

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine Wissenschaftliche Hausarbeit, die an der Universität Kassel angefertigt wurde. Die hier veröffentlichte Version kann von der als Prüfungsleistung eingereichten Version geringfügig abweichen. Weitere Wissenschaftliche Hausarbeiten finden Sie hier: <https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2011040837235>

Diese Arbeit wurde mit organisatorischer Unterstützung des Zentrums für Lehrerbildung der Universität Kassel veröffentlicht. Informationen zum ZLB finden Sie unter folgendem Link:

[www.uni-kassel.de/zlb](http://www.uni-kassel.de/zlb)

Wissenschaftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das  
Lehramt an Gymnasien im Fach Germanistik, eingereicht der Hessischen  
Lehrkräfteakademie – Prüfungsstelle Kassel –.

**Wie der Held wird, was er ist.**  
**Identitätskonstruktion in Hartmanns von Aue „Iwein“**  
**und Wolframs von Eschenbach „Parzival“**

---

Universität Kassel

Fachbereich 02 Geistes- und Kulturwissenschaften

Institut für Germanistik

Mai 2018

Verfasserin: Lisa Kuske

Gutachter: Prof. Dr. Michael Mecklenburg

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Identitätsformen</b> .....	<b>4</b>
2.1	Personale Identität und Ich-Identität .....	6
2.2	Soziale Identität und kollektive Identität .....	8
2.3	Fiktionale Identität .....	9
<b>3</b>	<b>Mittelalterliche Konzeption von Identität</b> .....	<b>10</b>
3.1	Der Name als Identitätsmerkmal.....	11
3.2	Kleidung als Identitätssymbol.....	12
<b>4</b>	<b>Identitätskonstruktion in Hartmanns von Aue "Iwein"</b> .....	<b>14</b>
4.1	Identitätsgenese I: Der Artus- und Minneritter .....	14
4.1.1	Iwein rächt Kalogrenants misslungene <i>âventiure</i> .....	14
4.1.2	Machterweiterung durch die Eheschließung mit Laudine .....	16
4.2	Iweins Austritt aus der höfischen Gesellschaft .....	18
4.2.1	Iwein verpasst Laudines Frist .....	18
4.2.2	Iweins Wahnsinn: Der <i>tôre</i> im Wald.....	21
4.3	Iweins Resozialisierungsprozess.....	23
4.3.1	Die Gräfin von Narison .....	24
4.3.2	Kampf gegen Graf Aliers.....	27
4.4	Identitätsgenese II: Der Löwenritter .....	28
4.4.1	Der Löwe als Interaktionspartner und Inkarnation der <i>triuwe</i> ....	28
4.4.2	Schuldkompensation durch <i>buoze</i> für Lunete.....	30
4.4.3	Verteidigung des Artushofes durch die Bezwingung Harpins ...	31
4.4.4	Kampf für Lunete .....	32
4.5	Identitätsgenese III: Der <i>namelôse</i> wird zu Iwein .....	33
4.5.1	Hilfe für die Gräfin und Befreiung der Geiseln.....	34
4.5.2	Kampf mit Gawein .....	36
4.5.3	Identitätsoffenbarung bei Laudine .....	37
<b>5</b>	<b>Identitätskonstruktion in Wolframs von Eschenbach „Parzival“</b> .....	<b>39</b>
5.1	Identitätsgenese I: Parzivals Kindheit.....	40
5.1.1	Die Eltern: Gahmuret und Herzeloide .....	40
5.1.2	Gahmurets <i>art</i> in Parzival und Herzeloides Erziehung .....	41

5.2	Identitätsgenese II: Der Artusritter .....	46
5.2.1	Parzival überfällt Jeschute .....	46
5.2.2	Identitäre Aufklärung durch Sigune I.....	48
5.2.3	Der Rote Ritter: Parzival tötet Ither.....	49
5.2.4	Höfische Erziehung bei Gurnemanz.....	51
5.2.5	(Fehl-)anwendung des ritterlichen Identitätsmodells: Befreiung von Condwiramurs und Versagen auf Munsalvaesche .....	54
5.2.6	Identitäre Aufklärung durch Sigune II.....	57
5.2.7	Aufnahme in die Tafelrunde und Verfluchung .....	57
5.3	Identitätsgenese III: Der Gralsritter .....	61
5.3.1	Aufklärung über die Gralswelt durch Sigune und Trevrizent ....	61
5.3.2	Kämpfe mit Verwandten.....	66
5.3.3	Des Grals würdig: Prädestination zum Gralskönig .....	68
<b>6</b>	<b>Fazit .....</b>	<b>70</b>
<b>7</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	
<b>8</b>	<b>Ehrenwörtliche Erklärung</b>	

## 1 Einleitung

Vom gut situierten Artusritter zum namenlosen, wahnsinnigen Wilden im Wald, und schließlich zum erfolgreichen Löwenritter, bietet Hartmanns von Aue „Iwein“ allerhand Möglichkeiten für potentielle Identitätskonstruktionen des Protagonisten. Ähnlich ist es bei Wolframs von Eschenbach „Parzival“, da der Protagonist ebenfalls eine neue Identität annimmt, die des „Roten Ritters“, doch der Grund für die Annahme einer neuen Identität ist ein anderer, was im Folgenden analysiert werden soll.

Ziel dieser Forschungsarbeit ist, die Identitätsgenesen Iweins und Parzivals zu beschreiben und den Grund für die neu angenommenen Identitäten beider Protagonisten herauszuarbeiten. Dabei ist es ebenso wichtig, die Merkmale der neu angenommenen Identitäten zu beschreiben. Auch der Faktor der Schuld am Fristversäumnis Iweins, sowie am Frageversäumnis Parzivals soll eine Rolle spielen. Es soll folgende Forschungsfrage erörtert werden: Welche Stadien der Identitätsgenese durchlaufen Iwein und Parzival und was ist der Grund für die Annahme einer neuen Identität?

Um die Identitätsgenesen beider Protagonisten analysieren zu können, bedarf es vorerst einer Definition des Begriffs „Identität“, um schließlich die verschiedenen Formen von Identität herausarbeiten zu können. Da dieser Begriff sowohl psychologischen, als auch soziologischen Ursprungs ist, bedarf es einer Definition aus beiden Bereichen. Dabei wird vorrangig auf die Identitätsdefinitionen des Soziologen ABELS und des Identitätspsychologen HAUBER zurückgegriffen. ABELS postuliert die Ich-Identität als gesellschaftliches Konstrukt, was darauf abzielt, das eigene Selbstbild mit sozialen Erwartungen von anderen zu verbinden. Dazu gehört die personale Identität, die die persönlichen Eigenschaften des Individuums, sowie dessen Rolle im Sozialgefüge beschreibt. Auch bei der sozialen, sowie bei der kollektiven Identität geht es um die Interaktion mit anderen. Bei ersterem geht es um normative Erwartungen, die dem Individuum zugeschrieben werden, bei letzterem geht es um ein Bild, was eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich die Gruppenmitglieder identifizieren.

Da es sich bei den Helden Iwein und Parzival um fiktive Figuren handelt, muss dies in die Definition von Identität miteinbezogen werden. SOSNA hat dies getan und den Begriff der "fiktionalen Identität" kreiert. Sie grenzt die Identität einer fiktiven Figur von der persönlichen Identität eines Individuums ab. Sie schreibt Narrativität eine große Rolle für die Konstruktion von Identität zu, da dadurch Erinnerungen, oder künftige Handlungen miteinander verknüpft werden, was eine Art Lebensgeschichte des Charakters bildet.

Ebenso muss eine mittelalterliche Definition von Identität inkludiert werden. Das Individuum war in feste Feudalstrukturen eingebettet, weshalb es über seine soziale Rolle und Herkunft definiert wurde, aber dennoch individuelle Eigenschaften innerhalb eines Kollektivs besaß. Ein großes Identitätsmerkmal stellte der Name dar, der den Menschen identifizierbar machte, da er das Geschlecht repräsentierte und seinen Status anzeigte. Ebenso war Kleidung ein Identitätssymbol, da der Körper die Zugehörigkeit zur höfischen Welt anzeigte, was durch visuelle Stimulanzien bestätigt wurde. Kleidung galt als Repräsentationsmittel der höfischen Kultur und diente dazu, den Träger wiederzuerkennen.

Die Identitätskonstruktion Iweins zeichnet sich durch drei Stadien der Identitätsgenese aus, die es zu analysieren gilt. In der ersten Genese beweist sich der ohnehin schon gut situierte Artusritter auch als Minneritter, da er sich auf *âventiure* begibt und den Burgherrn Ascalon tötet, was ihn durch einen Trick Lunetes zum neuen Landesherr und Ehemanns Laudines macht. Er kann dadurch sein Ansehen steigern, wird allerdings von Gawan dazu überredet, seine Tätigkeit als Ritter nicht zu vernachlässigen, weshalb er sich auf Turnieren beweisen möchte, was er nur darf, wenn er Laudines Frist einhält. Als er diese vergisst, wird er von Lunete angeklagt. Er wird wahnsinnig und schließt sich selbst aus der Artusrunde aus. Iwein lebt als nackter Wilder mit schwarzgefärbter Haut im Wald und kann nur langsam sozialisiert werden. Erst findet eine nonverbale Interaktion mit dem Eremiten statt, was ihn aber noch nicht vom Wahnsinn befreit. Dies gelingt erst durch eine magische Salbe durch die Gräfin von Narison.

Iwein nimmt eine neue Identität an, die des Löwenritters, mit der er viele erfolgreiche Kämpfe bewältigt. Dabei fungiert der Löwe nicht nur als Kampfpartner, sondern als treuer Freund. Iwein büßt für Lunete, denn diese ist

nach seinem Fristversäumnis als Verräterin angeklagt. Er besiegt ihre Ankläger und bezwingt außerdem den Riesen Harpin. Iweins dritte Identitätsgenese ist durch seine Identitätsoffenbarung gekennzeichnet, denn er wird vom Namenlosen wieder zu Iwein. Bevor dies gelingt, befreit er sämtliche Geiseln und verteidigt die Gräfin von Schwarzen Dorn im Kampf. Dass sein Gegner sein Freund Gawein ist, weiß er allerdings nicht. Er rettet sich durch verbale Interaktion, da er seinen Gegner nach seinem Namen fragt. Der Kampf wird durch Artus unterbrochen und beide Helden überleben. Als das Gefolge des Artushofs den Löwen, den Iwein in seinem letzten Kampf nicht mehr gebraucht hat, kommen sieht, erkennen sie, dass Iwein der Löwenritter ist, was sein Ansehen maximiert. Er möchte seine Frau Laudine zurückgewinnen, was ihm nicht selbst gelingt, sondern durch Lunete, die ihre Herrin einen Eid schwören lässt, was sie automatisch an den Löwenritter bindet.

Im Vergleich zu Iwein, ist Wolframs von Eschenbach „Parzival“ mit einer Kindheits- und Jugendgeschichte des Protagonisten ausgestattet, was Einblick in dessen Entwicklungsprozess ermöglicht und seine erste Identitätsgenese bildet. Er wächst in totaler Isolation in einer Einöde auf und weiß weder seinen Namen, noch seine Herkunft. Durch die inhärente *art* seines Vaters beweist Parzival großes Kampfgeschick und fällt Rittern aufgrund seiner Schönheit auf. Doch ebenso stellt er sich als *tumb* heraus, da er weder das Rittertum kennt, noch eine Vorstellung von Gott hat. Da ihm seine Mutter eine defizitäre Lehre von Gott, sowie allgemein mangelhafte Ratschläge mit auf den Weg gibt, als er sie verlässt, missinterpretiert er ihre Worte mehrmals.

Parzivals zweite Identitätsgenese ist die des Artusritters, denn er verbindet Rittertum mit einer Rüstung und der Aufnahme in die Tafelrunde. Auf dem Weg dorthin, versucht er die Lehren der Mutter wortgetreu umzusetzen, was zum Überfall Jeschutes führt, ohne zu merken, dass er sie entehrt. Erste genealogische Informationen erhält er erst bei Sigune, die ihm die Bedeutung seines Namens, sowie seine Verwandtschaft väterlicherseits offenbart. Da Parzival Rittertum mit einer Rüstung verbindet, hat er es auf die rote Rüstung Ithers abgesehen, die er zu erkämpfen sucht, ohne ihn als seinen Verwandten identifizieren zu können. Als er diesen auf unhöfische Weise ermordet, nimmt er die Identität des Roten Ritters an. Höfisches Verhalten lernt er schließlich bei Gurnemanz und wird repräsentabel für die höfische Welt. Dies beweist er in der Befreiung seiner

künftigen Frau. Da ihm Gurnemanz auch nahezubringen versuchte, im höfischen Leben lieber zu schweigen, schweigt er auf der Gralsburg und stellt seinem ihm unbekanntem Onkel die alles erlösende Frage nicht, weshalb er verflucht wird und sich selbst aus der Artusrunde exkludiert.

Parzivals letzte Identitätsgenese, die des Gralsritters, ist durch anfängliche Minneverunkenheit und tiefen Gotteshass geprägt. Erst bei Sigune und Trevrizent erhält er die nötigen genealogischen Informationen über die Gralswelt. Beim Eremiten lernt Parzival, für seine Sünden, wie den Mord an seinem Verwandten Ither, zu büßen und bereut sein Vergehen auf der Gralsburg, doch er setzt Trevrizents Worte, dass der Gral nicht erkämpft werden könne, nicht in die Tat um, denn wenig später kämpft er mit Gawan, den er anfangs nicht erkennt. Als er gegen seinen ihm unbekanntem Halbbruder kämpft, zerspringt sein Schwert, weshalb beide Kämpfer überleben. Augenscheinlich sind Parzivals kämpferische Erfolge daran beteiligt, warum er, als Nachfolger zweier Dynastien, zum Gralskönig auserkoren wird.

