

BRUNO QUAST

Das Höfische und das Wilde
Zur Repräsentation kultureller Differenz
in Hartmanns *Iwein*

Wenn Erec und Enite Karnant verlassen, um *nâch âventiure wâne* (V. 3111)¹ aufzubrechen, wird erzählerisch nicht unerheblicher Aufwand betrieben, den Schein eines Ausritts um des Vergnügens willen zu wahren. Gegen Erecs Bekunden – *er jach er wolde rîten | ûz kurzwilen* (V. 3061f.) – beeilt sich der Erzähler indes, die eigentliche Absicht des Unternehmens ins rechte Licht zu rücken: *dô wâpente er sich verholne | unde truoc ver stolne | under der wât sîn isengewant* (V. 3064–3066). Ein paar Verse weiter wird Erecs Intention lapidar auf den Punkt gebracht: *sîn vlîz was ze helne grôz* (V. 3069). Die fehlende Kopfbedeckung, die Beschwerde über das auszubessernde Riemenzeug des Helms, die Anweisung an die Küche, das Essen bereitzuhalten, sobald sie vom Ausritt zurückkämen: Alles dient dem einen Ansinnen, den Ausritt geheim zu halten.² Warum solche Heimlichkeit, die in der Chrétien'schen Vorlage nicht vorkommt? Eine Handlungslogik stellt sich schwerlich ein, fixiert man den Blick auf die Ebene des Protagonisten. Käme es Erec, nach allem, was Enite ihm beichten mußte, nicht zugute, wäre es seinem Ansehen nicht zuträglich, wenn er vor aller Augen den Hof verließ, um seine Ehre unter Beweis zu stellen? Wäre Öffentlichkeit nicht das Gebot der Stunde? Umgekehrt: Würde Erec den Hof nicht doppelt brüskieren, wenn er ihn in aller Öffentlichkeit sich selbst überließe? Nicht Psychologie scheint hier angesichts aporetischer Deutungsperspektiven weiterzuführen, sondern allein Narratologie.

Das Motiv der heimlichen Flucht aus der Gesellschaft ist weit verbreitet und findet sich häufig in Heiligenlegenden des Mittelalters. Mit besonderer Rekurrenz tritt es in Eremitenviten auf, so auch im *Trierer Aegidius*, der um 1160 datiert wird.³ Wenn Ägidius sich in die Einöde zurückzieht, wo er auf wunderbare

1 Hartmann von Aue, *Erec*. Hg. von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff. 6. Aufl. besorgt von Christoph Cormeau und Kurt Gärtner. (ATB 39) Tübingen 1985.

2 Die Verdreifachung des Motivs weist hin auf die Erzählfunktion und deren Bedeutung, mit anderen Worten auf Erzähl-, nicht auf Handlungslogik.

3 Zum *Trierer Aegidius* vgl. Karl-Ernst Geith, „Ägidius“. In: *VL²* 1 (1978), Sp. 75f.; Edith Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. (Wissensliteratur im Mittelalter 20) Wiesbaden 1995, S. 177–185.

Weise durch die Milch einer Hirschkuh überlebt, heißt es: *daz her nechein urlop nenam: | stille her dannen quam* (V. 179f.).⁴ Auch die altfranzösische Alexiuslegende aus dem 11. Jahrhundert kennt das Motiv.⁵ Der römische Patriziersohn Alexius verläßt den heimlich aufgesuchten Zufluchtsort Edessa, weil dort sein anonymer Status als Fremder bedroht ist. Heimlichkeit ist in Konrads von Würzburg jüngerer Alexiuslegende (etwa 1275)⁶ das die Erzählbewegung generierende Motiv schlechthin. Mit einem Teil seines Besitzes verläßt der zukünftige urbane Eremit seine Frau: *sô kêrte er unde kam | tougenliche sînen wec* (V. 246f.).⁷ Die Heimlichkeit des Eintritts in das Eremitendasein, freilich ohne zuvor unter der erschwerten Bedingung einer wenn auch nur kurzen ehelichen Existenz das *kiusche*-Gebot übertreten zu haben, wird von der Erzählung ein zweites Mal, gewissermaßen um einer Erwartung Genüge zu tun, hervorgehoben.

*nu daz er von dem lande
was vil tougenliche komen
und daz ze Rôme wart vernomen
daz er sich hæte enwec gehaben,
dô wurden sîne vriunt begraben
in jâmer unde in manger nôt.* (V. 292–297)

Peter Brown hat in seinen Studien zur Funktion der Heiligen in der spätantiken Gesellschaft auf die Bedeutung hingewiesen, ein Fremder zu werden.⁸ Erst der Status der Fremdheit ermögliche, die Qualitäten der Heiligkeit vollends zu verwirklichen, Verborgenheit firmiere als Bedingung für Heiligkeit.

Nun ist Erec kein Heiliger, und es ist dieser Untersuchung nicht daran gelegen, im Artusroman einen Typus säkularer Hagiographie nachweisen zu wollen, wengleich die Vorstellung einer eremitenvita-analogen Modellbildung im ar-

4 „Der Trierer Aegidius“. Hg. von Karl Bartsch. In: *Germania* 26 (1881), S. 1–57.

5 Vgl. Alexander Gieysztor, „*Pauper sum et peregrinus*. La légende de saint Alexis en occident: Un idéal de pauvreté“. In: Michel Mollat (Hg.), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen âge – XVI siècle)*. Paris 1974, S. 125–139; Alison Goddard Elliott (Hg.), *The Vie de saint Alexis in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. (North Carolina Studies in Romance Languages and Literature 221) Chapel Hill 1983. – Zu den lateinischen Fassungen der Alexius-Legende: Roland Löffler, *Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*. Diss. Freiburg/Br. 1991, hier bes. S. 17–82 (die Prosafassungen des 9. bis 12. Jahrhunderts), S. 120–129 (die metrischen und rhythmischen Fassungen des 9. bis 12. Jahrhunderts).

6 Vgl. Feistner (Anm. 3), S. 185–193.

7 Konrad von Würzburg, „Alexius“. In: Ders., *Die Legenden*. Bd. 2. Hg. von Paul Gereke. (ATB 20) Halle/S. 1926.

8 Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“. In: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), S. 80–101, hier bes. S. 91; ders., „The Saint as Exemplar in Late Antiquity“. In: *Representations* 1 (1983), S. 1–25; ders., *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*. Frankfurt/M. 1995 (Originalausgabe Cambridge – London 1978), S. 106–125.

thurischen Roman nicht ohne Reiz ist. Sie wird uns später noch eingehender beschäftigen. Worauf es ankommt, ist dies: Die Überdeterminierung der Heimlichkeit des Ausritts partizipiert an einem sich in Anachoretenviten manifestierenden Erzählschema, dem, so wird zu zeigen sein, ein mutmaßlich universales Erfahrungsschema zugrundeliegt. Die Heimlichkeit des Ausritts hat keine Konsequenzen für die Frage nach Erecs Identität auf seinem Aventureweg. Es handelt sich, handlungslogisch gesehen, um ein blindes Motiv, erzähllogisch jedoch markiert die Überdeterminierung der Heimlichkeit ein poetologisches Interferenzmodell, das im *Erec* nur angedeutet wird, im *Iwein* hingegen programmatische Evidenz gewinnt.

