartigen Sprachregelung „von bemerkenswerter Einfachheit“ (H. Reinhardt [s. Anm. 7] 128) sein soll, bemerke ich beim besten Willen nicht. Weiter ist gegen Reinhardt folgendes festzuhalten. Insofern Gott Göttliches und Nichtgöttliches einschließt, ist er diejenige „Instanz“, welche die Einheit von Gott und dem Anderen Gottes will. Aus der Natur dieser (von Gott selbst gewollten) Sache folgt aber die Notwendigkeit der Erlösung Gottes durch das Andere Gottes. Diese Angewiesenheit Gottes auf das Andere – der Tod Gottes – ist eine Folge des trinitarisch gedachten Gottes. In diesem Sinne kann man sogar in einer Dogmatik lesen: „die göttliche Natur hätte nicht für sich allein ein Lösegeld geben können zur Versöhnung der Welt, sie mußte [!] dazu vereint sein mit der menschlichen Natur“ (H. Schmid [s. Anm. 45] 211). Wie kann mir aber angesichts dieser Überlegungen H. Reinhardt dann vorwerfen, ich spräche von „der blinden Zwangsläufigkeit ihres [der Erlösung] . . . zufälligen Vorhandenseins“ (H. Reinhardt [s. Anm. 7] 130)? Was soll übrigens ein zwangsläufig eintretender Zufall sein? Es bleibt auch schleierhaft, wie bei der von mir betonten Bedeutsamkeit des Menschen und seiner Freiheit (als dem Anderen Gottes) von einem „anti-emanzipatorischen Effekt“ (ebd.) zu reden sein soll.

<sup>76</sup> In der Gnosis ist vom „salvator salvatus“ bzw. „salvator salvandus“ die Rede (vgl. S. Arai,

gionsphilosophischen Untersuchung, wie wir sie unternommen haben, als unabdingbar, weil er die sachliche Unvollständigkeit der überlieferten christlichen Vorstellung dem gegenüber, was sie selber eigentlich anzielt, ergänzt. „Parsifal“ steht deshalb weder als Pseudoreligion dem Christentum polemisch gegenüber, noch ist er bloß eine „Kunst, welche den Inhalt einer . . . schon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt . . ., ihn . . ., der sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückt ist, nun auf ihre Weise ausdrückt“<sup>77</sup>. Richard Wagners Dichtung vollendet die lange Tradition der Gralslegenden, welche sich am Erlösungstod Jesu entzünden, indem er deren sachliche Bedeutung für den Gedanken der Erlösung klärt; sie hat dadurch das christliche Credo um eine Vorstellung ergänzt, die dasjenige, worum es im Christentum gehen soll, erst vollständig ausgedrückt sein läßt. Erst die christliche Erlösung und „Parsifal“ zusammen stellen dann die ganze Offenbarung (was immer dieser Terminus besagen mag) gottmenschlicher Einheit dar. Damit kommt dem „Parsifal“ – jedenfalls in dem von diesem Werk für sich geforderten Verständnis von (christlicher) Erlösung – selbst dogmatische Dignität, d. h. ein (in der vorliegenden Arbeit genau bestimmter) Ort im christologischen Zentrum des Systems christlicher Dogmatik, zu. Dies hat eine bedeutsame Konsequenz. Im christlichen Kult muß das einzelne Subjekt bekanntlich seine unmittelbar vorfindliche Verfassung (seine „Sündigkeit“) aufgeben und eine läuternde Erhebung dahingehend vollziehen, daß es die in Jesus prototypisch vorstellig gemachte Erlösung durch Gott in der Eucharistie an sich vollziehen lassen kann. Da nun aber in der Vorstellung der Erlösung des Menschen durch Gott die Einheit von Gott und Mensch nur einseitig zur Sprache kommt, ist der kultische Nachvollzug dieser Erlösung selbst einseitig und bedarf der Ergänzung durch den Nachvollzug des „Parsifal“, den das einzelne Subjekt als Teilnahme an Darbietungen des Werkes zu leisten hat. Dem voraus geht eine läuternde Erhebung in Gestalt einer wie immer gearteten Vorbereitung. An etwas derartiges dachte Wagner schon hinsichtlich des „Ring des Nibelungen“<sup>78</sup>. Wie man weiß, leitete Wagner bezüglich des „Parsifal“ die Vorstellung einer „Wallfahrt“ zum Werk, das er ausschließlich im Bayreuther Festspielhause aufgeführt wissen wollte.<sup>79</sup> Es muß einer größeren Untersuchung