## **2 Identitätsformen**

Da der Begriff „Identität“ soziologischen Ursprungs ist und gleichermaßen in der Psychologie Anwendung gefunden hat, bedarf es einer Definition dieses Begriffs aus soziologischer und psychologischer Perspektive, um schließlich die prägendsten Identitätsformen, nämlich die personale und Ich-Identität, sowie die soziale und kollektive Identität, herauszuarbeiten. Ebenso gibt es eine Identitätsform, die auf Helden im Roman anzuwenden ist, die fiktionale Identität, die auch hier Anwendung finden soll.

ABELS leitet den Begriff vom lateinischen Wort *idem* ab, welches mit den Reflexivpronomen „derselbe“ oder „dasselbe“ übersetzt werden kann.<sup>1</sup> Identitätsbildung und Identitätsänderung bilden die Genese von Identität. Ersteres meint den Aufbau von Identität in der Entwicklung des Menschen, letzteres meint „die Veränderung bereits vorhandener Identitätsstrukturen und -

---

<sup>1</sup> Vgl. Heinz ABELS, Identität: über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt, Wiesbaden 2010, S. 248.



inhalte durch Erfahrung und Auseinandersetzung.<sup>2</sup> ASSMANN definiert Identität als „eine Sache des Bewußtseins, d.h. des Reflexivwerdens eines unbewußten Selbstbildes. Das gilt im individuellen wie im kollektiven Leben [...]“<sup>3</sup>

HAUßER definiert Identität als Wahrnehmung der eigenen Kontinuität und Gleichheit durch das Individuum selbst, sowie durch andere. Außerdem inkludiert er in seine Definition von Identität jene „*selbsterfahrenen situativen Merkmale eines Menschen und die – von außen feststellbaren – Persönlichkeitsmerkmale*.“<sup>4</sup> ROSSMANN'S Definition von Identität gleicht HAUßER'S. Für ROSSMANN meint Identität die Definition einer Person als einmalig und unverwechselbar durch die Person selbst und ihre soziale Umgebung. Es bedarf einer Übereinstimmung des Selbstbilds mit dem Bild, das sich andere von der Person machen. Für die Konstruktion von Identität ist die Zugehörigkeit zu einer Gruppe wichtig, über dessen Werte und Ideale sich das Individuum definiert.<sup>5</sup>

Der Prozess der Identitätsfindung umfasst das gesamte Leben, ist aber in der Adoleszenzzeit besonders präsent, da der Jugendliche in dieser Phase körperliche Veränderungen wahrnimmt und seine Sexualität findet.<sup>6</sup> Diese findet in ERIKSON'S Epigenetischem Diagramm Anwendung, da sie eine große Bedeutung für die Identitätsausbildung hat.<sup>7</sup> Die Adoleszenz gilt als krisenreiche Phase und verläuft im Alter zwischen 13 und 18 Jahren. Sie ist die Zeit der Identitätssuche und Identitätsfindung und ist von massiven körperlichen Veränderungen geprägt. Die einsetzende Geschlechtsreife und die sexuellen Impulse können überfordern.<sup>8</sup> Das eigene Selbstbild wird kritisch hinterfragt und

---

<sup>2</sup> Anette SOSNA, *Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: Erec, Iwein, Parzival, Tristan*, Stuttgart 2003, S. 23.

<sup>3</sup> Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2013, S. 130.

<sup>4</sup> Karl HAUßER, *Identitätsentwicklung*, New York 1983, S. 28, S. 114.

<sup>5</sup> Vgl. Peter ROSSMANN, *Einführung in die Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters*, Bern 2012, S. 146f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 147.

<sup>7</sup> Das Diagramm beleuchtet die Aufeinanderfolge psychosozialer Krisen von der Kindheit bis zur Adoleszenz und zeigt das Ineinandergreifen der psychosexuellen und der psychosozialen Epigenese, welche die Beziehung zwischen Kind und seiner sozialen Umgebung bestimmen. Die Theorie der psychosozialen Entwicklung deckt sich mit Freuds Modell der psychosexuellen Entwicklung, vgl. Juliane NOACK, Erik H. Eriksons Identitätstheorie, Oberhausen 2005, S. 176. Da alle acht Phasen des Diagramms nicht zielführend für diese wissenschaftliche Arbeit sind, wird auf diese nicht eingegangen. Als einzige zielführende Phase gilt die Adoleszenz, da sich dort die Identität manifestiert.

<sup>8</sup> Vgl. ROSSMANN 2012, S. 147.

wird durch den Vergleich mit Gleichaltrigen ergänzt. Gelingt dies nicht, kann eine Identitätsdiffusion eintreten, was „eine (vorübergehende oder dauerhafte) Unfähigkeit des Ichs zur Bildung einer Identität [...]“<sup>9</sup> bezeichnet.

## 2.1 Personale Identität und Ich-Identität

Als Ich-Identität bezeichnet ABELS eine gelungene Form von Identität, die ein gesellschaftliches Konstrukt ist und den ständigen Anspruch hat, soziale Erwartungen sowie das eigene Selbstbild zu verbinden.<sup>10</sup> Sie ist das „aktuelle reflexive Bewusstsein des Individuums von sich selbst und von den gesellschaftlichen Strukturen, unter denen es denkt und handelt.“<sup>11</sup> Es geht um den „*Stil der eigenen Individualität*, und daß dieser Stil mit der Gleichheit und Kontinuität der *eigenen Bedeutung für [...] andere* in der [...] Gemeinschaft übereinstimmt.“<sup>12</sup>

Ich-Identität setzt sich zusammen aus der personalen und der individuellen Identität. Letztere bezieht sich auf die Leibhaftigkeit des Daseins und der Grundbedürfnisse. Es ist das im Bewusstsein des Individuums aufgebaute Bild der Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit der eigenen Person.<sup>13</sup> Personale Identität besteht aus den Identifikationsmerkmalen eines Menschen, was seine einzigartigen biographischen Kennzeichen meint.<sup>14</sup> Sie bezieht sich auf soziale Anerkennung des Individuums und ist „der Inbegriff aller dem Einzelnen durch Eingliederung in spezifische Konstellationen des Sozialgefüges zukommenden Rollen, Eigenschaften, und Kompetenzen.“<sup>15</sup> Sie beruht auf der Wahrnehmung der Kontinuität der eigenen Existenz und in der Wahrnehmung, dass diese Kontinuität von anderen ebenso wahrgenommen und anerkannt wird.<sup>16</sup> LUCKMANN sieht personale Identität als gesellschaftliche Gegebenheit, die sozial hergestellt wird, denn das Ich ist in seine gesellschaftlich-natürliche Umwelt

---

<sup>9</sup> NOACK 2005, S. 148. Die Identitätskrise gilt als wesentlicher Faktor der Identitätsbildung. Dazu können gesellschaftlich periodisierte Krisenlagen oder individuelle Sinnkrisen zählen. Beide Formen sind charakteristisch für die Adoleszenz, vgl. SOSNA 2003, S. 23.

<sup>10</sup> Vgl. ABELS 2010, S. 255.

<sup>11</sup> Ebd., S. 274.

<sup>12</sup> ERIKSON 2003, S. 47.

<sup>13</sup> Vgl. ASSMANN 2013, S. 131.

<sup>14</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 20.

<sup>15</sup> ASSMANN 2013, S. 132.

<sup>16</sup> Vgl. ERIKSON 2003, S. 47.

eingebettet.<sup>17</sup> Er differenziert zwischen personaler Identität als eine allgemeine gesellschaftliche Gegebenheit und zwischen jener als subjektives Problem. Sie steht im „Schnittpunkt von Leib, Bewusstsein und Gesellschaft“<sup>18</sup>, da Bewusstsein in Leiblichkeit verwurzelt ist und das Bewusstsein von der Gesellschaft geformt wird. Das Individuum wird in eine spezielle Gesellschaft geboren und wird von den dort vorherrschenden sozialen Beziehungen determiniert. In der Primärsozialisation des Kindes ist dies vorrangig die Eltern-Kind-Beziehung. Auch die Gruppenbeziehungen in der Sozial- und Arbeitswelt und die darin vorhandenen Sozialstrukturen und Weltauffassungen beeinflussen die personale Identität.<sup>19</sup>

Identität entsteht während und aufgrund von Sozialisation.<sup>20</sup> Sie bezeichnet „die sukzessive Integration des Individuums in gesellschaftliche Struktur- und Interaktionszusammenhänge. Dabei wird zwischen den Anlagen und Bedürfnissen des Individuums und den gesellschaftlichen Strukturen im Rahmen eines flexiblen Aneignungsprozesses vermittelt.“<sup>21</sup> Durch Sozialisation entwickelt sich die personale Identität als eine gesellschaftliche Gegebenheit, denn in sozialen Beziehungen erfährt sich das Individuum selbst über die Interaktion mit dessen sozialer Umwelt. Die früheren Sozialbeziehungen des Kindes sind dadurch gekennzeichnet, dass sie dem Kind aufgezwungen werden. Die Verhaltensnormen der Erwachsenen entscheiden, wie sich das Kind aufzufassen lernt und so formiert sich die personale Identität über Rollenzuweisungen.<sup>22</sup> Identität wandelt sich in sozialen Beziehungen, denn durch zwischenmenschliche Beziehungen identifiziert sich das Individuum mit gesellschaftlichen Modellen, oder grenzt sich von jenen ab. Die individuelle

---

<sup>17</sup> Vgl. Thomas LUCKMANN, Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz, in: Odo Marquard (Hrsg.), Identität, München 1979, S. 293-315, hier S. 293.

<sup>18</sup> Ebd., S. 297.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 297 f., S. 299.

<sup>20</sup> Sozialisation spielt eine maßgebliche Rolle für den Identitätsbildungsprozess, denn sie liegt im Schnittpunkt von Lebenslauf und Geschichte. Identität beruht auf Interaktion im sozialen Kontext. Dadurch entwickelt sich Identität als eine gesellschaftliche Gegebenheit, vgl. LUCKMANN 1979, S. 299, vgl. STEINKE 2015, S. 24.

<sup>21</sup> SOSNA 2003, S. 27.

<sup>22</sup> LUCKMANN 1979, S. 300. Neben der Spiegelung ist das Gedächtnis, bzw. die Erinnerung zweite Grundvoraussetzung für die Genese von Identität. Die Erfahrungen, die das Individuum durch Interaktion und Spiegelung macht, setzen sich im Gedächtnis fest, vgl. SOSNA 2003, S. 24.

Genese von Identität vollzieht sich auf Basis von Interaktion, wozu sowohl verbale, als auch nonverbale Kommunikationsformen zählen.<sup>23</sup>

## 2.2 Soziale Identität und kollektive Identität

Genau wie die personale Identität steht auch die soziale Identität für soziale Einordnungen und Erwartungen, welche an der Identitätsbildung des Individuums beteiligt sind und diese beeinflussen.<sup>24</sup> MEAD bezeichnet die personale Identität als 'I', wozu die individuelle Biographie des Individuums gehört, ebenso wie psychosoziale Merkmale, wie etwa der Körper, sowie Fähigkeiten, Interessen, und Persönlichkeitsmerkmale. Die soziale Identität nennt er 'me', die mit 'I' in einem Wechselverhältnis steht: "The 'I' is the response of the organism to the attitudes of the others; the 'me' is the organized set of attitudes of others which one himself assumes. The attitudes of the others constitute the organized 'me' and then one reacts toward that as an 'I'."<sup>25</sup>

Für RECK entsteht die soziale Identität durch normative Erwartungen, die dem Individuum durch Antizipationen der sozialen Umwelt zugeschrieben werden. Er definiert die soziale Identität als „das soziale Sein einer Person mit Eigenschaften, die ebenfalls von sozialen Einrichtungen abhängen [...], in denen Vorstellungen über diese Eigenschaften zusammengefaßt sind, [worüber] wir soziale Identitäten identifizieren [können].“<sup>26</sup> Dabei geht es um eine Rückwirkung der Reaktionen, die ein Individuum durch andere Personen erfährt, auf das Selbstbild des Individuums.<sup>27</sup>

Sowohl die soziale, als auch die kollektive Identität werden von der Interaktion mit anderen Personen beeinflusst. Die kollektive Identität, auch Wir-Identität genannt, gleicht einem sozialen Konstrukt. Es stellt jenes Bild dar, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren.<sup>28</sup> Es geht um Identifizierungen von Menschen untereinander, also „eine Vorstellung

---

<sup>23</sup> Vgl. ABELS 2010, S. 276, vgl. SOSNA 2003, S. 23.

<sup>24</sup> Vgl. HAUBER 1983, S. 113.

<sup>25</sup> George H. MEAD, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago/ London 1970, S. 174.

<sup>26</sup> Siegfried RECK, *Identität, Rationalität und Verantwortung: Grundbegriffe und Grundzüge einer soziologischen Identitätstheorie*, Frankfurt a.M. 1981, S. 12.

<sup>27</sup> Vgl. Robert STEINKE, *Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters. Scheitern und Gelingen fiktionaler Identitätskonstruktionen*, Wiesbaden 2015.