Die Interferenz heterogener Narrationsformen ist ein in der höfischen Literatur nicht selten zu beobachtendes Phänomen,⁹ die Aufdeckung solcher Interferenz als poetologisches Programm dagegen, begegnet, soweit ich sehe, weniger häufig. In Hartmanns *Iwein* liegt eine virtuos komponierte erzählerische Reflexion über den Konstitutionsprozeß höfischer Zivilisation vor.¹⁰ Das für den Artusroman notwendig gesellschaftlich modulierte Glück des Einzelnen bleibt maßgeblich an die Frage zurückgebunden, was diese höfische Kultur im Innersten ausmache. Im *Erec* wird die höfische Norm in Form eines zu erzielenden Ausgleichs zwischen Minneverpflichtung und ritterlicher Bewährung vor Augen gestellt, es liegt eine narrative Selbstverständigung nach innen vor. Höfische Kultur definiert sich aber nicht zuletzt von ihren Rändern her, durch Grenzziehungen zum Nicht-Höfischen.¹¹ Hartmanns *Iwein* erweitert die kultu-

9 Vgl. Rainer Warning, „Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman“. In: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hgg.), *Identität*. (Poetik und Hermeneutik 8) München 1979, S. 553–589, hier bes. S. 568–573. Warning zeigt für den höfischen Roman Chrétienischer Prägung überzeugend die Interferenz von axiologisch unterschiedlich besetztem Aktanten- und Figural-schema auf, eine Interferenz, die verantwortlich zeichnet für ins Auge springende Inkonsistenzen auf der Textoberfläche. – Zur Interferenz von Hagiographie und höfischem Roman vgl. Diana T. Childress, „Between Romance and Legend: ‚Secular Hagiography‘ in Middle English Literature“. In: *Philological Quarterly* 57 (1978), S. 311–322, die auch auf deutsche Literatur der höfischen Zeit zu sprechen kommt; des weiteren Hans Bekker-Nielsen (Hg.), *Hagiography and Medieval Literature*. A Symposium. [Odense] 1981.

10 Vgl. zur Ontogenese des Helden als Abbild einer Phylogenese der höfischen Gesellschaft Bernhard Waldmann, *Natur und Kultur im höfischen Roman um 1200. Überlegung zu politischen, ethischen und ästhetischen Fragen epischer Literatur des Hochmittelalters*. (Erlanger Studien 38) Erlangen 1983, S. 65.

11 Vgl. hierzu Horst Wenzel, „*Ze hove und ze holze – offenlich und tougen*. Zur Darstellung und Deutung des Unhöfischen in der höfischen Epik und im Nibelungenlied“. In: Gert Kaiser / Jan-Dirk Müller (Hgg.), *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200*. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3. bis 5. November 1983). (Studia humaniora 6) Düsseldorf 1986, S. 277–300, hier bes. S. 281–285; Gert Kaiser (Hg.), *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12) München 1991.

relle Identitätsproblematik des *Erec* um eine narrative Selbstverständigung nach außen. Doch das starre Schema von Innen und Außen, Eigenem und Anderem wird hier zugunsten eines oszillierenden Ineinander preisgegeben. Dabei erfolgt die textuelle Repräsentation von höfischer Zivilisation und wilder Natur in der Applikation differenter Erzählmodelle. So soll in einem ersten Schritt ein in Hartmanns *Iwein* deutlich greifbares erzählerisches Interferenzmodell als narrative Inszenierung einer in Bewegung geratenen Differenz zwischen höfischer Kultur und wilder Gegenwelt in den Blick genommen werden. Erst von hier aus kann in einem zweiten Schritt die aus dem kulturellen Selbstverständnis gespeiste narrative Identität des Protagonisten genauer bestimmt werden.

I. Das Befremden des Erzählers

*er stal sich swigende dan | (daz ersach dâ nieman) (V. 3227f.).*¹² Wie nach dem oben bereits Ausgeführten kaum anders zu erwarten, flieht Iwein die Gesellschaft des Königs unbemerkt, nachdem ihn Lunete von seinem Terminversäumnis und dem daraus resultierenden Gunstverlust bei Laudine in Kenntnis gesetzt hat. Bekanntlich ist sein Kummer so groß, daß er, dem Wahnsinn anheimgefallen, sich seiner Kleidung entledigt und nackt der Wildnis zuläuft. Vom Wahnsinn geheilt, startet er als Namenloser, als einer ohne Identität, auf seinem Aventiureweg. Das Ausmaß seines Identitätswechsels, das Faktum, daß er nicht ein anderer Iwein, sondern offenbar ein Anderer schlechthin geworden ist (zumindest für Laudine gilt dies vorderhand), führt Iweins Begegnung mit seiner Frau vor Augen. Bis auf Lunete, der er seine Identität als Iwein preisgegeben hatte, indem er den Helm absetzte (V. 4261–4263), erkennt kein Mensch den Namenlosen, nicht einmal die eigene Frau: *daz in diu niht erkande | diu doch sîn herze bî ir truoc, | daz was wunders genuoc* (V. 5456–5458), bemerkt der Erzähler mit der ihm eigenen ironisch funkelnden Lakonie.¹³ Für das Erkennen mit und aus dem Herzen spielt weder die Physiognomie noch ein äußeres identitätsausweisendes Attribut – man denke an den Löwen als quasi heraldisches Erkennungszeichen – eine Rolle. Deshalb wird hier anders als bei der Lunete-Begegnung darauf verzichtet zu explizieren, ob Iwein einen Helm trägt

12 Hartmann von Aue, *Iwein*. Text der siebenten Ausgabe von Georg Friedrich Benecke / Karl Lachmann / Ludwig Wolff. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer. Berlin – New York 1981. Wichtige einschlägige Literatur zu Hartmanns *Iwein* ist in den Gesamtdarstellungen von Christoph Cormeau / Wilhelm Störmer (*Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. München 2003) und Volker Mertens (*Der deutsche Artusroman*. Stuttgart 1998) verzeichnet.

13 Vgl. zur Ironie im höfischen Roman als Fiktionssignal Warning (Anm. 9), S. 578–586.

oder nicht. Das Nicht-Erkennen, die verfehlte Anagnorisis, gründet also nicht etwa in dem äußeren Umstand, daß Iwein einen Helm trüge. Auch eine Figurenpsychologie führt hier nicht weiter. Der Tausch der Herzen begründet, wie Hartmanns *Erec* unter Beweis stellt, eine durch nichts zu erschütternde Unverbrüchlichkeit ‚personaler‘ Reziprozität. Laudine hat anders als Enite keiner *triuwe*-Norm zuwidergehandelt. Ihr Nicht-Erkennen bleibt kausal unmotiviert.¹⁴ Das Befremden des Erzählers hat dennoch einen realen Anhalt, seine Erzählwelt ist aus den Fugen geraten, weil ein Erzählmechanismus, mit dessen gewissermaßen naturgesetzlicher Dynamik er rechnen konnte, sich als unverlässlich erweist. Die Außerkraftsetzung der Herzenstauschmechanik müßte also wohl auf der Ebene des normativ besetzten Erzählmodells verortet werden, ohne freilich vorschnell hier das funktionale Passepartout-Argument einer ‚Motivation von hinten‘¹⁵ in Rechnung stellen zu wollen.