---

Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung, in: U. Bianchi [Hrsg.], *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina* [Leiden 1967] 181–189, bes. 184 und 187 f.). Diese Bezeichnung ist allerdings reichlich irreführend, weil es gar nicht um die Erlösung des Erlösers *qua* Erlöser geht. Vielmehr bedarf nur der „untere Teil“ der Seele des Erlösers, also gerade der Teil, der selbst nicht göttlich und erlösend ist, der Erlösung (vgl. C. Colpe, *Die „Himmelsreise der Seele“ außerhalb und innerhalb der Gnosis*, in: U. Bianchi, a. a. O. 429 bis 447, bes. 439).

<sup>77</sup> Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister (1966) 48.

<sup>78</sup> Vgl. R. Wagner, Vorwort zur Herausgabe der Dichtung des Bühnenfestspiels „Der Ring des Nibelungen“, in: R. Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Bd. 6 (1888, Faksimiledruck 1976) 272–281, bes. 276 f.

<sup>79</sup> Der Teilnehmer am Kult ist in das Geschehen in irgendeiner Weise miteinbezogen. Diesbezüglich macht C. v. Westernhagen, *Wagner* (1968) 515 eine interessante Beobachtung. Nach ihm vermittelte der alte Gralstempel Joukowskys in Bayreuth dem Zuschauer den Eindruck, mitten

vorbehalten bleiben, den „Parsifal“ von Hegels religionsphilosophischer Theorie her ausführlicher in seinem religiösen Charakter zu erhellen. Innerhalb von Hegels enzyklopädischem System wäre „Parsifal“ als ein Moment des Systemteils „Absoluter Geist“, genauer als Vollendung und Abschluß der mittleren Stufe der (Selbst-)Explikation des absoluten Geistes, welche sich als die Triade Kunst-Religion-Philosophie vollzieht, zu begreifen. Dies weiter zu verfolgen, verbietet die Begrenzung der vorliegenden Arbeit.

Wichtig scheint aber noch ein kurzer Hinweis auf Nietzsche. Die Nummer 18 des „Antichrist“ kann als „Parsifal“-Kritik gelesen werden: „Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein!“<sup>80</sup> In diesem Sinne charakterisiert Nietzsche „Parsifal“ als eine Kunst der Verleumdung des Lebens.<sup>81</sup> Nietzsche hat offenbar – und hierin ist ihm die gesamte „Parsifal“-Forschung einhellig gefolgt – die entscheidende Pointe des Werkes verkannt. Es geht nicht um die Erlösung des Menschen als Verflüchtigung in eine lebensfeindliche „Hinterwelt“, sondern gerade um die Herstellung der wahren Identität dieser „Hinterwelt“, also Gottes. Und worin liegt diese Identität? Im Menschen, d. h. im Leben selber. Wenn Gott sich so will, daß er erst im Menschen zu seiner wahren Identität kommt, ist er eben jenes von Nietzsche vermißte „ewige Ja“ zum Leben. Mag man auch Nietzsches Kritik der christlichen Moral weitgehend zustimmen – „Parsifal“ ist ein grundsätzliches Gegengewicht zu jeder Sklavenmoral, weil er den Menschen in die Kraft und Ehre seiner Freiheit einsetzt.

---

im Geschehen der Bühne – wie Parsifal selber – zu stehen. Eine ungefähre Vorstellung hiervon verschafft D. und M. Petzet, *Die Wagner-Bühne Ludwigs II.* (1970) Abb. 658.

<sup>80</sup> F. Nietzsche (s. Anm. 2) 208.

<sup>81</sup> F. Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens*. Nachlaß Bd. I (1978) 205.