<sup>28</sup> Vgl. ASSMANN 2013, S. 132, vgl. auch SOSNA 2003, S. 20. Kollektive Identität entwickelt sich über den Prozess der Identifikation. Das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut, gilt als Identifikationsmittel.

von Gleichheit oder Gleichartigkeit *mit anderen*.<sup>29</sup> Sie existiert nicht außerhalb der Individuen, die das ‚Wir‘ konstituieren, sondern ist eine Sache individuellen Bewusstseins. Dabei hängt der Teil vom Ganzen ab und die Rolle, die der Einzelne im Ganzen spielt, determiniert dessen Identität. Kollektive Identität etabliert sich durch die Interaktions- und Kommunikationsmuster der Gruppe, der er zugehörig ist, wodurch eine Wir-Identität entsteht.<sup>30</sup>

### 2.3 Fiktionale Identität

SOSNA hat in ihrer Definition von Identität die Bezüge von Realität und Fiktion reflektiert. Sie hat untersucht, wie man den Zugang zur Identität über das Medium Literatur suchen kann, um Aufschluss über die zugrundeliegenden Identitätsvorstellungen eines fiktiven Charakters zu erhalten.<sup>31</sup> Sie differenziert zwischen der personalen Identität eines Individuums, sowie der eines fiktiven Charakters, was sie als „fiktionale Identität“ bezeichnet. Diese definiert sie wie folgt: „Die Identität einer erzählten Figur ist jedoch keineswegs eine bloße Entsprechung der personalen Identität eines Individuums. Literatur diskutiert und beschreibt (Identitäts-) Modelle, die im Wechselspiel von Erfahrung und Imagination bzw. Fiktion entstehen. Fiktionale Identität stellt demnach eine Form von Identität dar, die sich über den Prozeß der Fiktionalisierung in die der literarischen ‚Brechung‘ konfiguriert.“<sup>32</sup>

Narrativität gilt als konstituierendes Element der Identitätsbildung. Der Roman gilt als spezifischer Ort fiktionaler Identitätsproblematik, da dieser als Spiegel von Geisteshaltungen einer bestimmten Zeit fungiert. Aus Sicht von Narrativität ist Identität eine Selbst-Erzählung, „in der disparate Erinnerungen vergangener Geschehnisse, aktuelle Überzeugungen und Erfahrungen sowie zukünftige, imaginierte und antizipierte Handlungen miteinander verknüpft werden und in Form der ‚Lebensgeschichte‘ der Integration des menschlichen Lebenslaufs und Erlebens dienen.“<sup>33</sup>

Über den Prozess der narrativen Strukturierung werden Handlungen und Ereignisse in einen zeitlichen Zusammenhang gestellt. Die Übertragung eines

---

<sup>29</sup> STEINKE 2015, S. 17.

<sup>30</sup> Vgl. ASSMANN 2013, S. 130f.

<sup>31</sup> Vgl. Carolin OSTER, Die Farben höfischer Körper: Farbtribuierung und höfische Identität in mittelhochdeutschen Artus- und Tristanromanen, Berlin 2014, S. 28.

<sup>32</sup> SOSNA 2003, S. 30.

<sup>33</sup> Ebd., S. 29.

Erlebniszusammenhangs in einen Erzählzusammenhang stellt ein grundlegendes Konstruktionsprinzip personaler Identität dar. Die Gestaltung von Handlungsabläufen und Handlungsträgern spiegelt den Erfahrungs- und Imaginationshorizont der Figur wider. Dieses Imaginationspotential, das sich im Fiktionalisierungsprozess entfaltet, „ergibt [...] ein komplexes Spiegelverhältnis zwischen Autor, Werk und Rezipient: Literatur als Produkt des Individuums spiegelt dieses gleichzeitig wider, indem das Identitätsverständnis des erzählenden [...] Bewußtseins über den Fiktionalisierungsprozeß im Text Niederschlag findet.“<sup>34</sup> Der Rezipient tritt in Konfrontation mit der Figur, indem er sich entweder mit ihr identifiziert, oder sich von dieser abgrenzt. Dabei wird über die Identität des fiktiven Charakters reflektiert.<sup>35</sup>

### **3 Mittelalterliche Konzeption von Identität**

In der Vormoderne hat sich Identität vollständig über die Rolle im Sozialgefüge definiert. Feudalstrukturen, Ständeordnung und Grundherrschaft bewirkten eine Einbettung in feste soziale Strukturen. Identität wurde von außerpersonalen Faktoren bestimmt und der Einzelne definierte sich ausschließlich über seine Herkunft und seine soziale Position. Es ist fraglich, ob eine Reflexion der im System vorgefundenen Identität stattfand, da die Möglichkeit der individuellen Entfaltung stark begrenzt war.<sup>36</sup> Aufgrund festgelegter sozialer Strukturen blieb eine fehlende Reflexion der eigenen Identität aus, weshalb es sich „gewissermaßen um eine *Identität zweiter Klasse* [handelte].“<sup>37</sup> Der gesellschaftliche Wandel beeinflusste das Individuum im Hochmittelalter insoweit, als dass sich die Identität überwiegend mit den Vorgaben der Gesellschaft deckte. „Mit wachsendem intellektuellen Selbstvertrauen definiert sich der Einzelne in seinem Verhältnis zur Umwelt und zu Gott. Wenn auch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe [...] nach wie vor von großer Bedeutung ist, so wird doch die Gewichtung innerhalb dieses Verhältnisses zugunsten des Individuums verschoben bzw. steht das Individuum gleichberechtigt neben der Gemeinschaft.“<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Ebd., S. 30.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Vgl. STEINKE 2015, S. 22.

<sup>37</sup> Ebd., S. 25.

<sup>38</sup> SOSNA 2003, S. 15.

SOSNA bezeichnet das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als „Typus“, denn die Identität des Einzelnen deckte sich größtenteils mit den gesellschaftlichen Vorgaben, weshalb „der Einzelne und das Kollektiv zu einem ‚Typus‘ verschmelzen, der den Aspekt der Individualität weitgehend zurückdrängt.“<sup>39</sup> Dem steht entgegen, dass jedes Individuum Grundmerkmale besitzt, die den Einzelnen individuell machen, weshalb derjenige innerhalb eines Kollektivs unterscheidbar bleibt. Niemand ist mit dem Kollektiv vollständig identisch, auch dann nicht, wenn der Einzelne die gleiche Weltanschauung wie das Kollektiv besitzt. Der Einzelne ist nur mit sich selbst identisch, schon bevor er eine Weltanschauung, oder eine gesellschaftliche Realität in seiner Sozialisation erlernt hat.<sup>40</sup>

### **3.1 Der Name als Identitätsmerkmal**

Im Mittelalter definierte sich Identität zum größten Teil über den Eigennamen, denn er machte den Menschen identifizierbar. Er bezeichnete nicht nur ihn allein, sondern zeigte den Status an und machte ihn als Mitglied einer Familie und eines Geschlechts kenntlich, sowie einer Gruppe zugehörig. Als Repräsentant des Geschlechts war es meist der Vater, der den Namen vergeben hat. Mit dem Namen verband sich ein Ethos, denn der Name bezeichnete nicht nur eine Person, sondern immer auch, was sie galt. „Mit dem Eigennamen verknüpft sich nie nur eine individuelle Biographie. Im Namen treffen individuelle und ständisch-gesellschaftliche Komponenten zusammen. Am Spiel mit dem Namen kann daher verhandelt werden, welche Bedeutung die eine oder die andere für den Helden hat.“<sup>41</sup> Der Name verwies auf die Wesenheit des mittelalterlichen Individuums und ermöglichte die Unterscheidung von anderen Individuen, weshalb er als Inbegriff der Identität zu bezeichnen ist.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 17.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 18.

<sup>41</sup> Jan-Dirk MÜLLER, *Höfische Kompromisse: acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007, S. 172. Das Rittertum definierte sich beispielsweise über Ehre. Trat ein Ehrverlust ein, mündete dies im Verlust des Namens (siehe dazu: Kapitel 4. Dort wird Iweins Verlust seines Namens, geschürt durch Ehrverlust, analysiert). Ebenso konnten Namen erworben werden, wie etwa Königsnamen, vgl. ebd.

<sup>42</sup> Vgl. Carola GOTZMANN, *Gemeinschafts- und Individualstruktur in der Artusdichtung: Interpretation und Typologie*, Berlin 2009, S. 167. Dass im Namen immer auch die Wesenheit des Menschen ausgedrückt wird, wird von GOTZMANN mit einem Sinnbild aus der Bibel verdeutlicht: In Genesis 2,7 wurde Adam von Gott aus Ackerboden geformt. „Adam“ kommt vom hebräischen „adama“ und kann mit „Erboden“ übersetzt werden. Ebenso verweist sie

Im Mittelalter gab es verschiedene Namentypen. Neben den Eigennamen gab es generische Namen, die die Nennung nach einem Geschlecht ohne individualisierenden Zusatz meinen. Außerdem gab es Appellative, die zum Eigennamen hinzutreten konnten, oder heraldische Namen nach Wappenzeichen, die im Spätmittelalter oft zu den Namen regierender Fürsten hinzugefügt wurden.<sup>43</sup> Träger eines Wappenzeichens waren Angehörige eines bestimmten Geschlechts. Durch das Tragen von Wappenzeichen verbargen Ritter in Turnierkämpfen ihre Identität. Das Wappenzeichen trat an die Stelle des Namens, wo sein Träger auf seine ständische Rolle im Turnierkampf reduziert wurde. Die Reduktion auf heraldische Zeichen erlaubte dem Ritter, sich unerkant als Bester zu präsentieren. Der Eigenname wurde verborgen, um später die Fama auf diesen zu übertragen.<sup>44</sup>

### **3.2 Kleidung als Identitätssymbol**

Als Merkmal vormoderner Gesellschaften gilt ihre starke Bezugnahme auf den Körper. Dieser galt als Spiegelfläche des Inneren, an welchem sich die Zugehörigkeit zur höfischen Sphäre erkennen ließ. Dies wurde nicht nur an edler Schönheit festgemacht, sondern die Zugehörigkeit zur höfischen Sphäre wurde über eine Reihe äußerlicher Zeichen bestätigt. Dazu zählten neben Bildzeichen wie Wappen oder Herrschaftsinsignien ebenso Rüstung und Kleidung, die als Zeichenträger nonverbaler Kommunikation zu bezeichnen sind.<sup>45</sup> Kleidung fungierte als Repräsentationsfläche der höfischen Kultur und galt als Symbol sozialer Identität, „weil der Mensch sie am Leibe trägt, weil sich [...] die Relation von Signifikant, Signifikat und Zeichen im Verhältnis von Kleidung, Körper und Person wiederholt.“<sup>46</sup> Erkennung und Wiedererkennung verliefen über visuelle Stimulanzien, wozu hauptsächlich Kleidung, aber auch

---

auf Genesis 3,20. Der Name der Mutter aller Lebenden, Eva, stammt vom hebräischen „hawwa“, was von „haj“ stammt und mit „Leben“ übersetzt werden kann, vgl. ebd.

<sup>43</sup> Vgl. MÜLLER 2007, S. 170. Ein Beispiel für Appellative sind Bezeichnungen wie „der Eiserne“ als Namenszusatz. Beispielhaft für einen heraldischen Namen ist der Name „der Ritter mit dem Löwen“, vgl. ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 171, S. 176.

<sup>45</sup> Vgl. OSTER 2014, S. 30. An die körperliche Erscheinung wurden Bedeutungen geknüpft. Das Merkmal Schönheit wurde den Bedeutungen ‚tugendhaft und adelig‘ zugeschrieben, wohingegen körperliche Hässlichkeit mit ‚böse‘ und ‚unhöfisch‘ verbunden wurde, vgl. ebd., S. 31.

<sup>46</sup> Andreas KRAB, *Geschriebene Kleider: höfische Identität als literarisches Spiel*, Tübingen 2006, S. 2.



Wappenzeichen und Waffen zählten. Der Einzelne wurde erkannt, wenn sein Körper erkannt wurde und dieser definierte sich über jene visuellen Stimulanzen. Ebenso gilt im umgekehrten Fall, dass „der Einzelne nur so lange seine Identität [besitzt], solange sein ‚Sozial-Leib‘ identifizierbar ist.“<sup>47</sup>

Kleidung sollte die natürliche Schönheit des Trägers akzentuieren, hatte aber ebenso eine repräsentative Funktion, da sie aufgrund ihrer Prestigefunktion im höfischen Zeremoniell Verordnungen unterlag. Um ihren Zweck zu vermitteln, nämlich soziales Ansehen zu repräsentieren, musste Kleidung auf Festen gezeigt werden. Nur wenn sie gesehen wurde, konnte sie ihren Zweck erfüllen und Aufschluss über den Stand und die Gruppenzugehörigkeit geben.<sup>48</sup>

Besonders wichtig für den Wert von Kleidung war die Farbe, welche „ein nicht zu unterschätzendes personales wie auch kollektives Identifikations- und Differenzierungspotential [darstellte].“<sup>49</sup> Im Hochmittelalter waren Kleidungsstoffe beliebt, die eine geheimnisvolle Entstehungsgeschichte besaßen und sich durch auffällige Färbungen und Stoffe auszeichneten. Beliebt waren Leinen-Wollstoffe, oder auch zweifarbige, mit Gold besetzte Brokat- oder Seidenstoffe. Purpur war die kostbarste Seidenart, die es neben intensivem Rot auch in Schwarz, Grün, oder Blau gab. Das höchst geschätzte Wollgewebe war roter Scharlach. Grelle Farben wie ein intensives Rot galten als Ausweis höchster weltlicher Würde.<sup>50</sup> Die Stoffe wurden meist mit Goldfäden durchwoben, um ihnen eine schimmernde und buntfarbige Lichtwirkung zu verleihen. Alles was schimmerte und Licht reflektierte, galt als besonders ästhetisch. Ebenso wurden sie mit Goldplättchen, Edelsteinen, Borten, oder Perlen verziert, um noch prunkvoller zu wirken. Gerade Edelsteine waren besonders beliebt, da ihnen eine magische Wirkung zugesagt wurde. Sie galten als Symbol von Macht, Reichtum, und Wunderhaftigkeit.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Annette GEROK-REITER, *Individualität: Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik*, Tübingen 2006, S. 35. Visuelle Stimulanzen definierten sich ebenso durch Rangordnungsrituale oder ein Höflichkeitszeremoniell, vgl. ebd.