Unbeschadet seiner Verwunderung legt der Erzähler gleichwohl eine Fährte, die es ermöglicht, dem frappierenden Nicht-Erkennen auf den narratologischen Grund zu gehen. Mit dem Lexem *wunder* führt er den Rezipienten in die Erzählwelt der Legende, näherhin der Eremitenvita. Charles Altman, der die Struktur der Viten einer einläßlichen Analyse unterzogen hat, wertet das Wunder als „the exceptional event that lies at the very heart of the form“.¹⁶ Das Wunder der Alexius-Vita – sie sei erneut als Modell herangezogen – liegt jenseits eines punktuellen göttlichen Eingriffs, es ist gleichsam von habitueller Natur. Alexius, nachdem er zehn Jahre unerkant in Edessa ein heiligmäßiges Leben geführt hat, wird in seiner Heiligkeit entdeckt, so daß er sich gezwungen sieht, den ihn ereilenden Ruhm der Welt zu fliehen. Auf schicksalhaft verschlungenem Pfad gelangt er in sein römisches Vaterhaus zurück. In steigender Reprise seines Edessa-Aufenthaltes verweilt der urbane Eremit dort unter den Seinen nunmehr 17 Jahre unerkant – dies das eigentliche Wunder –, ehe nach seinem Ableben ein Brief, den er auf dem Sterbebett verfaßt hatte, seine Abkunft enthüllt. Noch bei Konrad ist von einem *wunder wilde* die Rede, wenn der Erzähler vorgibt, sich keinen Reim darauf machen zu können, warum Alexius in

14 In Hartmanns *Erec* wird in der Figur der Enite die aus dem Herzenstausch resultierende Gegenseitigkeitsverpflichtung problematisch, es geht um *triuwe* als handlungsnormierende Größe. Hartmanns *Iwein* verlagert den Schwerpunkt von der Handlungs- auf die Erzählnorm.

15 Vgl. Clemens Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen Prosaerzählung*. Neuveröffentlichung mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer. Frankfurt/M. 1976 (Originalausgabe Berlin 1932), hier S. 79: „Die strenge ‚Motivation von hinten‘ kennt keinen direkten Zusammenhang zwischen konkreten Einzelzügen am Leib der Dichtung; der Zusammenhang geht immer über das Ergebnis, und soweit uns heute die vorbereitende Motivation im Blute liegt, sehen wir da nur Zusammenhanglosigkeit“.

16 Charles Altman, „Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives“. In: *Medievalia et Humanistica* 6 (1975), S. 1–11, hier S. 6.

seiner Anonymität verhart: *daz er ie vermeit | sô lange die vil wunnesamen | und er niht seite sînen namen* (V. 722–724). Alexius Frau grämt sich am Totenbett ihres Mannes, *daz ich stille und überlût | vor mir sach mîns herzen trût | und ich des niht erkande* (V. 1275–1277). Das für die Heiligenlegende konstitutive Wunder läßt sich fassen als „Durchbruch des Übernatürlichen im Natürlichen“,¹⁷ als Aufhebung natürlicher Gesetzmäßigkeiten durch eine transzendente Instanz. Es scheint daher durchaus angemessen, wenn in Hartmanns *Iwein* vom Wunder des Nicht-Erkennens die Rede ist,¹⁸ wird doch die Erzähllogik des Herzenstauschs mit ihrer impliziten ‚natürlichen‘ Regularität außer Kraft gesetzt.

Im Unterschied zu Chrétien wird der *wechsel* der Herzen bei Hartmann als ein Phänomen der *discours*-Ebene eingeführt, insofern sich zwischen dem Erzähler Hartmann und Frau Minne ein Disput über das Erzählen des Abschieds entspinnt, der auktoriale Erzähler in Frage gestellt wird.¹⁹ Bei Chrétien klammert sich das Herz Yvains so fest an das der Zurückbleibenden, daß seine Macht nicht ausreicht, es nachzuziehen (V. 2642–2646).²⁰ Nach einem *wechsel* der Herzen sucht man mit dem Erzähler Hartmann bei Chrétien in der Tat vergebens – *ichn weiz ir zweier wechsel niht: | wan als diu âventiure giht, | sô was her Iwein âne strît | ein degen vordes und baz sit* (V. 3025–3028) –, weiß doch Yvains Frau nichts von einem solchen Geschehen. Das Nicht-Wissen der Frau bei Chrétien (V. 4583f.) wird bei Hartmann durch das Nicht-Wissen des Erzählers substituiert. Frau Minne bescheinigt Hartmann, daß es ihm an der besten *vuore* (V. 3014) mangle, er also nicht wisse, worauf es ankomme. Die Verwunderung des Erzählers Hartmann anlässlich der Begegnung Iweins mit Laudi-

17 Max Wehrli, „Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter“. In: Gustav Erdmann / Alfons Eichstaedt (Hgg.), *Worte und Werte. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag*. Berlin 1961, S. 428–443, hier S. 430.

18 Schon der Herzenstausch wird wie bei Chrétien (V. 2650f.) als Wunder eingeführt: *wan swâ wip unde man | âne herze leben kan, | daz wunder daz gesach ich nie:* (V. 3021–3023). Der Erzähler Hartmann weigert sich, den Wechsel der Herzen auf einen symbolischen Gehalt zu reduzieren. Die Voraussetzung, ihn als physischen Sachverhalt zu begreifen, ermöglicht die Rede vom Wunder, das die Naturgesetze außer Kraft setzt. Man kann dieses Intermezzo zwischen Erzähler und Frau Minne als bei Chrétien bereits angelegten semiotischen Diskurs lesen, in dem über die symbolische, also konventionell festgelegte Bedeutungsdimension hinaus die metonymische Dimension des Zeichens, sein leibhaftiger Bezug zu dem, was es darstellt, zur Diskussion gestellt wird. Wie im Fall des Herzenstauschs die Leibhaftigkeit des Zeichens wird im Fall des Löwen umgekehrt die Zeichenhaftigkeit eines realen Elements der erzählten Welt hervorgehoben.

19 Vgl. Wolfgang Dittmann, „Dune hâst niht wâr, Hartmann! Zum Begriff der wârheit in Hartmanns Iwein“. In: Werner Simon u. a. (Hgg.), *Festgabe für Ulrich Pretzel zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*. Berlin 1963, S. 150–161; Wolfgang Monecke, *Studien zur epischen Technik Konrads von Würzburg. Das Erzählprinzip der ‚wildekeit‘*. Stuttgart 1968, S. 90f.

20 Chretien de Troyes, *Yvain*. Übersetzt und eingeleitet von Ilse Nolting-Hauff. (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 2) München 21983.

ne auf dem Aventureweg macht dementsprechend weniger auf ein Problem der erzählten Welt als auf die Kontingenz des Erzählens selber aufmerksam. Die Systemstelle der Zwischeinkehr markiert im *Erec* die Differenz zwischen individuellem und kollektivem Ethos. Durch die Fehleinschätzung des Hofes, Erec sei bereits *hovebære*,²¹ wird das arthurische Ethos fragwürdig. Solche Fragwürdigkeit stellt sich im *Iwein* schon früher ein, wenn Gawein als vollkommener Repräsentant des Hofes der Aventure Vorrang einräumt vor dem Landesschutz. An die Stelle einer relativierten Idealität des Hofes tritt im *Iwein* die Erschütterung einer – mit aller Vorsicht formuliert – höfischen Erzähllogik.