<sup>48</sup> Vgl. OSTER 2014, S. 68.

<sup>49</sup> Ebd., S. 28. Die dem Körper zugeschriebene Zeichenfunktion manifestierte sich in den Farben, die den Körper nicht nur zieren sollten, sondern damit auch definierten, vgl. ebd., S. 31.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S. 61, S. 64. Stoffe wurden gerne gefärbt, um eine Wertsteigerung herbeizuführen.

<sup>51</sup> Vgl. OSTER 2014, S. 62, S. 64f. Ebenso relevant war eine adäquate Präsentation des Kleidungsstückes. Eine angemessene Gestik und ein ruhiger, aufrechter Gang mit harmonischen Bewegungen waren dafür wichtig, vgl. ebd.

## 4 Identitätskonstruktion in Hartmanns von Aue „Iwein“

Hartmanns von Aue „Iwein“ bietet allerhand Möglichkeiten für potentielle Identitätskonstruktionen des Protagonisten. Iwein ist als höfischer Ritter am Artushof situiert und gewinnt durch die Ehe mit Laudine *êre* und Landesherrschaft. Durch die versäumte Frist verliert er allerdings nicht nur seine Frau und die Landesherrschaft, sondern gibt auch seine Identität als höfischer Artusritter auf, was ihn dazu treibt, als nackter Mann in der Wildnis zu leben, dessen Haut sich bis zur völligen Unkenntlichkeit schwarz färbt. Der Grund für seinen Wahnsinn soll dabei analysiert werden. Ebenso wichtig ist sein Resozialisierungsprozess in die höfische Gesellschaft, der durch die Gräfin von Narison gelingt, denn mit einer Salbe und höfischer Kleidung kann seine höfische Identität restituiert werden, allerdings ist er immer noch namenlos. Der Grund für die Annahme einer neuen Identität, der des Löwenritters, mit der er viele Kämpfe meistert, soll im Folgenden analysiert werden. Ebenso wichtig ist seine Offenbarung vor seiner Frau, die er durch einen Trick zurückgewinnt.

### 4.1 Identitätsgenese I: Der Artus- und Minneritter

Iwein gewinnt durch die Ehe mit Laudine die Herrschaft über ihr Land, wodurch er seine *êre* als Artusritter maximieren kann. Dies gelingt ihm durch die bestandene Brunnen-*âventiure*, denn er besiegt den Brunnenwächter Ascalon und nimmt als Ehemann Laudines dessen Platz ein. Ebenso ist Iwein Minneritter, denn er verliebt sich in Laudine und steht somit unter Liebeszwang. Er befindet sich also in einem Zwiespalt, denn als Artusritter muss er die bestandene *âventiure* beweisen, wird aber andererseits als neuer Landesherr vor neue Aufgaben gestellt.

#### 4.1.1 Iwein rächt Kalogrenants misslungene *âventiure*

Am Artushof berichtet Kalogrenant, Iweins Vetter, von seiner misslungenen *âventiure*, die sich vor zehn Jahren im Wald von Breziljan zugetragen hat. An einer Waldrodung, wo viele wilde Tiere miteinander kämpften, sah er einen Mann, der äußerst wild erschien und schwarzgefärbte Haut hatte. Kalogrenant fürchtete sich vor dem *gebûre*<sup>52</sup> und konnte nicht erkennen, ob dieser friedliche

---

<sup>52</sup> Hier und im Folgenden zitiert nach: Hartmann von Aue, Iwein. Mittelhochdeutsch / neuhochdeutsch. Hrsg. und übers. von Rüdiger Krohn, komm. von Mireille Schnyder, Stuttgart

oder feindselige Absichten hatte. Kalogrenant sagte dem Mann, dass er *âventiure* suche, woraufhin er ihm von dem Brunnen und dem Stein erzählte. Auf diesen schüttete Kalogrenant schließlich Wasser, was ein Unwetter auslöste. Daraufhin kam der Brunnenhüter Ascalon, der Kalogrenant dafür büßen lassen wollte, dass er das Wild des Waldes verscheuchte. Er warf ihn zu Boden und ließ ihn beschämt zurück (vgl. VV. 716-766).

Iwein, der mit Kalogrenant verwandt ist, möchte für ihn Rache üben und den Brunnen aufsuchen (vgl. VV. 806-807). BÄTZ argumentiert, dass Iwein durch die Verwandtschaft zu Kalogrenant zum Handeln genötigt wird und so zwangsläufig in einen unlösbaren Konflikt gerät. Allerdings ist zur Rache der berechtigt ist, der dem Geschädigten am nächsten steht, was keine Verpflichtung ist.<sup>53</sup> Deshalb kann in diesem Kontext keinesfalls von Nötigung gesprochen werden. In Iweins Gedankenmonolog rekapituliert er die Stationen der Erzählung seines Veters, an die er sich erinnert und die ihm als Orientierung dienen. Iwein geht einerseits als Betroffener auf Kalogrenants Schilderung ein und tritt andererseits als Rezipient einer Erzählung auf, was sein Handlungsbedürfnis weckt.<sup>54</sup>

Da auch Artus den Brunnen aufzusuchen plant, möchte Iwein ihm zuvorkommen und binnen drei Tagen den Stein begießen (vgl. VV. 947-950). Als er bestens ausgerüstet den Stein begießt, taucht der Brunnenhüter auf. Beide kämpfen mit Lanze und Schwert, doch der Kampf endet bald, da Iwein dem Brunnenhüter eine tödliche Wunde zufügt, woraufhin dieser die Flucht ergreift. Um der Schmach des Ehrverlusts zu entgehen, reitet Iwein diesem nach, wohlwissend, dass er seinen gewonnenen Kampf durch keine Zeugen beweisen kann. Beide reiten durch einen Engpass in die Burg. Dabei verletzt Iwein den Burgherrn abermals. Als das Fallgatter runtergelassen wird, wird Iweins Pferd getötet. Der Burgherr kann entkommen, doch Iwein bleibt darin eingeschlossen (vgl. VV. 1058-1130).

---

2011, V. 432. Auf den Wilden Mann wird in Kapitel 4.2.2. zurückgegriffen, da Iwein dort selbst wild wird und Parallelen zu ihm aufweist.

<sup>53</sup> Vgl. Oliver BÄTZ, *Konfliktführung im Iwein des Hartmann von Aue*, Aachen 2003, S. 115.

<sup>54</sup> SOSNA 2003, S. 108.

#### 4.1.2 Machterweiterung durch die Eheschließung mit Laudine

Ein Mädchen, Lunete, findet ihn und teilt Iwein mit, dass der Burgherr Ascalon durch ihn getötet wurde. Allerdings will sie Iwein nicht dem wütenden Gefolge Ascalons ausliefern, da sie Iweins Vater kennt und ihm deshalb Sicherheit garantiert (vgl. V. 1201). Sie schenkt ihm einen Ring, der ihn unsichtbar macht und vor dem wütenden Gesinde schützen soll. Als der leblose Körper Ascalons auf einer Bahre getragen wird, weint dessen Frau Laudine bitterlich um ihn. Iwein beobachtet sie insgeheim und verliebt sich in sie (vgl. VV. 1520-22). Als die Bahrprobe durchgeführt wird, fangen Ascalons Wunden an zu bluten, was bedeutet, dass sein Mörder im Palas anwesend ist. Laudine, die dies für Zauberei hält, gerät immer mehr in Verzweiflung. Nach Ascalons Begräbnis realisiert Iwein Laudines Herzensgüte. Er zeigt Empathie und möchte ihren Schmerz spüren: *disiu zuht und der gerich / giengen billîcher uber mich* (VV. 1676-1677). Iwein hadert mit seiner Entscheidung, Ascalon getötet zu haben. Hätte er dies allerdings nicht getan, wäre er dem Spott des Artushofs, insbesondere Keies, ausgesetzt (vgl. VV. 1420-22). Er ist zerrissen zwischen verschiedenen Interaktionsrahmen. Einerseits muss er als Artusritter Beweise für seine bestandene *âventiure* liefern, andererseits steht er als Minneritter unter Liebeszwang und fühlt sich gegenüber Laudine schuldig, aber begehrt sie gleichermaßen.<sup>55</sup>

Seinen eigenen Tod fürchtet Iwein keineswegs, denn durch die Minne ist er positiv gestimmt. Dieses Gefühl wird durch Lunetes Vorschlag, ihn zum Burgherr zu machen, intensiviert. Lunete führt Laudine vor Augen, dass der Brunnen einen Nachfolger braucht, wenn sie nicht Land, Ehre und den Brunnen verlieren möchte. Durch einen Trick überzeugt sie ihre Herrin, denn sie berichtet von einem fiktiven Boten, der kundgetan hätte, dass Artus in zwölf Tagen zum Brunnen käme. Dies könne nur durch einen Nachfolger, der den Brunnen verteidigen kann, verhindert werden (vgl. VV. 1830-1965). Sie schlägt den Bezwinger Ascalons vor, da er stärker als Ascalon sei (vgl. VV. 1969-1970). Nach anfänglichen Zweifeln realisiert Laudine schließlich, dass Ascalons Mörder in Notwehr gehandelt hat. Dennoch ist sie diesem feindlich gesonnen, fokussiert sich aber auf die Verteidigung des Brunnens. Sollte sein Bezwinger

---

<sup>55</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 111.

als Ehemann und Herrscher taugen, möchte sie ihn heiraten, woraufhin Lunete ihr von Iweins edler Abstammung berichtet. Als sie erfährt, dass er der Sohn des Urien ist, möchte sie ihn sofort treffen (vgl. VV. 2042-2048). Daran wird deutlich, dass Iweins bisherige ritterliche Taten, seine Fama, sowie sein Geschlecht und sein Name eins sind. Lunete hat dies längst erkannt und schlägt Iwein deshalb als potentiellen Ehemann vor.<sup>56</sup>

Als Iwein schneller als erwartet kommt, wirft sich Iwein vor ihre Füße und bittet um Vergebung, da er sich als *schuldiger man* (V. 2285) sieht. Iweins Schuldgefühl läuft über die Dimension der Vergangenheit ab, „denn Schuldgefühl und Schuldzuweisung können nur in und aus der Erinnerung an schuldhaftes Handeln entstehen [...]“<sup>57</sup> Dabei blenden er und Laudine die Vergangenheit aus, denn Ascalon ist, so sagt der Erzähler, vergessen und Iwein nimmt sein Land ein (vgl. VV. 2436-2437). Iweins Schuld wird gezielt ausgeblendet, wodurch Erinnerung selektiert wird und für die eigenen Interessen funktionalisiert werden kann. „Damit verlieren Gedächtnis und Erinnerung ihre Funktion als Voraussetzung für Kontinuität und Kohärenz einer Person, die auch ein als schuldhaft gesehenes Handeln reflektiert und in die eigene Geschichte integriert [...]“<sup>58</sup>

Laudine allerdings verkündet ihm, dass sie ihm nicht so schnell vergeben könnte, ihn aber dennoch heiraten möchte (vgl. VV. 2342-2343). Dies erfreut Iwein und das Gefolge so sehr, dass sie sofort vermählt werden. Das Gefolge schätzt Iweins edle Abstammung und seine Schönheit, weshalb er der optimale Nachfolger für Ascalon ist. Sie freuen sich über den neuen Landesherrn und loben *des rîters geburt und sîn fruomcheit* (VV. 2412). Durch die geschlossene Ehe erfährt Iwein nicht nur eine Statuserhöhung, indem er Landesherr wird, sondern er kann auch die *êre* seines Veters wiederherstellen und seine eigene steigern, da er die *âventiure* bestanden hat.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Jan-Dirk MÜLLER, *Höfische Kompromisse: acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007, S. 195.

<sup>57</sup> SOSNA 2003, S. 115.

<sup>58</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 115. SOSNA nennt diese Selektierbarkeit und Funktionalisierbarkeit von Wahrnehmung und Erinnerung 'selective forgetting', vgl. ebd., S. 117.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 114.

## 4.2 Iweins Austritt aus der höfischen Gesellschaft

Iwein, der sich großer Beliebtheit als Artusritter erfreut, exkludiert sich selbst aus der Tafelrunde, da er die Frist Laudines, die sie ihm vor seiner Abreise gab, vergisst. Dies führt dazu, dass er wahnsinnig wird und nackt im Wald lebt. Dass er völlig verwildert und sich seine Nahrung selbst erjagt, wird an der Schwarzfärbung seiner Haut deutlich. Es gilt zu erörtern, was die Gründe für seinen Wahnsinn sind und inwieweit der Minneschmerz zu Laudine dafür hauptverantwortlich ist.

### 4.2.1 Iwein verpasst Laudines Frist

Als Artus kommt, den Stein begießt und damit das Unwetter auslöst, verteidigt Iwein den Brunnen, indem er Keie im Lanzenkampf bezwingt. Artus und dessen Gefolge verweilen noch sieben weitere Nächte bei Iwein. Als diese wieder abreiten, macht ihn Gawan darauf aufmerksam, dass er sich nicht *verligen* soll.<sup>60</sup> Er soll sich nicht auf das bequeme Leben als Ehemann konzentrieren, sondern stattdessen *êre bewarn* (V. 2801) und auf Turnieren kämpfen, damit der Ritterruhm erhalten bleibt und sich noch vermehrt. Iwein soll mit seiner Frau einen Termin ausmachen, bis zu welchem er spätestens zurückgekehrt sein muss. Sie machen aus, dass er ein Jahr auf Turnierfahrt ziehen wird. Iwein will versuchen, früher zurückzukehren, außer er wird durch höhere Gewalt daran gehindert. Laudine warnt vor einem potentiellen Ehrverlust des Landes, wenn der Brunnen unbewacht sein würde (vgl. V. 2936). Um die Abmachung geltend zu machen, schenkt ihm Laudine einen Ring.

Gawan macht sein großes Interesse, Iweins Ritterruhm zu maximieren, geltend, indem er zahlreiche Turniere mit ihm bezwingt. Als jedoch das zweite Jahr anbricht, kommen beide von einem Turnier und verweilen vor Artus' Burg in Kardiol. Dort wird Iwein für seine zahlreichen Siege gelobt. Allerdings überfällt

---

<sup>60</sup> In seiner Rede über Haus und Hof betont Gawan Iweins durch die Heirat übernommenen Aufgaben als Herrscher und Ehemann. Diese beinhalten die *cura*, das Bewahren von Frau und Land. Durch die Gefahr des *verligens* fürchtet er die Isolation von der höfischen Gesellschaft, die Konsequenz des Rückzugs zur Häuslichkeit. Gawan fordert von seinem Freund, sich um sein *hûs* zu kümmern, aber ebenso soll er beweisen, dass er noch *rîters muot* besitzt. Er soll eine doppelte Existenz führen: die des Grundherrn (*wirt*) und die des höfischen Ritters. Damit wäre er an zwei soziale Orte gebunden, das *hûs* und die *werlt*, wobei Gawan die *werlt*, das Rittertum, als seinen wahren sozialen Ort, seine wahre Bestimmung, bezeichnet. Darin kann er sich zu einem gesellschaftlichen Wesen formieren und sich bewähren, indem er sich mit Seinesgleichen misst, vgl. Hubertus FISCHER, *Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns "Iwein"*: Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos, München 1983, S. 75.

ihn schließlich ein großer Sehnsuchtsschmerz, geschürt durch das lange Fernbleiben von Laudine, was dazu führt, dass er weder hört, noch sieht, was um ihn herum geschieht: *in ergreif ein selch riuwe, / daz er sîn selbes vergaz / und allez swîgende saz* (VV. 3090-92). Dass Iwein sich erinnert, verursacht einen Bruch zwischen Innen und Außen und lässt seine verbale und nonverbale Kommunikation versagen. „Iweins ‚Waffe‘ im Umgang mit Schuld, Erinnerung an Schuld und daraus erwachsender Verpflichtung, sein Selektieren und Funktionalisieren von Wahrnehmung und Erinnerung werden ihm zum Verhängnis: Das instabile Koordinatensystem seiner Identität, die sich über dieses Verfahren konstituiert hatte, bricht auseinander.“<sup>61</sup> Hartmann hingegen führt seinen großen Sehnsuchtsschmerz auf die große Macht der Minne zurück. Durch den Herzenstausch mit Laudine hat sich sein Wesen verkehrt, weshalb sie ihm nun jegliche Wahrnehmung geraubt hat: *daz mîn her Îwein sî verlorn / sit er sîn herce hât verchorn: / wan daz gap im ellen unde kraft* (VV. 2997-2999). Als Lunete angeritten kommt, beklagt sie Iweins Fristversäumnis und spricht ihm vor Artus und seiner Gefolgschaft Ehre und Treue ab. Sie sagt, Iwein sei durch den Treuebruch ein *verrâtaere* (V. 3118), denn er hat sich ihr gegenüber nicht dankbar erwiesen, obwohl sie ihn vor dem Tod gerettet hat. Sie blamiert Iwein vor Artus, indem sie ihm Anstand und Zuverlässigkeit abspricht. Ebenso befiehlt sie, dass er sich von Laudine fernhalten soll und ihr den Ring zurückgeben soll, da er an seiner *ungetriuwen hant* (V. 3194) nichts zu suchen habe. Dass Lunete den Ring von seiner Hand entfernt, wird von Iwein nicht bemerkt, da er durch ihre Anklage vor lauter Beschämung völlig paralysiert ist und am liebsten unbemerkt verschwinden würde.

Der *slac sîner êren* (V. 3204), sowie *diu verlust des guotes* (V. 3210) und der *iâmer nâch dem wîbe* (V. 3211) lähmen ihn so sehr, dass er *freude und den sin* (V. 3213) verliert. Anstelle des Ritter-Ichs tritt nach Lunetes Anklage die vergessene Bindung an seine Frau, die so mächtig wird, dass Iwein keinen klaren Gedanken mehr fassen kann und die Selbstachtung verliert: „So tritt auch im Bewußtsein auseinander, was schon real getrennt ist: Hof und Ritterschaft auf der einen, Frau und Grundherrschaft auf der anderen Seite.“<sup>62</sup> Die Konstruktion von Identität läuft über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ab, in Iweins Fall über

---

<sup>61</sup> SOSNA 2003, S. 126, vgl. ebd., S. 123.

<sup>62</sup> FISCHER 1983, S. 97.

die Artusrunde, mit dessen Idealen er sich identifiziert. Durch Lunetes Anklage wird Iwein alles abgesprochen, worüber sich ein Artusritter definiert, nämlich *triuwe* und *êre*. Aufgrund der Bezeichnung des Verrats exkludiert sich Iwein aus der Artusrunde, da er seine *êre* verwirkt sieht. Durch die öffentliche Entehrung werden seine in der ritterlichen Standesgenossenschaft verankerten Zugehörigkeitsmerkmale *fides* und *honor* verletzt. Obwohl seine Zugehörigkeit zur Ritterschaft nicht aberkannt wird, so entzieht er sich diese selbst.<sup>63</sup> Die Ich-Identität hat den ständigen Anspruch, das eigene Selbstbild mit den gruppeninternen, sozialen Erwartungen zu verbinden, was Iwein nach Lunetes Anklage nicht mehr gelingt.

Dass Iwein sich selbst vergisst, ist ein Zeichen des Verlusts seiner höfischen Identität, denn der Hof fungiert als Instanz für seine Identität als höfischer Ritter, die ihm durch die Anklage Lunetes abgesprochen wurde. „Die sein ritterliches Selbstbewußtsein tragende höfische Gesellschaft entrückt daher in gleichem Maße seinen Sinnen, wie er sein Selbst vergißt.“<sup>64</sup> Ebenso entehrt er sich, sowie seine Frau Laudine, durch den Eidbruch. Iwein scheitert an seiner Doppelbestimmung, nämlich der des höfischen Individuums und der des per Eid gebundenen *wirtes*, die er nicht miteinander in Einklang bringen kann. Durch die Heirat stand er ebenfalls im Verhältnis des *oeconomus*, des Hauswirtes, der sorgenden, und schutzgebenden Instanz des Hauses, die Laudine durch den Eidbruch verloren hat.<sup>65</sup>

Fraglich ist, wer nun schuldig am Fristversäumnis und der dadurch verursachten Anklage Lunetes ist. Der Erzähler schreibt Gawan einen Großteil der Schuld zu, denn durch seinen Ehrgeiz, Iweins Ritterruhm zu maximieren, was ihm ja auch gelingt, vergisst Iwein die Frist (vgl. VV. 3054-56). Das Termingebot Laudines ist an einen Eid gebunden, welches sich über eine persönliche Treuebeziehung definiert. Die Treue zu Laudine hat Iwein unwissentlich aufgekündigt, als er den Eid bricht.<sup>66</sup> FISCHER spricht deshalb von „höfische[m] Verrat“<sup>67</sup>, wenn Iwein die Frist versäumt, da er sich durch seinen Eid freiwillig hat binden lassen, sowohl an seine Herrin, sowie ein ganzes Königreich, für das er verantwortlich

---

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 71. Artus ist eigentlich der, der *rîterschaft* verleiht. Er könnte Iwein diese auch wieder entziehen, doch dies tut er nicht. Stattdessen tröstet er Iwein, vgl. ebd.

<sup>64</sup> FISCHER 1983, S. 96.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 79.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S. 69.

<sup>67</sup> Ebd., S. 97.



ist. GOTTMANN wirft Iwein Egoismus vor, da er „seine egoistischen ritterlichen Taten für vordringlicher hält, als seinen Pflichten gegenüber seiner Ehefrau und vor allem der Landesherrschaft nachzukommen [...]“.<sup>68</sup> Dem steht entgegen, dass Iwein Artusritter ist, der den Drang besitzt, auf *âventiure* zu ziehen, um seine *êre* zu maximieren. Iwein ist dem gefolgt, was ihm seine Fama und sein *rîters name* aufzuerlegen scheinen. Diesen öffentlichen Namen, den eines geehrten Artusritters, verliert er durch Lunetes Anklage.<sup>69</sup> ZINSMEISTER spricht von „soziale[m] Selbstmord“<sup>70</sup>, den Iwein konsequent umsetzt, indem er seine inneren und äußeren Merkmale seiner höfischen Existenz eigenmächtig zerstört.<sup>71</sup> Allerdings ist Iweins Fristversäumnis in einem Moment der Labilität geschehen und kann daher nicht als bloße Nachlässigkeit bezeichnet werden. Er hat die Identitätsfaktoren Liebesbeziehung und Landesherrschaft ausgeblendet, weil seine Identität aufgrund seiner beidseitigen Verpflichtungen als Landesherr, sowie als Artusritter, destabilisiert ist.<sup>72</sup>

#### 4.2.2 Iweins Wahnsinn: Der *tôre* im Wald

Schweigend flieht er auf das freie Feld, befallen von großem *zorn und tobesuht* (V. 3233). Er entkleidet sich völlig und läuft schließlich nackt in den Wald, dabei *brach* [Iwein] *sîne site und sîne zuht* (VV. 3234). Iwein regrediert auf die Stufe eines identitätslosen, „vernunftlosen, animalischen Wesens“<sup>73</sup>, welches gar unfähig erscheint, eine eigene Identität konstituieren zu können, was einer Identitätsdiffusion gleicht. Hartmann akzentuiert, dass Iweins Wahnsinn weder von seiner Tapferkeit, noch von seinem unbeirraren Leib verhindert werden konnte. *Frou minne* hat ihn wahnsinnig gemacht, denn sie *verchêrte* [Iweins] *sinne und lîp* (V. 3256). Als *tôre gein dem walde* (V. 3260)<sup>74</sup> besorgt sich Iwein von einem Knappen Pfeil und Bogen und erlegt damit viel Wild.

---

<sup>68</sup> GOTTMANN 2009, S. 173.

<sup>69</sup> Vgl. MÜLLER 2007, S. 195.

<sup>70</sup> Elke ZINSMEISTER, Literarische Welten: Personenbeziehungen in den Artusromanen Hartmanns von Aue, Frankfurt a.M. 2008, S. 122.

<sup>71</sup> Mit inneren Merkmalen sind *site* und *zuht*, mit äußeren seine höfische Kleidung gemeint, vgl. ebd.

<sup>72</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 123.

<sup>73</sup> FISCHER 1983, S. 104.

<sup>74</sup> *Tôren* lässt sich mit „Verrückter“, aber auch mit „Narr“ übersetzen, vgl. V. 3319, VV. 3320-3322.

Als Iwein einen Mann auf der Rodung sieht, flieht dieser in seine Hütte und verriegelt diese aus Angst vor dem Unbekannten von innen. Durch ein Fenster steckt er seine Hand durch und händigt ihm Brot aus. Der Mann bemerkt sofort, dass Iwein *niht rehtes sinnes was* (V. 3289). Zwischen den beiden entsteht eine Art Zweckgemeinschaft, die sich darin manifestiert, dass sie Nahrung austauschen. Iwein erlegt Wild, im Gegenzug gibt ihm der Eremit Wasser und Brot. Der Einsiedler verkauft die Häute des Wildbrets, wovon er Salz und Brot finanziert (vgl. VV. 3310-3320).<sup>75</sup> Diese Zusammenarbeit zur Nahrungsbeschaffung bildet die Grundlage für seine sukzessive Reintegration in die höfische Gesellschaft, da Iwein nonverbale Interaktion durch Geben und Nehmen ausübt. Die Interaktion mit dem Einsiedler gleicht einem Lernprozess, in dem ein *tôre*, der ähnlich unerfahren wie ein *kint* wirkt, von einem alten Mann lernt, was ihn gleichzeitig sozialisiert. Dennoch lebt er außerhalb des gesellschaftlichen Raumes in einem Wald ohne Behausung, was ihn nicht zurück an den Hof bringt.<sup>76</sup> Allerdings fungiert der Eremit als erster Sozialkontakt nach Iweins Austritt aus der Artusrunde. Er integriert ihn in nonverbale Interaktionszusammenhänge, die zwar noch nicht gesellschaftlich sind, aber eine sukzessive Sozialisation Iweins in Gang setzen.

Iweins Ernährung im Wald ist einseitig und besteht nur aus Wildbret, Wasser und Brot. Dies führt Iwein solange fort, bis sich seine Haut schwarz färbt, wie einem *môre gelîch* (VV. 3348). Im Mittelalter stand schwarzgefärbte Haut in Verbindung zu Dämonen und symbolisierte Wildheit, sowie die völlige Destruktion höfischer Identität. Iweins schwarze Hautfarbe komplettiert seine „Genese zum selbstverlorenen Waldtoren.“<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Wie Kalogrenant einst den wilden Mann in Breziljân fürchtete, so fürchtet sich der Einsiedler nun vor Iwein. Dabei fungiert seine Hütte als Zwischenwelt von Zivilisation und Natur. Wie auch beim wilden Mann in Kalogrenants Erzählung fungiert die Rodung als Übergang beider Orte. Der wilde Mann ist als Präfiguration des wahnsinnigen Iweins zu verstehen. Ebenso symbolisiert er die Möglichkeit einer triebbestimmten Existenz, vgl. OSTER 2014, S. 185, S. 147. Die Ursprünge des wilden Mannes gehen auf vorchristliche Zeit zurück. Er galt als heidnischer Dämon mit magischen Kräften, der in totaler Isolation lebte, vgl. ebd., S. 146.