II. Narratologie des Liminalen

Menschliche Erfahrungen finden in Prozessen statt, die der Anthropologe Victor Turner als sogenannte ‚soziale Dramen‘ bezeichnet.²² Soziale Dramen können in vier Phasen unterteilt werden. Am Anfang steht der Bruch oder Konflikt zwischen gesellschaftlichen Elementen (1), der eine Krise (2) heraufbeschwört, deren Bewältigung (3) häufig die Reintegration einer Person oder eines gesellschaftlichen Elements in die soziale Struktur zur Folge hat (4). Ob die von Turner applizierte Theatralitätsmetapher, die ja eine Ubiquität des Theatralischen in Rechnung stellt, der phänomenologischen Distinktion dienlich sei, mag zwar eher bezweifelt werden, soll hier aber nicht weiter Gegenstand der Erörterung sein. Dem Einwand, er presse soziale Prozeßeinheiten in ein westliches Modell der Bühnenhandlung, begegnet Turner eher ausweichend mit der These einer offenbar in allen Gesellschaften greifbaren dialektischen Beziehung zwischen sozialem Drama und kulturellen Darstellungsformen.²³

Unschwer läßt sich im Modell des sozialen Dramas das Strukturschema des klassischen Artusromans wiedererkennen,²⁴ freilich ohne daß dieses Modell dessen Binnendifferenzierungen, insbesondere die einem Steigerungsprinzip unterworfenen Parallelisierungen von Aventuren im zweiten Handlungszyklus

21 Vgl. *Erec*, V. 5062–5067.

22 Victor Turner, „Soziale Dramen und Geschichten über sie“. In: Ders., *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt/M. 1989 (Originalausgabe New York 1982), S. 95–139.

23 Ebd., S. 114.

24 Eine Vermittlung der Modelle von doppeltem Handlungszyklus und sozialem Drama sähe stark formalisiert wie folgt aus: Aus dem Konflikt oder Bruch mit gesellschaftlichen Normen (erster Handlungszyklus) resultiert die Krise des Helden. Die Bewältigung, das Begreifen der gesellschaftlichen Regeln (zweiter Handlungszyklus) mündet in seine Reintegration in die Gesellschaft (Schlußeinkehr).

aufweisen würde. Die Phasen des sozialen Dramas liegen Turner zufolge sowohl dem Narrativen, also der Art und Weise, wie wichtige Geschichten erzählt werden,²⁵ als auch dem Rituellen, der Art, wie sozial verbindliche Muster ausgeführt werden und wie in sie eingeführt wird, zugrunde. Die Phase der Bewältigung, der Schwellenzustand, der dem liminalen Stadium der rituellen Form des sozialen Dramas entspricht,²⁶ kennt Momente der Aufhebung üblicher Regeln und Rollen, die befähigen, diese gesellschaftlich vorgegebenen Normen zu verstehen. Diese Phase der Aufhebung, mit Turner gesprochen, die Antistruktur der Bewältigungsphase,²⁷ die eine Trennung von der Gesellschaft voraussetzt, um schließlich eine Reintegration auf neuem Niveau zu bewirken, soll hier in textpoetischer Hinsicht interessieren.

Die Liminalität des Akteurs, das Durchlaufen der Bewältigungsphase also, ist in der Regel begleitet von dem, was Turner ein ‚dominantes Symbol‘ nennt. Es vereinigt disparate Bedeutungen. Das dominante Symbol umfaßt neben sozialen Werten, für die es stehen kann, die physiologisch-sinnlichen Gegebenheiten, auf die es sich bezieht. „Ritual symbols are at one and the same time referential and condensation symbols. [...] Their essential quality consists in their juxtaposition of the grossly physical and the structurally normative, of the organic and the social.“²⁸ So repräsentiert Iweins Löwe, der ihn während der Bewältigungsphase begleitet, einerseits *triuwe*, jene Qualität, deren Vervollkomm-

25 Walter Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München 1998 (Originalausgabe Cambridge/Mass. 1996), S. 74–101, ist neuerdings einen entscheidenden Schritt weitergegangen, wenn er eine Anthropologie des Narrativen auf ein soziobiologisches Fundament stellt. Er führt die Proppsche Sequenzenstruktur auf ein biologisches Programm der Nahrungsbeschaffung zurück.

26 Mit der rituellen Form des sozialen Dramas sind Übergangsriten gemeint, die nach Arnold van Gennep, *Übergangsriten. (Les rites de passage)*. Frankfurt/M. u. a. 1986 (Originalausgabe [Paris] 1909), eine Dreiteilung aufweisen: Auf die Phase der Trennung des liminalen Subjekts von der Gesellschaft folgt eine Zeit des Übergangs, das liminale Stadium, dem sich die Reintegration in die Gesellschaft anschließt.

27 Vgl. Turner (Anm. 22), S. 132 („Während der präliminalen Trennungsriten bewegt sich der Initiant von der indikativischen, alltäglichen Sozialstruktur zur konjunktivischen Antistruktur des liminalen Prozesses und – verwandelt durch liminale Erlebnisse – mit Hilfe der Wiederangliederungsriten wieder zurück zur sozialstrukturellen Teilnahme an der Wirklichkeitsform“); außerdem ders., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/M. – New York 1989 (Originalausgabe New York 1969).

28 Victor Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca/N. Y. 1967, S. 19–58, hier S. 29. Vgl. auch die methodologisch allerdings eher schütter ausfallenden Überlegungen Turners zur Möglichkeit, ethnologische Ritualforschung und Literatur in einen Zusammenhang zu rücken: „African Ritual and Western Literature: Is a Comparative Symbolology Possible?“. In: Ders., *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*. Hg. von Edith Turner. Tucson – London 1992, S. 66–88.

nung Iwein anstrebt,²⁹ andererseits aber ist und bleibt er ein wildes Tier, vor dem man sich fürchtet (*sî vorhten in sô sêre*; V. 7734). Wenn Iwein seine Identität über den Löwen bezieht, übernimmt er dessen semantische Ambiguität. Weit davon entfernt, die höchste Kulturstufe, die höfische, erreicht zu haben, partizipiert er an der Wildheit als Ursprung und Bedingung höfischer Kultur.