<sup>76</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 126f.

<sup>77</sup> OSTER 2014, S. 147. Schwarz gefärbte Haut galt als Farbe des Todes in der keltischen Mythologie und erinnert an antike Figuren wie Polyphem. Im Mittelalter war die schwarze Hautfarbe Kennzeichen von Randgruppen der mittelalterlichen Gesellschaft, wie zum Beispiel Henkern, Kriminellen, Hexen, oder Leprakranken und war Symbol des Bösen, Teuflichen, und Heidnischen vgl. ebd., S. 185.

Im Mittelalter galt ein Säfteungleichgewicht als Ursache von psychischen Erkrankungen, wie der Minnekrankheit, was zu einer Schwarzfärbung der Haut geführt haben soll. Durch eine übermäßige Menge an schwarzer Galle sollen verschiedene Geisteskrankheiten wie *mania*, *epilepsia*, oder *melancholia* ausgelöst worden sein.<sup>78</sup> Signa der *melancholia*, ausgelöst durch schwarze Galle, sind identisch mit den Symptomen der Liebeskrankheit, *morbus amatorius*. Iweins erste Symptome, als er in den Wald lief, waren Zorn und Tobsucht, was als typische Symptome der *melancholia* galten.<sup>79</sup> Da auch der Erzähler die Minne für seinen Wahnsinn verantwortlich macht, kann die Minnekrankheit auch alleiniger Auslöser seines Zustands sein.

GOTZMANN spricht von einer göttlichen Bestrafung als Grund für Iweins schwarzgefärbte Haut.<sup>80</sup> Doch fraglich an dieser These ist, warum Gott Iwein für sein Versäumnis büßen lassen sollte und welchen Zweck dies hätte. Wenn man den späteren Romanverlauf in Betracht zieht, so erscheint die These einer göttlichen Bestrafung am gottestreuen Iwein haltlos.

### 4.3 Iweins Resozialisierungsprozess

Obwohl Iwein bereits durch den Eremiten nonverbale Kommunikation erfährt und mit diesem interagiert, ist er dem höfischen Leben noch immer gänzlich fern. Durch sein verwildertes Äußeres ist er keineswegs mit den höfischen Werten kompatibel. Erst die Gräfin von Narison schafft Abhilfe, da sie ihn nicht nur mit einer Salbe vom Wahnsinn heilt, sondern ebenso seine Resozialisierung in die höfische Gesellschaft herbeiführt. Dies gelingt ihr durch gute Pflege und ritterliche Ausstattung, was seine schwarzgefärbte Haut verschwinden lässt und wird durch seinen ritterlichen Kampf mit Graf Aliers gekrönt, da Iwein dadurch ritterliche *êre* und Kampfeskraft beweist.

---

<sup>78</sup> Vgl. ebd., S. 192f. Die mittelalterliche Humoralpathologie ging davon aus, dass Entzündungen im Körper durch einen Überschuss an schwarzer Galle entstehen, was zu Kopf steigt, die Sinne trübt und Geisteskrankheiten auslöst, vgl. ebd., S. 193.

<sup>79</sup> Vgl. ebd.

<sup>80</sup> Vgl. GOTZMANN 2009, S. 173.

### 4.3.1 Die Gräfin von Narison

Die erste Etappe der Resozialisierung bildet der Eremit, die zweite die Gräfin von Narison und ihre Jungfrauen, die den schlafenden Iwein finden.<sup>81</sup> Sie erkennen Iwein an seiner Narbe, was sein personales Identitätsmerkmal ist. Ebenso sehen sie sofort, *daz er den sin hât verlorn* (V. 3999). Sie mutmaßen, dass er durch die Minne wahnsinnig wurde, weshalb das Mädchen seine Herrin bittet, ihn heilen zu dürfen. Dies soll durch eine Salbe der Feimorgan geschehen, die jene heilen soll, die *hirnsuhte lit* (V. 3427). Weil der genesene Iwein die Damen vor Graf Aliers schützen soll, besorgt das Mädchen die Salbe und kehrt schnell zum schlafenden Iwein zurück. Ihre Herrin hat dem Mädchen befohlen, sorgsam mit der wundersamen Salbe umzugehen, da sie auch noch anderen bedürftigen Menschen helfen soll. Das Mädchen widersetzt sich der Anweisung und reibt ihn am ganzen Körper mit der Salbe ein und versteckt sich. Ebenso legt sie neben ihn frische Kleider in scharlachfarbener Wolle mit feinem Leinen, eine wollene Hose, sowie ein Pferd mit goldenem Geschirr (vgl. VV. 3453-3463). Da sie ihm die Scham ersparen will, ihn nackt zu sehen, versteckt sie sich.<sup>82</sup>

Durch das Einreiben mit der Salbe stößt das Mädchen die Interaktionskette von außen an. Iwein ist selbst dazu nicht in der Lage, da ihm frühere Identitätsfaktoren wie Interaktionspartner und jegliche Statussymbole, wie Kleidung, abhandengekommen sind. Beim Einsiedler hat er zwar nonverbale Interaktionsstrukturen neu erlernt, doch Iwein benötigt physischen Kontakt, wie die Berührung des Mädchens, damit er sein Bewusstsein zurückerlangt.<sup>83</sup> Als er schließlich erwacht, fragt er sich selbst: *bistûz Îwein, ode wer?* (V. 3509). Dabei spricht er nicht nur zu sich selbst, sondern fragt einen fiktiven Gesprächspartner. Erst im Satz danach spricht Iwein in der ersten Person. „Iweins Selbstgespräch [...] zeigt ein Oszillieren von Bewußtseinzuständen, Wahrnehmungs- und Erinnerungsstrukturen, das eindrucksvoll dieses zentrale Thema des Romans vor Augen führt.“<sup>84</sup> Dies steht in totalem Kontrast zum Beginn seines Wahnsinns,

---

<sup>81</sup> Die drei Damen erinnern an die drei Marien der Osterverszene. Diejenige, die Iwein von Kopf bis Fuß einbalsamiert und die ganze Salbe aufbraucht, gleicht Magdalena. Die Jungfrau erkennt den Helden, genau wie Magdalena den Gärtner erkennt. Iwein wird dadurch zur messianischen Figur erhöht, vgl. KRAß 2006, S. 117.

<sup>82</sup> Der Prozess der Salbung, Einkleidung und die spätere Selbstbefragung Iweins nach seinem Erwachen erinnern an den christlichen Initiationsritus, vgl. ebd.

<sup>83</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 128.

<sup>84</sup> Ebd., S. 129.

denn dort versagten ihm nicht nur sein visueller und auditiver Sinn, sondern er war auch unfähig zu sprechen. Sein Erwachen bringt ihm diese Fähigkeiten zurück, denn als er sich aufrichtet, nutzt er seine Stimme.<sup>85</sup>

Er berichtet von seinem Traum, in welchem er von seinem ritterlichen Leben träumte, das ihm hohes Ansehen bescherte. Er erkämpfte sich Königin und Land, blieb ein Jahr fort, was dazu führte, dass ihm seine Treue abgesprochen wurde (vgl. VV. 3512-3540). Er betrachtet seinen Leib, den er in totalem Kontrast zum Rittertum sieht, da ihm die Mittel und das Aussehen fehlen und ruft nach dem Mädchen: *mîn herze ist dem lîbe ungelîch: / mîn lîp ist arm, daz herce rîch / wie stet ez sus umbe mîn lebn?* (VV. 3575-3577). Seine ritterlichen Taten und Erfolge sind Iwein fremd und sie sind ihm nicht mehr äußerlich anzusehen. Sein Aussehen steht in totalem Kontrast zu seiner ritterlichen Gesinnung und seinem Verlangen danach. Das Auseinanderdriften des äußerlichen Verlusts der Schönheit lässt ihn sich selbst fremd werden, weshalb „der äußerste Grad des Wahns und der Selbstentfremdung [...]“<sup>86</sup> erreicht ist.

Die neu gewonnenen kognitiven Fähigkeiten führen zu einer Bewertung seiner selbst. Da er sich als *griulich* (V. 3507) sieht, stuft er die einsetzende Erinnerung als Traum ein. Das im Schlaf erschienene Traumbild erscheint dabei als ein Wunschbild. Obwohl er eine Selbsterzählung leistet und sein Leben chronologisch resümiert, „[...] verknüpft [er] diese Selbst-Erzählung (noch) nicht mit seinem Erleben, sondern identifiziert seine früheren Erfahren bzw. die Erinnerung an diese Erfahrungen als Traum.“<sup>87</sup>

Als er nach dem Mädchen ruft, initiiert Iwein einen Dialog. Damit zeigt er seine wiedererlangte Kommunikationsfähigkeit, die sukzessive von nonverbaler Interaktion beim Eremiten zu verbaler Interaktion aufgebaut wird. Seine wiedererlangte Interaktionsfähigkeit garantiert, dass er zur höfischen Gesellschaft zurückfinden wird.<sup>88</sup> Dennoch ist sein Bewusstsein noch immer mit Lunetes Anklage behaftet, was einen Bruch in seiner Erinnerung verursacht.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Vgl. ebd.

<sup>86</sup> OSTER 2014, S. 185.

<sup>87</sup> SOSNA 2003, S. 130.

<sup>88</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 129. Der Erzähler nennt als fehlende Instanz im Denkprozess den *sîn*, also mangelnde Urteilskraft bezüglich der eigenen Wahrnehmung: *Alsus was er sîn selbes gast, / daz im des sinnes gebrast: / und ob er ie rîter wart / und alle sîn umbevert / die heter in dem maere / als ez im getroumet waere* (VV. 3563-3568), vgl. ebd.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., S. 130.

„Indem Iwein seine Erinnerungen nicht als solche identifiziert, sondern als irreales Traumbild und als *wân* [...] von seinem Erfahrungshorizont abkoppelt, bleibt das Gedächtnis als Grundlage von Kontinuität und Kohärenz eine instabile Instanz.“<sup>90</sup>

Seine Krise ist durch die Salbe nicht beendet. Vom bewusstlosen Wahn fällt er in eine viel tiefere Krise, denn die schwarzgefärbte Haut als Symbol des Wilden deckt sich nicht mehr mit dem Ritter Iwein. Sein Äußeres muss sich also an seine höfische Gesinnung angleichen. Doch die schwarze Farbe lässt sich nicht wie Schmutz abwaschen, weshalb sie als Symbol des Wahnsinns verstanden werden kann. Da Iweins schwarze Haut als Symptom seines inneren Zustandes zu deuten ist, wird er zum Gegenbild seines einstigen höfischen Ichs, denn als er nackt in den Wald lief, legte er alle Zeichen seines sozialen Status, Kleidung, Waffen, sowie seine Kommunikationsfähigkeit ab.<sup>91</sup>

Iwein zieht eine Lehre aus seinem Traum, denn er möchte seine Ehre als Ritter wiedererlangen. Deshalb folgt er der Gräfin auf ihre Burg und nimmt ihre Dienste an.<sup>92</sup> Dort wird er mit höfischer Kleidung, Essen, und ausreichender Körperpflege versorgt, weshalb er sich einem *rîter gelîch* (V. 3596) fühlt. Iwein erhält Kleider aus roter und weißer Wolle, was eine hohe repräsentative Funktion für seine Selbstwahrnehmung darstellt und seinen sozialen Status restituieren soll.<sup>93</sup> Dadurch erlangt er seine höfische Identität zurück. Da er sich als Ritter bezeichnet, wird ihm bewusst, dass er aus dem sozialen Tod in ein neues höfisches Leben eintritt. „Was Iwein erfährt, ist somit mehr als bloße Restitution einer zuvor verlorenen kollektiven Identität, es ist der Eintritt in eine individuelle Identität, die sich durch bewußtes Wissen von sich selbst auszeichnet, durch die Fähigkeit, eine Geschichte von sich erzählen zu können.“<sup>94</sup>

Die schwarze Farbe, die als Symbol des Nicht-Höfischen und Wilden gilt, bleibt jedoch noch eine Weile, was darauf schließen lässt, dass „Natur und Kultur vielmehr ein Kontinuum darstellen als zwei rigoros voneinander getrennte

---

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup>Vgl. OSTER 2014, S. 196. Die Grenzen des Höfischen und Wilden sind nicht klar voneinander zu trennen. Die Übergangsphasen, in denen er weißhäutig, aber schon wahnsinnig, bzw. schwarzhäutig, aber wieder bei Verstand ist, verschwimmen, vgl. ebd., S. 203.

<sup>92</sup> Vgl. FISCHER 1983, S. 105.

<sup>93</sup> Dabei zeigen die Farben Rot und Weiß *maïestes* und *potestas* an und gelten als Symbol der Reinheit, sowie des Göttlichen, vgl. OSTER 2014, S. 202.

<sup>94</sup> KRAß 2006, S. 121.

Sphären. Beides, Höfisches und Wildes, und ihre Überschneidungen [...] sind konstitutive Elemente ritterlicher Existenz.“<sup>95</sup> Dennoch nennt ihn eine Jungfrau *rîter*, obwohl er noch eine schwarze Hautfarbe besitzt. Iwein selbst fühlt sich ebenso wie ein Ritter, und seine Nacktheit, sowie die damit verbundene Wildheit werden von den Kleidern überdeckt, weshalb er repräsentabel für den Hof ist. Erst nach einer Weile ist sein höfischer Körper vollständig restituiert, weshalb er seine *wilde farwe verlie* (V. 3696) und mit bester Rüstung und einem Pferd aufbricht.<sup>96</sup> Iwein tritt in ein neues höfisches Leben ein, was allerdings nur durch die Hilfe Dritter gelingt. Er befreit sich nicht eigenständig aus dem Wahnsinn, weshalb kein Entwicklungsprozess, oder gar ein Entwicklungsfortschritt erkennbar ist. Ohne die Hilfe der Damen wäre er noch immer der *tôre* im Wald.<sup>97</sup>

#### 4.3.2 Kampf gegen Graf Aliers

Die Restituierung Iweins höfischer Identität wird mit dem Kampf gegen Graf Aliers gekrönt, den Iwein den Damen versprochen hat. Den Angriff des Grafen kann Iwein gekonnt abwehren, indem er die Heeresmacht zurückdrängt. Graf Aliers flieht mit einer Reiterschar zu einer seiner Burgen, wird aber von Iwein vor dem Tor eingeholt. Er nimmt ihn als Geisel gefangen und erwirkt eine Bürgschaft, die ihn für seine Missetaten büßen lässt (vgl. VV. 3760-3785). Iwein kommt nicht nur der Landesverteidigung nach, sondern korrigiert seine frühere Handlung, indem er seinen Gegner nicht erschlägt, sondern stattdessen gefangen nimmt. Damit zeigt er, dass ihm die Integration der Aufgaben des Artusritters und des Verteidigers gleichermaßen gelingen.<sup>98</sup> Iweins restituierte Interaktionsfähigkeit und sein höfisches Erscheinungsbild ermöglichen ihm, seine ritterlichen Fertigkeiten in der Auseinandersetzung mit dem Grafen unter Beweis zu stellen. Diese Fertigkeiten reaktiviert er fast mechanisch, was einer Modifikation seiner eigenen Identität gleicht. Er kann problemlos seine ritterlichen Fertigkeiten wecken, obwohl er diese für längere Zeit nicht nutzte.<sup>99</sup> Als die Gräfin von seinem ruhmreichen Sieg erfährt, möchte sie ihn als Landesherr, was Iwein ablehnt, da er für seinen Dienst keinen Lohn verlangt. Er

---

<sup>95</sup> OSTER 2014, S. 201.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., S. 203.

<sup>97</sup> Vgl. BÄTZ 2003, S. 183.

<sup>98</sup> Vgl. HOFFMANN 2012, S. 284.

<sup>99</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 131.

bittet sie, gehen zu dürfen (vgl. VV. 3805-3810). Dies zeigt, dass die Ehe, und vor allem die Minne zu Laudine nicht beliebig austauschbar ist und für Iwein von großer Wichtigkeit ist.<sup>100</sup>

#### **4.4 Identitätsgenese II: Der Löwenritter**

Iweins zweite Identitätsgenese ist die des Löwenritters. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass Iwein die Identität des Löwenritters annimmt, mit der er zahlreiche Kämpfe austragen kann, um die *êre* zu verdienen, die er durch das Fristversäumnis verloren hat. Er verbirgt seine wahre Identität und will diese erst preisgeben, wenn er genug *êre* gewonnen hat. Dabei entwickelt sich der Löwe zu einem treuen Freund, der für ihn bis in den Tod gehen würde und ihm bei zahlreichen Kämpfen unterstützend zur Seite steht.

##### **4.4.1 Der Löwe als Interaktionspartner und Inkarnation der *triuwe***

Als Iwein auf einer Lichtung laute Geräusche hört, beobachtet er einen Kampf zwischen einem Drachen und einem Löwen. Iwein hilft dem Löwen<sup>101</sup> und erschlägt den Drachen, allerdings fürchtet er, dass der Löwe ihn anfällt, doch dieser fällt ihm zu Füßen (vgl. VV. 3869-70). Es entwickelt sich eine vertraute Beziehung zwischen beiden, die auf gegenseitiger Hilfe beruht, denn wenn der Löwe ein Reh reißt, zieht Iwein dem Tier das Fell ab und verarbeitet das Fleisch. Wenn Iwein schläft, wird er vom Löwen bewacht (vgl. VV. 3814-16). Der Löwe wird zur Personifikation der Ergebenheit und Fürsorge. Durch seine *triuwe* zu Iwein wird er zum Vorbild für Iwein, mit welchem er sich identifiziert. „Dieses Identifikationspotential macht ihn für Iwein zu einem Interaktionspartner, der [...] einen stabilisierenden Faktor in Iweins Rehabilitationsprozeß darstellt, indem er die zu erarbeitenden Identitätsfaktoren verkörpert.“<sup>102</sup>

Als Iwein eines Tages ausreitet, erreicht er die Quelle, die ihm *einst grôz heil und michel ungemach* (V. 3929) brachte. Als er den darüberliegenden Stein und die Kapelle sieht, erinnert er sich an den Verlust seiner Landesherrschaft und seiner Ehre, sowie den Verlust seiner Frau, Laudine, was ihn derartig außer Gefecht setzt, dass er wie in Trance versetzt vom Pferd stürzt (vgl. VV. 3940-

---

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 132.

<sup>101</sup> Der Löwe galt als herrschaftliches Standeszeichen und Wappentier im Mittelalter. Er symbolisiert Stärke, Mut und Macht, vgl. BÄTZ 2003, S. 199.

<sup>102</sup> SOSNA 2003, S. 133.



3943). Da er den Verlust von Ehre, Land und Frau realisiert und nicht länger als Traum einordnet, droht sein Bewusstsein erneut zu zerrütten.<sup>103</sup> Dass er vom Pferd fällt ist Zeichen seiner explizierten Erinnerung. Iwein realisiert, dass er Minne und *êre* nicht dauerhaft halten kann, weshalb ihm der Tod als einziger Ausweg erscheint.<sup>104</sup>

Durch den Aufprall verletzt Iwein sich an seinem Schwert, was den Löwen derartig bekümmert, dass er selbst sterben möchte. Dies kann von Iwein verhindert werden, da er wieder zu Bewusstsein kommt. Iwein interpretiert es als Zeichen, dass sich sein Schwert an ihm rächen wolle, da *er schaden unde schande / in mîner frouwen lande* (VV.3987-3988) gebracht hat. Dabei betreibt er eine selbstkritische Reflexion seiner selbst, denn er bezieht sich auf die im Begriff der Schande enthaltenen höfischen Bewertungsstrukturen und bezieht diese auf sich. Dabei erkennt er seine Schuld am Terminversäumnis an.<sup>105</sup> Dass der Löwe ihm nachsterben will, zeigt, „dass auch das neue Du die Initialschuld bis zur völligen Auslöschung mittragen will.“<sup>106</sup> Dass Iwein sich beinahe selbst tötet, ist auf die Erkenntnis der verlorenen Ehre zurückzuführen, die sein Selbstbewusstsein hat schwinden lassen, „und weil ihn mit seiner Ehre sein Bewußtsein verlassen hat, straft ihn nun diese durch Ehrverlust bewirkte Bewußtlosigkeit durch sein eigenes Schwert.“<sup>107</sup> Der Traum fungierte noch als Filter seines Bewusstseins, doch als Iwein aus diesem erwacht, gerät er in direkten Kontakt mit seiner Erinnerung und den damit verbundenen Gefühlen, die ihn mit Schmerz erfüllen und überwältigen.<sup>108</sup>

Der Löwe gilt als Inkarnation der *rehtiu triuwe* (V. 4005), die bis in den Tod hält. Iwein möchte von nun an mit einem Namenssubstitut, jenes des Löwenritters, auftreten. Er definiert sich nun über sein neues soziales Element, den Löwen. Iwein, der seine frühe Existenz da abgelegt hat, als er nackt in den Wald lief, mutiert vom namenlosen Nackten zum Löwenritter.<sup>109</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. FISCHER 1983, S. 106.

<sup>104</sup> Vgl. HOFFMANN 2012, S. 289f.

<sup>105</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 135. Um gesellschaftlich vollständig zu rehabilitieren, muss Iwein seine Schuld am Frageversäumnis als solche erkennen und diese kompensieren, wie in der *buoze* für Lunete, vgl. ebd.

<sup>106</sup> GOTTSMANN 2009, S. 174.

<sup>107</sup> FISCHER 1983, S. 107.

<sup>108</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 134. Die durch das Schwert zugefügte Wunde kann als Minnewunde bezeichnet werden, da sie seine schmerzhaft erfahrene Erinnerung an seine verlorene *êre* und Laudine symbolisiert, vgl. ebd.

<sup>109</sup> HOFFMANN 2012, S. 287.

#### 4.4.2 Schuldkompensation durch *buoze* für Lunete

Als Iwein eines Tages vor einer Kapelle steht und sich selbst als der *verfluochte* (V. 4031) bezeichnet, blickt Lunete aus ihrer Kapelle, in der sie gefangen genommen wurde und fragt, wer da klagt.<sup>110</sup> Sie wurde zum Tode verurteilt und gilt als Verräterin, da sie ihre Herrin ins Unglück gestürzt hat (vgl. VV. 4057-4074). Lunete berichtet vom Truchsess und dessen zwei Brüdern, die sie des Verrats an Laudine bezichtigen. Lunete tat den Brüdern kund, den tapfersten Ritter zu finden, der sie verteidigt. Am Artushof wurden ihr Gawein und Iwein empfohlen. Lunete, die Iwein noch nicht erkannt hat, macht ihn für ihr Leid verantwortlich und beschuldigt sich selbst, sich für ihn eingesetzt zu haben. Daraufhin fragt Iwein sie, ob sie Lunete heiße und stellt sich vor: *ich bin ez Îwein der arme* (V. 4213).<sup>111</sup>

Iwein hat Mitleid mit Lunete und will für seinen Fehler, sie in Bedrängnis gebracht zu haben, büßen: *sît daz diu selbe schulde / niemens ist wan mîn, / der schade sol ouch mîn eines sîn* (VV. 4218-4220). HOFFMANN argumentiert, dass Iwein im Kampf für Lunete seine Verpflichtung zur *triuwe* unter Beweis stellt.<sup>112</sup> Dem widerspricht BÄTZ, denn es ist keine ethisch-moralische Gesinnung, wenn Iwein Lunete seine Hilfe anbietet, da er regelrecht sein Fristversäumnis wiedergutmacht. „Als Auslöser und enger Freund Lunetes ist er zum Helfer im Sinne des mittelalterlichen *auxilium*-Gedankens verpflichtet.“<sup>113</sup> Iweins erster Gedanke gilt auch nicht Lunete, sondern seiner eigenen Ehre. Es ist nicht selbstloses Mitleid, das ihn dazu bewegt, ihr zu helfen, sondern er selbst: *mîn tweln enkunt mir niht wol / ez ist zît daz ich rîte* (VV. 4229-30).<sup>114</sup> SOSNA allerdings betont Iweins Empathie, denn er steckt seine unglückliche Situation zurück, um Lunete zu helfen. „Damit verknüpft Iwein den Kompensationsbedarf für seine Schande mit der Dienst- und Hilfeleistung am Gegenüber.“<sup>115</sup> Seine Hilfeleistung leitet er nicht bloß aus der Wiedergutmachung ab, sondern

---

<sup>110</sup> Dass Iwein plötzlich auf Lunete trifft, rettet ihn vor seinem eigenen Tod, denn durch die Last der Erinnerung bestand die Gefahr, dass er sich suizidiert. Durch die Begegnung mit Lunete wird er mit neuen Aufgaben und Perspektiven konfrontiert, vgl. ebd., S. 291.

<sup>111</sup> Interessant ist, dass Iwein von Lunete und Laudine, die ihn verstoßen haben, nicht erkannt wird. Dafür wird er allerdings von anderen Adligen erkannt, wie von der Gräfin von Narison, die ihn an seiner Narbe erkennt und seinen Ruf als Ritter ebenso kennt, vgl. BÄTZ 2003, S. 205.

<sup>112</sup> Vgl. HOFFMANN 2012, S. 292.

<sup>113</sup> BÄTZ 2003, S. 204.

<sup>114</sup> FISCHER 1983, S. 115.

<sup>115</sup> SOSNA 2003, S. 137.

motiviert diese ebenso über den Faktor der Erinnerung an Lunetes Hilfe: *ichn lâze iuch nicht under wegen. / wan dô ich tôet waere gelegen, / dô hulfet ir mir von sorgen: / alsô tuon ich iu morgen* (VV. 4257-4260).<sup>116</sup>

Er erzählt Lunete, sich selbst umbringen zu wollen, wenn er die drei Ritter besiegt hat, da er den starken Sehnsuchtsschmerz, gepaart mit dem Ehrverlust, nicht länger ertragen könne (vgl. VV. 4235-4236).