Die temporäre Preisgabe der alten Identität und das Nicht-Erkennen durch die Außenwelt zählen zum Motivbestand des liminalen Stadiums. Die Mittelalterhistorikerin Caroline Walker Bynum hat in einer Kritik an Turners Theorie der Liminalität am Beispiel von Heiligenviten, die von Männern verfaßt wurden, die inverse Qualität der Bewältigungs- oder Übergangsphase unterstrichen,³⁰ um allerdings im gleichen Atemzug eine Einschränkung vorzunehmen: In autobiographischen Texten, die von einer *conversio* handeln und von Frauen geschrieben wurden, bleibt die Inversionsfigur der liminalen Phase aus.³¹ Bei aller geschlechtsspezifischen Relativierung,³² die Bynum vornimmt, ändert sich nichts an dem Befund, daß viele Heiligenviten das Motiv der verdeckten Identität des Protagonisten kennen. Wenn Alexius im väterlichen Haus nicht erkannt wird, hängt dies mit seiner Liminalität zusammen, die erst mit seinem Tod, dem Einzug ins himmlische Paradies, zu ihrem Ende kommt. Folglich kann er auch erst nach seinem Tod als Angehöriger des Hauses identifiziert werden. In ihrer Studie zu Viten früher Heiliger kommt Alison Goddard Elliott, was das liminale Stadium betrifft, zu folgendem Ergebnis:

*In the liminal state, identity is not easy for an observer to determine since the liminar is stripped of the customary and easily interpreted emblems of hierarchical status such as dress, ornament, attendants, and so forth. More important, identity in this condition is wavering and in flux.*³³

Zu dieser instabilen Identität gehört die Nähe des liminalen Protagonisten zu Tieren. Gregor der Große berichtet in seiner Benedikt-Vita von Hirten, die den Gottesmann in der Höhle, wo er sich verborgen hielt, entdeckten. Als sie ihn mit Fellen bekleidet im Gestrüpp erblickten, meinten sie zunächst, er wäre ein

29 *triuwe* impliziert die Wahrnehmung der politischen Verpflichtungen, im besonderen den Landes-schutz.

30 Caroline Walker Bynum, „Geschichten und Symbole der Frauen – Eine Kritik an Victor Turners Theorie der Liminalität“. In: Dies., *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*. Frankfurt/M. 1996 (Originalausgabe New York 1991), S. 27–60.

31 Was das Ausbleiben einer Konstruktion des Liminalen in den von Frauen verfaßten autobiographischen Texten bedeutet, klärt Bynum allerdings nicht.

32 Höchstwahrscheinlich liegt der hier in Rede stehende Unterschied nicht im Geschlecht begründet, sondern im Erzählgenus. Autobiographisches Schreiben scheint im Unterschied zu Heiligenviten anderen Regeln verpflichtet zu sein.

33 Alison Goddard Elliott, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*. Hanover – London 1987, S. 176.

wildes Tier. Bald aber erkannten sie ihn als Diener Gottes.³⁴ Häufig tritt der liminale Held in Begleitung von Tieren auf oder verhält sich gar wie ein Tier.³⁵

Wir sind also jetzt auf jenem narratologischen Grund angelangt, von dem aus erklärbar wird, warum Laudine Iwein nicht erkennen kann. Wie des Alexius Frau, so verkennt auch Laudine ihren Ehemann. Die Liminalität des Helden erzwingt dieses Verkennen.³⁶ Hier behauptet sich ein frühes, offenbar bereits den spätantiken Eremitenviten nicht unbekanntes Erzählmuster,³⁷ dem Kategorien der höfischen Erzählwelt Hartmannscher Provenienz³⁸ naturgemäß fremd sind. Die Archaik des Motivs ‚liminaler Held als Fremder‘ scheint sich einer Höfisierung im Sinne Hartmanns zu widersetzen, die Wirkmacht des Herzenstauschs als Gegenseitigkeitspfand läßt auf sich warten. Höfische und – nennen wir sie neutral – vorhöfische Erzählwelt prallen scheinbar unversöhnlich aufeinander.

III. Hybridität des Erzählens

Die hinlänglich bekannte und hier neuerlich ins Spiel gebrachte Frage des Wilden Mannes nach dem, was *âventiure* sei, gerät in Hartmanns *Iwein* zur formelhaften Signatur kultureller Differenz. Doch was *prima facie* als Differenz aufscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen als vom jeweils anderen bereits affiziert.³⁹ Die zuerst von Jacques Le Goff für Chrétien analysierte, einer präzise bemessenen Raumsemantik unterworfenen Paradigmatik des ersten Handlungszyklus⁴⁰ erweist bei Hartmann den Wilden Mann, dessen Refugium nicht etwa

34 Gregorius (Papa, I.), *Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge*. Lateinisch / Deutsch. St. Ottilien 1995, S. 108: *Eodem quoque tempore hunc in specu latitantem etiam pastores invenerunt. Quem, dum vestitum pellibus inter fructa cernerent, aliquam bestiam esse crediderunt, sed cognoscentes Dei famulum, eorum multi ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt.*

35 Elliott (Anm. 33), S. 177.

36 Die liminale Seklusion Iweins ist wie die des urbanen Eremiten Alexius eine Seklusion in der Gesellschaft. Iweins Befreiungs- und Verteidigungskämpfe stehen einer liminalen Segregation nicht entgegen.

37 Zum Eremitendasein als Lebensform im 11. und 12. Jahrhundert vgl. Volker Mertens, *Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*. (MTU 67) München 1978, S. 44–58.

38 Hartmann seinerseits wird das Motiv des Herzenstauschs der Minnelyrik entnommen haben. Vgl. Xenia von Ertzdorff, „Die Dame im Herzen und das Herz bei der Dame“. In: *ZfdPh* 84 (1965), S. 6–46.

39 Anders Waldmann (Anm. 10), S. 64–78, der bei Hartmann eine „extensive Bestimmung von ‚Natur‘“ (S. 66) am Werk sieht. Der Zustand Natur lasse sich gerade nicht als ein bestimmter Zustand ‚Kultur‘ beschreiben und zeitlich gliedern.

40 Jacques Le Goff, „Lévi-Strauss in Brocéliande: Skizze zur Analyse eines höfischen Romans“ [1974]. In: Ders., *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart 1990 (Originalausgabe Paris 1985), S. 171–200.

der Wald, sondern ein bereits kulturell erschlossenes Stück Land ist (*ein breitez geriute*; V. 401), als Alter ego des Ritters, auf dessen Burg Kalogrenant auf dem Weg zum Brunnenabenteuer übernachtet. Wie der Wilde Mann weiß dieser namenlose Ritter nichts von dem, was *âventiure* sein könnte.

*Dô wir mit vreuden gâzen
und dâ nâch gesâzen,
und ich im hâte geseit
daz ich nâch âventiure reit,
des wundert in vil sêre,
und jach daz im nie mêre
dehein der gast wære komen
von dem er hæte vernomen
daz er âventiure suochte
[...]. (V. 369–377)⁴¹*

Auf der anderen Seite verfügt der Waldmensch über eine Kalogrenant in Erstaunen versetzende Technik. Er versteht es, wilde Tiere in Bann zu halten. Mag dieses Können auch einer mythischen Autarkie geschuldet sein, dem Repräsentanten des Hofes jedenfalls nötigt es Respekt ab, handelt es sich doch immerhin um eine ihm unzugängliche, Überlegenheit signalisierende Demonstration von Herrschaft.

Ohne den Hinweis des Wilden Mannes auf eine sich anbietende *âventiure*-Möglichkeit, so die Konstruktion des Romans, könnte das höfische Bewährungsgeschehen kaum seinen Lauf nehmen. Wildheit in Hartmanns *Iwein* ist weit davon entfernt, allein ein Gegenbild höfischer Kultur zu spiegeln. Sie figuriert aber auch nicht schlicht als das Andere höfischer Rationalität, das in mimetischer Angleichung in Form von Iweins Wahnsinn als abgestufter Regression in den vorzivilisatorischen Naturzustand auszugrenzen sei,⁴² sondern spezifischer als konstitutive Bedingung, als integrativer Faktor höfischer Kultur. Was der erste Handlungszyklus durch die Vermittlungsleistung des Waldmenschens impliziert, führt die steigende Reprise des zweiten Teils aus. Iweins Wildheit, im faktischen wie im symbolischen über das Löwenattribut vermittelten Sinn,

41 Die Alter ego-Konstruktion kennt Chrétien nicht. Sein Ritter, dessen Gastfreundschaft Yvain in Anspruch nimmt, hat offenbar schon zahllose Ritter auf Abenteuerausuche beherbergt: *Après soper itant me dist | Li vavassors, qu' il ne savoit | Le terme, puis que il avoit | Herbergié c chevalier errant, | Qui avanture alast querant, | S'an avoit il maint herbergié* (V. 256–261). Die dialektische Verhältnisbestimmung von höfischer Kultur und wilder Natur scheint ein Proprium der Adaptation Hartmanns zu sein.

42 So die These von Dirk Matejovski, *Das Motiv des Wahnsinns in der mittelalterlichen Dichtung*. Frankfurt/M. 1996, S. 120–155, hier S. 143: „Aus einer strukturellen Sicht hatte Iweins Wahnsinn die Funktion, das Andere der höfischen Vernunft in mimetischer Angleichung zu exorzieren [...]“.

ist unhintergehbare Voraussetzung für die Reintegration in die höfische Kultur, für den Prozeß seiner Akkulturation.

Hartmanns *Iwein* führt die textuelle Repräsentation von kultureller Differenz in einer narrativen Ausprägung vor Augen. Anders formuliert: Er fragt nach den narrativen Implikationen der textuellen Repräsentation von differenten Kulturräumen. Wie kann dem Wilden narratologisch Eigengewicht beigemessen, wie kann das Wilde als das Vor- und Nichthöfische im Medium eines Erzählschemas, einer Narrationsform eigenen Rechts verfügbar gemacht werden? Kulturelle Identitäten sind weithin diskursiv konstituiert. Unter Diskurs sind hier „rekurrente Ensembles von Zuschreibungen“ und Argumentationen in ebenso rekurrenten sprachlichen Äußerungen verstanden.⁴³ Erzählschemata als stereotype Basiskonstellationen legen kulturell insofern identitätsstiftenden Charakter an den Tag, als die individuelle Gestaltung eines Textes an den diskursiven Basis-konfigurationen partizipiert. Narrative Schemata können also als wissensspeichernde Formen der Repräsentation von Kulturen verstanden werden. Unsere Lektüre des *Iwein* hatte ergeben, daß die Integration der Wildheit als konstitutiver Bestandteil der Akkulturation des Protagonisten zu bewerten sei. Diese Konfiguration begegnet in narratologischem Gewand in der Konfrontation von vor- bzw. außerhöfischer und höfischer Erzählwelt: Eine den Protagonisten atomisierende Liminalität kollidiert scheinbar mit einer von Hartmann gegenüber Chrétien systematisch ausgebauten *triuwe*-Motivierung. Es liegt nahe, die narrative Repräsentation vor- und außerhöfischer Welt durch die von der spätantiken Eremus in die mittelalterliche Waldwüste⁴⁴ verlagerte Eremitenvita zu organisieren, spielt doch der Schauplatz außerhalb der zivilisierten Welt, der *locus terribilis*, dort wie hier eine zentrale katalysatorische Rolle bei der Transformation des Protagonisten. Überdies ist das Modell der Eremitenvita dem höfischen Erzählmodell des Artusromans wie das Wilde dem Höfischen zugleich vorgängig und kontemporär. Das Nicht-Erkennen durch Laudine, offenbar dem Motivbestand der Eremitenvita entlehnt, stellt indes nicht etwa deren *triuwe* als „personalen“ Gegenseitigkeitskontrakt einer höfischen Kultur in Frage, vielmehr fungiert es als Ansporn für Iwein, sich als Ritter mit dem Löwen gesellschaftlich Geltung zu verschaffen.

*Diu vrouwe sprach, wie mac daz komen
daz ich von iu niht hân vernomen
und daz ich iuch nie mê gesach?
der rîter mittem lewen sprach*

43 Brigitte Schlieben-Lange, „Kulturkonflikte in Texten“. In: *LiLi* 25 (1995), S. 1–21, hier S. 5.

44 Jacques Le Goff, „Die Waldwüste im mittelalterlichen Abendland“ [1980]. In: Ders. (Anm. 40), S. 81–97.

*,daz iu von mir niht ist geseit,
daz machet mîn unwerdekheit.
ich möhte mittem muote
mit lîbe und mit guote
gevrumet hân diu mære
daz ich erkander wære.
wirt mîn gelücke alsô guot
sô mîn herze unt der muot,
ich weiz wol, sô gedien ich daz
daz ir mich erkennet baz.‘ (V. 5507–5520)*

Das liminale Verkennen, Element außerhöfischen Erzählens, steht im Dienst einer höfischen Erzählwelt, insofern der Protagonist, der *rîter mittem lewen*, die einzig noch verbleibende Möglichkeit des Erkennens exklusiv an die ritterliche Auszeichnung durch siegreiches Absolvieren von Aventiuren bindet.

Das Befremden des Erzählers rührte von der Aufdeckung der Differenz. Doch bei einer bloßen Aufdeckung bleibt es nicht. Ihr steht die Verschiebung zur Seite, die Überwindung einer binären Erzähllogik, insofern das Differente, das Verkennen, der Erzählwelt des Artusromans subsumiert wird. Das Zugleich von Aufdeckung und Verschiebung kultureller Differenz im Medium heterogener Narrationsformen charakterisiert hier die Hybridität des Erzählens.⁴⁵ Man muß nun auf der Hut sein vor dem Schluß, das kulturell Differente falle der Gravitationskraft einer hegemonialen Kultur zum Opfer, die Aufdeckung münde in eine Hierarchisierung, die das durchaus ironisch gebrochen präsentierte Spiel der Differenz stillstelle, münde in eine, wenn man so will, Kolonisierung durch das Höfische. Die Schlußeinkehr unterstreicht noch einmal das volle Gewicht der das Wilde repräsentierenden Erzählwelt. Durch die Identifizierung mit dem Tier bleibt Iwein bis zur finalen Wiederbegegnung mit Laudine als liminaler Held ausgewiesen. Seine Identität oszilliert zwischen Wildem und Höfischem.⁴⁶ Daß er von den Damen der Gräfin von Narison zu Beginn seines Aventiurewegs höfisch eingekleidet wird, steht dem nicht entgegen. Es ist seine zukünftige Bestimmung, die er buchstäblich am Leibe trägt. Hier findet ein Er-

45 Vgl. zur textuellen Repräsentation fremder Kulturen die Studie von Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. London – New York 1994, hier besonders die Ausführungen zum „in-between space“ (S. 38) der Kulturen. – Kritik an Bhabhas kultursemiotischem Hybriditätskonzept äußern Dirk Hohnsträter, „Homi K. Bhabhas Semiotik der Zwischenräume – Eine überzeugende Konzeptualisierung interkultureller Konflikte?“. In: *arcadia* 31 (1996), S. 62–68, und Thomas Wägenbaur, „Hybride Hybridität. Der Kulturkonflikt im Text der Kulturtheorie“. Ebd., S. 27–38.

46 Dies gilt schon für den spätantiken Heiligen, der mehrere Identitäten in sich vereint. Vgl. Gilbert Dagron, „Le saint, le savant, l’astrologue“. In: *Hagiographie, cultures et sociétés IVe–XIIe siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979). Paris 1981, S. 143–156; Peter Brown, *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*. Stuttgart 1998 (Originalausgabe Cambridge u. a. 1995), S. 80–109.

zählverfahren seinen Niederschlag, das Nikolaus Himmelmann-Wildschütz als konstitutiv für Erzählen in der archaischen Kunst bezeichnet.⁴⁷ Auch in Heiligenlegenden, die dem Bekenkertypus zugeordnet werden können, ist die ‚Entwicklung‘ des Protagonisten von seiner jederzeitlichen Idealität flankiert, Idealität ist also nicht als Ergebnis einer Entwicklung zu begreifen. Entwicklung wäre etwa im Fall des Alexius als Gefährdung einer prästabilierten Harmonie in der Zeit zu konzeptualisieren. Im Unterschied zur Idealität des Heiligen muß diejenige des arthurischen Helden allerdings erworben werden. Man hat es also im Fall des *Iwein* mit einer Kopräsenz von ‚gegebener‘ und ‚aufgegebener‘ Welt zu tun.⁴⁸ Lunete, nachdem sie mit List ihrer Herrin den Eid abgerungen hat, erkennt Iwein an seinem Löwen, *er was ir bi dem lewen erkant* (V. 7950), allerdings – und dies ist für eine Verhältnisbestimmung von höfischem und vorhöfischem Erzählen von nicht zu unterschätzender Bedeutung – spielt das Tier beim Ritt zur Burg der Laudine keine Rolle mehr. Bei Chrétien hingegen folgt der Löwe den Reitenden. Die Dame sei sehr erfreut gewesen, heißt es bei Chrétien, als sie die Nachricht vernommen habe, daß das Mädchen komme und sie den Löwen und den Ritter mitbringe (V. 6723–6727). Hartmann greift am Ziel der Reise seines Protagonisten auf das von der Flucht in die Wildnis her bekannte Verborgenenmotiv zurück, nicht ohne erneut den wundersamen Hergang des Geschehens heraufzubeschwören.

*Dô riten sî ze hûse dan,
und in bekam dâ wîp noch man.
daz envuocte ouch anders niht
niuwan ein wunderlich geschiht,
daz sî dâ nieman riten sach
unz sî ergriffen ir gemach.* (V. 8017–8022)

Bei Chrétien heißt es knapp, daß sie in der Burg mit niemand ein Wort sprachen (V. 6721f.). Daß der Löwe bei Iweins Wiederbegegnung mit Laudine seine Funktion eingebüßt hat, ist als Hinweis auf das Ende der liminalen Phase zu werten. Hartmann zäsuriert mit solcher Markierung das Erzählgeschehen deutlich härter, als dies bei Chrétien der Fall ist. Der Symbolstruktur des *Iwein* scheint für den zweiten Handlungszyklus ein Erzählschema als Subtext unterlegt, dessen fortlaufende Präsenz – von der Flucht in den Wald (Trennung) und der Zwischeneinkehr (liminaler Zustand) als besonders hervorgehobenen Sy-

47 Nikolaus Himmelmann-Wildschütz, *Erzählung und Figur in der archaischen Kunst*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur [Mainz]. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1967,2) Mainz 1967, S. 13.

48 Die Termini sind Georg Lucács, *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Frankfurt/M. 1988, S. 47–60, entnommen.

stemstellen war bereits die Rede – in der Wiederbegegnung am Ende der Reise noch einmal deutlich vor Augen geführt wird. Die Markierung einer im Unterschied zur Zwischeneinkehr nunmehr störungsfreien Kopräsenz von höfischer und archaisch-vorhöfischer Erzählwelt unterstreicht den am Protagonisten exemplifizierten Idealzustand einer ihrer wilden Seite ansichtig gewordenen höfischen Kultur.

IV. Zwischen Differenz und Identität

Die Liminalität des Helden haben wir bisher eher unter narratologischem Gesichtspunkt in den Blick genommen. Es käme darauf an zu zeigen, daß Liminalität darüber hinaus als Figur auf verschiedenen Ebenen des Textes eine zentrale Rolle spielt, als deren Fluchtpunkt die den Roman beherrschende Identitätsproblematik ins Auge gefaßt werden muß. Der Herzenstausch kann als im Wort-sinn radikale Formel narrativer Identitätskonstitution für das oder besser den Anderen des Selbst, als Formel der Bestimmung des Selbst *als* ein Anderer begriffen werden. Die hier in Rede stehende Identitätsfigur bringt, mit Paul Ricœur formuliert, die „Dialektik des *Selbst* und des *Anderen als das Selbst*“⁴⁹ ins Spiel. Ihr steht in der Zwischeneinkehr das Nicht-Erkennen des Anderen entgegen, ein durch den Zustand der Trennung definiertes Selbst-Konzept, in dem der Andere die absolute Exteriorität darstellt. Das Modell des narrativen Selbst *als* ein Anderer, symbolisiert im Herzenstausch, und die Disjunktion von Selbst und dem Erkennen unzugänglichem Nicht-Selbst, erzählerisch exponiert in der liminalen Exteriorität des Helden, bleiben in einer Spannung, die weder zugunsten des einen noch des anderen Modells entschieden wird. Der Herzenstausch hat stattgefunden, daran kann kein Zweifel bestehen, der Erzähler Hartmann schließt sich den Einsichten der Frau Minne, die ihm verborgen geblieben sind, an, und doch bleibt auf Seiten Laudines das Sich-Erkennen im Anderen oder das Erkennen des Anderen in sich aus. Der einzige Ausweg, der einem Identitätsdenken bleibt, das ein Zugleich von Interiorität und Exteriorität des Anderen denkt, liegt in einer triadischen Figur, der Identifizierung über ein Drittes, den Löwen. Das Erkennungszeichen des Löwen wird in einem aporetischen Identitätsdiskurs zur transitorischen identitätssichernden Figur.

49 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*. (Übergänge 26) München 1996 (Originalausgabe Paris 1990), S. 12 (Hervorhebungen vom Autor).

Der Löwe seinerseits vereint *triuwe*, für Hartmann offenbar eine Abbeviatur des Höfischen, und seine ihm von Natur aus zukommende Wildheit. Die Differenz von Höfischem und Wildem ist im Löwen keineswegs gelöscht, allenfalls aufgehoben. Das liminale Symbol des Löwen oszilliert zwischen den Bedeutungswelten des Höfischen und Wilden, dieses Oszillieren macht es im substanziellen Sinne erst eigentlich zum liminalen Symbol. Überdies ist der Löwe Teil der erzählten Welt, zugleich transzendiert er sie in einen die erzählte Welt übergreifenden Bedeutungsraum. Eugene Vance bezeichnet die semiotische Qualität des Löwen nach Claude Gandelman⁵⁰ als „a ‚metastable‘ sign“: „a metastable sign is one whose status and nature fluctuate as we perceive it, and such fluctuation constitutes its primary poetic function“.⁵¹ Wenn und solange sich Iwein über den Löwen identifiziert, partizipiert er an dessen transgressiver Qualität, ist das Ziel seines Aventurewegs noch nicht in Sicht. Erst mit Iweins Schlußeinkehr bei Laudine ist seiner unsicheren Identität ein für allemal ein Ende bereitet. Lunete sieht in Iweins Rückkehr an den Laudinehof die göttliche Fügung am Werk:

*ez wolde unser herre Krist,
und wiste mich uf die vart,
da er sô gâhes vunden wart,
daz diu vrende von iu zwein
wurde gesamenet in ein.
sone sol iuch dan dehein ander nôt
gescheiden nimmer âne den tôt. (V. 8062–8068)*

Die Fremde zwischen den Partnern solle göttlichem Ratschluß zufolge einem Einssein weichen: Überraschenderweise fehlen im Kontext der finalen Reintegration in die Laudine-Gesellschaft Anspielungen auf die Symbolik des Herzenstauschs, auch wenn der *triuwe*-Aspekt unüberhörbar ist.⁵² Gegen seinen vermeintlich festgestellten Sinn war der *wehsel* der Herzen zur Signatur einer liminal bedingten unfesten Identität geworden. Das Liminale stellt alle Gewißheiten – auch solche des Erzählens – in Frage. Wer die Schwellenzeit durchlebt hat, kommt als ein Erneuerter aus ihr hervor. Wie um die Inkompatibilität von

50 Claude Gandelman, „The Metastability of Signs / Metastability as Sign“. In: *Semiotica* 28 (1979), S. 83.

51 Eugene Vance, *From Topic to Tale. Logic and Narrativity in The Middle Ages.* (Theory and History of Literature 47) Minneapolis/MN 1987, S. 80–108 (das Kapitel „From Man-Beast to Lion-Knight: Difference, Kind, and Emblem“), hier S. 95.

52 Die B-Fassung ist mit ihrem Zusatz nach V. 8158 in dieser Hinsicht deutlicher: [...] *wan swaz er chvmbers erleit | die wile er sine frowen meit | da mit was ir niht zewol | ir lip was herceriwe vol | si trvoc der sorgen vberlast | so daz ir leides nie gebrast | vnz vf die saeligen zit | daz gvot gemvete den strit | behabte an swaerem mvote* [...] (Hartmann [Anm. 12], S. 227).

Bewältigung und Reintegration bei aller Irreversibilität ihrer Abfolge vor Augen zu führen, werden Berührungen mit Phänomenen der Zwischenzeit vermieden. Aber es scheint durchaus auch so, daß im Unterschied zur Ausgangssituation die Qualität der Beziehung zwischen Iwein und Laudine sich auf ein neues Niveau gestellt sieht. Die Identitätsfigur der Implikation – das Selbst *als* ein Anderer⁵³ –, liminal in Frage gestellt von einer strikten Exteriorität des Anderen, einer nur über ein Drittes überbrückbaren Disjunktion von Selbst und Anderem, nimmt in der Schlußeinkehr die Gestalt einer Ineinssetzung an: Selbst und Anderer sind eins.⁵⁴

Was ist das Eigene, was das Andere, was macht die eigene Kultur im Innersten aus, wo liegt die Grenze zum Anderen, wie läßt sich das *konstitutiv* Andere der eigenen Kultur denken? Inwieweit kann *der* Andere – man denke an den Herzenstausch – zum Eigenen werden, inwieweit bleibt er epistemisch auf immer entzogen? Hartmanns *Iwein* verknüpft die Frage nach einer Alterität der höfischen Kultur, nach dem Anderen des Eigenen,⁵⁵ mit einem Identitätsdiskurs auf der Ebene seiner Erzählfiguren, mit dem Konzept des narrativen Selbst *als* eines Anderen, das in seinen extremen Ausprägungen einer radikalen Exteriorität und einer Differenz nivellierenden Ineinssetzung durchgespielt wird. Ohne das oder den Anderen als integrativen Faktor ist Identität, sei es die der höfischen Kultur oder die des narrativen Selbst, nicht herzustellen – dies zumindest gibt die Handlungsbewegung des Romans zu bedenken. Die Zwischeneinkehr, die Begegnung zwischen Iwein und Laudine, markierte im Spiegel narrativer Repräsentation eine konfliktträchtige Schnittstelle von Kultur- und Identitätsdiskurs. Das Ende kommt versöhnlich daher. Wie der Löwe schließlich in Iwein aufgeht,⁵⁶ Wildes dem Höfischen somit bis zur Ununterscheidbarkeit einge-

53 Die Identitätsfigur der Implikation hebt das Faktum des Getrenntseins von Selbst und Anderem keineswegs auf, es wird im Gegenteil vorausgesetzt.

54 Die im Roman durchgespielten Identitätsfiguren setzen freilich, wie am Beispiel der Zwischeneinkehr zu sehen war, nicht notwendig eine ‚Entwicklung‘ der Protagonisten voraus. Von einer Ineinssetzung als Ziel der Handlungsbewegung kann also durchaus die Rede sein, auch wenn sich Laudine durch den Eid *gezwungen* sieht, die Verfehlung Iweins zu vergeben. Dem Roman ist nicht daran gelegen, Genötigtsein und Ziel der Ineinssetzung psychologisch zu harmonisieren, beider Verhältnis zueinander wird – mit Fug – nicht als konflikthaft begriffen. Der Zusatz in B (vgl. Anm. 52) könnte indes als psychologisierender Nachtrag verstanden werden.

55 Der Repräsentant höfischer Kultur identifiziert sich über das Wilde, den Löwen, ohne mit ihm identisch zu sein. Hier liegt eine Implikationsfigur kultureller Identität vor, wie sie in ihren Spielarten auf der Ebene der Akteure analog ausgebreitet wird.

56 Der Konstitutionsprozeß höfischer Zivilisation, an Iwein exemplifiziert, verläuft unter dem Vorzeichen einer Integration des Wilden. Die Marginalisierung des Löwen bis zum vollständigen Verschwinden kann daher schwerlich als Ausgrenzung des Wilden verstanden werden.

schrieben ist, so gehen die Protagonisten des Romans eine Differenz aufhebende Einheit ein.⁵⁷

57 Zu den *Iwein*-Schlüssen Christoph Gerhardt, „*Iwein*-Schlüsse“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* NF 13 (1972), S. 13–39; Joachim Bumke, „Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der höfischen Epik im 13. Jahrhundert“. In: *ZfdA* 120 (1991), S. 257–304, hier bes. S. 293f.; ders., *Die vier Fassungen der ‚Nibelungenklage‘. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert.* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 8 [242]) Berlin – New York 1996, S. 33–42.

MIKROKOSMOS
BEITRÄGE ZUR
LITERATURWISSENSCHAFT UND
BEDEUTUNGSFORSCHUNG
Herausgegeben von Wolfgang Harms
und Peter Strohschneider

BAND 64

**Beate Kellner/Ludger Lieb
Peter Strohschneider (Hrsg.)**

**Literarische Kommunikation
und soziale Interaktion**

Studien zur Institutionalität
mittelalterlicher Literatur



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

**Beate Kellner/Ludger Lieb
Peter Strohschneider (Hrsg.)**

**Literarische Kommunikation
und soziale Interaktion**

Studien zur Institutionalität
mittelalterlicher Literatur

VII 1.1 kel 0.0



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

[Deutsches Sammel...

...

...