#### **4.4.3 Verteidigung des Artushofes durch die Bezwingung Harpins**

Als Iwein eines Tages mit seinem Löwen zu einer Burg kommt, wird er freundlich vom Burgherrn empfangen, allerdings merkt er die bedrückte Lage der Gefolgschaft und fragt den Burgherrn nach den Gründen. Der Burgherr berichtet ihm von einem Riesen, der das Land verwüstet, weil der Burgherr ihm seine Tochter verweigert hat. Der Riese plant, die restlichen vier Söhne am morgigen Tage vor der Burg zu töten (vgl. VV. 4445-4460). Iwein teilt ihm mit, dass er ihm gerne helfen möchte, sich allerdings in einem zeitlichen Engpass befindet, da er am selben Tag für Lunete kämpfen müsse. Dabei stellt er die Freundschaft zu Gawan, dessen Schwager er verteidigt, neben die Verpflichtung zu Lunete. Dadurch werden die mit den Figuren verbundenen Bereiche, Artus- und Laudine-Bereich, in einen Bezug gesetzt. Iwein erinnert sich an die Verpflichtung zu beiden Bereichen und blendet diese nicht mehr aus. Er behält beide im Bewusstsein, um beiden gerecht zu werden.<sup>117</sup>

Iwein beweist Empathie, denn ihm tut der Burgherr so leid, dass er sich erbarmt (vgl. VV. 4758-59). Der Burgherr und dessen Tochter loben seine edle Gesinnung, doch Iwein steht unter Druck, da er weder Gawan, noch Lunete enttäuschen will, um eine Entehrung seiner selbst zu verhindern, denn auch seine eigene Verlässlichkeit steht auf dem Spiel. Als sich der Riese Harpin der Burg nähert, fordert dieser, die Brüder freizukaufen. Daraufhin stürmt Iwein mit seinem Löwen los und sticht Harpin mit einer Lanze in seine Brust, die teilweise in ihm steckenbleibt. Der Riese schlägt Iwein mit einer Stange, sodass Iwein wie tot auf seinem Pferd liegt, was den Löwen dazu veranlasst, sich im Fleisch des Riesen festzubeißen. Daraufhin holt Iwein erneut zum Schlag aus und tötet

---

<sup>116</sup> Iwein erinnert sich an frühere Beziehungen, wie zu Lunete oder Laudine. Er orientiert sich an der Vergangenheit, woraus er seine Verpflichtung ableitet. Ebenso gibt er ein Hilfsversprechen, das er in der Zukunft einzuhalten verspricht, vgl. ebd.

<sup>117</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 139f.

Harpin mit seinem Schwert (vgl. VV. 5051-5073). Iweins Kampfeskraft definiert sich über seinen Glauben an Gott: *got sol diesen vellen / er ist ein unbescheiden man* (VV. 4960-61). Iwein weiß um die Unanfechtbarkeit des göttlichen Plans und ist bereit, die ihm zugedachte Rolle darin zu erfüllen. Er ist sich des Sieges sicher, da Gott immer den Gerechten beistehe.<sup>118</sup>

Nach der erfolgreichen Bezwingung Harpins bittet der Burgherr Iwein, seinen Besitz und sein Land anzunehmen, was Iwein ablehnt, da er seine Ehre abermals unter Beweis stellen müsse.<sup>119</sup>

#### 4.4.4 Kampf für Lunete

Als Iwein noch rechtzeitig zu Lunete kommt, findet er diese gefesselt auf, da sie für auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden soll. Iweins Stärke und Entschlossenheit definiert sich auch hier über sein Vertrauen in Gott. Er glaubt, *daz got und ihr unschulde / den gewalt niene dulde* (VV. 5169-70). Er erklärt vor allen, dass Lunete unschuldig sei und dass er für ihre Schuld einsteht. Er fordert Lunetes Freilassung, woraufhin der Truchsess fordert, dass sich der Löwe entfernt, was Iwein nicht macht. Der Truchsess attackiert ihn mit seinem Schwert, was Iwein aus seinem Sattel wirft, woraufhin der Löwe den Truchsess anfällt, dessen Rüstung zerfetzt und die zwei Brüder angreift. Als dem Löwen eine Wunde geschlagen wird, wird Iwein von solch großen Schmerz erfüllt, dass er die Brüder voller Zorn besiegt (vgl. VV. 5564-5624).

Iwein tut Lunete kund, seinen Namen nicht verkünden zu wollen, da er dies erst tun könne, wenn er die Gunst Laudines zurückgewonnen habe. Er möchte an seinem Löwen erkannt werden: *ich wil sîn erchant / bî mînem leun, der mit mir vert. / mirne werde ir hulde baz beschert, / sô wil ich mich iemer schemen* (VV. 5496-5499). Dabei wird Iweins eigentlicher Name auf einen heraldischen, den des Löwenritters, reduziert. So kann er eine neue Identität annehmen, um unerkannt die Fama des Löwenritters später auf seinen eigenen Namen projizieren zu können. Dies ermöglicht ihm, seinen wahren Namen „in seiner vollen Integrität als Ich sowie als Wesen der sozialen Relation von Ich-Du neu zu definieren.“<sup>120</sup> Iwein will über den Titel des Löwenritters über jene

---

<sup>118</sup> Vgl. ZINSMEISTER 2008, S. 106.

<sup>119</sup> Als Iwein verspricht, dem Burgherrn beizustehen, bietet dieser ihm seinen Besitz an, was Iwein ausschlägt, da er nicht bezahlt werden möchte (vgl. VV. 4852-4857).

<sup>120</sup> GOTZMANN 2009, S. 175.

Identitätsfaktoren definiert werden, „die seit der Krise sein Wertesystem bestimmen und die an seinen Handlungen sichtbar werden, wie z.B. die Fähigkeit zu Empathie und Verantwortung.“<sup>121</sup> Da sein wahrer Name durch Treuebruch befleckt ist, hat er unerkannt eine andere Identität angenommen, die des Löwenritters, die ihm *êre* einbringen soll. „Der Weg zum vollständigen Namen führt also über den halb anonymen heraldischen Namen. Da aber der heraldische Name kein vollständiger Name ist, heißt Iwein weiterhin der *namelôse*. Namenlos ist er nicht mehr als Ritter, sondern als der von Laudine Verstoßene.“<sup>122</sup> Da Iweins Name und seine Reputation noch nicht kongruent sind, ist er noch immer namenlos. Er ist noch immer auf den Löwen angewiesen, über dessen Vorbild er sich vorerst noch definieren will.<sup>123</sup>

#### 4.5 Identitätsgenese III: Der *namelôse* wird zu Iwein

Iwein hat bisher mit der übernommenen Identität des Löwenritters zahlreiche Kämpfe erfolgreich bestritten und sich so einen Namen als erfolgreicher Ritter gemacht. Der Löwe rückt nun mehr und mehr in den Hintergrund, denn als er für die Befreiung der Geiseln kämpft und dafür zwei Riesen bezwingen muss, wird der Löwe weggesperrt und kann sich gegen Ende des Kampfes selbst befreien. Iwein hat durch seine erfolgreichen Kämpfe als Löwenritter so viel Kraft gewonnen, dass er den Löwen nicht mehr braucht.

Im Kampf mit Gawein rettet sich Iwein selbst davor, einen guten Freund zu töten, denn er fragt Gawein nach seinem Namen. Durch verbale Interaktion erkennen sich die Freunde und Iwein gibt seinen wahren Namen preis. Doch um seine wahre Identität vollständig zu restituieren, muss er sich vor Laudine offenbaren und diese muss ihm seine Schuld vergeben, was durch einen Trick Lunetes gelingt, die ihrer Herrin einen Eid auferlegt, den Löwenritter zu heiraten, ohne zu wissen, dass es sich dabei um Iwein handelt.

---

<sup>121</sup> SOSNA 2003, S. 141. Durch seine Kämpfe als Löwenritter erarbeitet sich Iwein „ein neu strukturiertes Netz aus Identitätsfaktoren, das schließlich mit seinem Namen in Verbindung gebracht werden soll“, ebd.

<sup>122</sup> MÜLLER 2007, S. 198.

<sup>123</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 143. Da noch keine Kongruenz vorhanden ist, beschreibt der Erzähler Iweins Gefühle diesbezüglich mit *scham* (V. 5499) und *unwerdekheit* (V. 5512). Aus diesem Grund möchte er sich auch nicht mit seinem verletzten Löwen bei Lunete auskurieren und präferiert dies in einer entfernten Burg zu tun, vgl. ebd.

#### 4.5.1 Hilfe für die Gräfin und Befreiung der Geiseln

Da der Graf vom Schwarzen Dorn verstarb, muss dessen Erbe auf die beiden Töchter aufgeteilt werden. Diese können sich jedoch nicht einigen, weshalb die Jüngere ihren Erbteil einklagen will. Die Ältere gewinnt Gawein für sich, doch die Jüngere möchte den Löwenritter um Hilfe bitten, da sie von dessen *grôzziu manheit* (V. 5725) gehört hat. Als Artus den Kampftermin festlegt, macht sich eine Verwandte der jüngeren Tochter auf den Weg zum Löwenritter. Als sie diesen schließlich findet und die Botin ihn um Hilfe bittet, ohne die Geschichte zu kennen, hat Iwein Mitleid: *frouwe, mir ist leit / al iuwer arbeit. / swie ich die erwenden chan, / dâ ne wirret iu niht an* (VV. 6009-6012). Er tut ihr kund, dass gute Menschen immer Hilfe bekämen, wenn sie darum bitten. Die Botin lockt den Löwenritter noch damit, dass er mit dieser Tat Gott ehren würde und sein Ansehen mehren könnte. Dass Iwein bereit ist, der jüngeren Tochter zu helfen, ist nicht auf Gutmütigkeit oder *erbermde* zurückzuführen, denn das primäre Ziel der Suche nach *âventiure* ist, die eigene Stärke im Kampf unter Beweis zu stellen. Wenn dazu noch Hilfsbedürftigen geholfen werden kann, steigert dies das Ansehen abermals, aber ist nicht die primäre Motivation.<sup>124</sup> Iweins Hilfeleistung geschieht nun nicht mehr aus Schuldbewusstsein für die Person, wie noch bei Lunete. „Vielmehr transzendiert Iwein die individuelle Verpflichtung (aus Schuldgefühl) in das allgemeine Handlungsmuster bzw. die Handlungsmaxime des *dienstes*.“<sup>125</sup>

Auf dem Weg zurück kommt der Löwenritter zur Burg zum Schlimmen Abenteuer, durch dessen Fenster er 300 Frauen arbeiten sieht. Er erfährt schließlich durch eigenständiges Fragen, dass die Frauen von der Insel der Jungfrauen kommen und ihr Herr ein Eid mit zwei Riesen geschlossen hat, jedes Jahr dreißig Jungfrauen ausliefern zu müssen. Daraufhin zeigt er sich zutiefst betroffen (vgl. V. 6413) und verkündet, sie befreien zu wollen. Indem Iwein mit den Geiseln verbal interagiert und das Gespräch sucht, entwickelt sich seine Hilfeleistung, die auf Anteilnahme basiert.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Vgl. ZINSMEISTER 2008, S. 114. Iwein will durch diesen Kampf weiteren *prîs* erwerben, vgl. BÄTZ 2003, S. 232.

<sup>125</sup> SOSNA 2003, S. 145. Bisher konnte Iwein nur für sein eigenes Handeln Verantwortung übernehmen, was sich geändert hat. Nun tut er dies für andere, vgl. ebd.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., S. 146.

Im Palas findet Iwein den Burgherrn mit dessen Tochter.<sup>127</sup> Dieser teilt ihm mit, Iwein als Schwiegersohn haben zu wollen, er aber dafür kämpfen müsste. Dies weist Iwein zurück, was der Burgherr auf Feigheit zurückführt. Schlussendlich erklärt er sich doch zum Kampf gegen die zwei Riesen bereit. BÄTZ argumentiert, dass sich Iwein auch diesmal nicht aus *erbermde* bereit erklärt, die Riesen zu bezwingen, sondern aus dem simplen Grund, dass er sonst nicht aus der Burg entkommen könnte.<sup>128</sup> Ebenso könnte Iwein nicht als feige gelten wollen, weshalb er sich doch noch zum Kampf bereit erklärt. SOSNA stellt dem entgegen, dass Iwein durch das Einhalten eines Versprechens *triuwe* erlernt, womit er ebenso bindungs- und gesellschaftsfähig wird. Allerdings geht es ihm auch um seinen Ruf und die damit verbundene gesellschaftliche Bewertung.<sup>129</sup> Der Löwe begleitet ihn diesmal nicht, beobachtet den Kampf jedoch durch ein Fenster. Die Riesen zerstören die Rüstung, das Schild und den Helm des Löwenritters, woraufhin dieser die Riesen mit einem starken Schwertschlag zurückdrängt (vgl. VV. 6730-6731). Am Boden vor der Wand findet der Löwe schließlich eine morsche Stelle, sodass der treue Begleiter einen Riesen anfällt und zu Boden wirft. Iwein verpasst diesem schließlich so viele Schwerthiebe, sodass er stirbt, allerdings wird der andere Riese am Leben gelassen. Die Rolle des Löwen wird relativiert und stellt keine lebensnotwendige Hilfe mehr für Iwein dar. Er ist nicht mehr gänzlich angewiesen, aber auch nicht gänzlich unabhängig vom Löwen. Daran zeigt sich eine „fortschreitende Stabilisierung Iweins, die mit dem Erlernen der Identitätsfaktoren *triuwe*, *staete*, Empathie und Erinnerungsfähigkeit einhergeht.“<sup>130</sup>

Als der Burgherr den Löwenritter mit seiner Tochter vermählen möchte, lehnt dieser das Angebot aufgrund *eines andern wîbes minne* (V. 6804) ab. Der Burgherr entgegnet, dass dies gegen die Abmachung sei und er ihn gefangen nehmen müsste, doch der Löwenritter verweist auf den Kampf am Artushof, den

---

<sup>127</sup> Iwein bewundert die Schönheit des Mädchens, beweist sich aber als treu und enthaltsam, als diese neben ihm liegt (vgl. VV. 6579-81). Dass Iwein der Tochter widersteht, zeigt, dass er neben seiner Fähigkeit der *triuwe* zu Laudine auch die Fähigkeit zur *staete* besitzt. Die allgemeine Verpflichtung zu Laudine wird auf die Ebene der Minnebeziehung übertragen. Die Fähigkeit zur *staete* stellt einen weiteren Identitätsfaktor Iweins dar. Dieser ist in Iweins Erinnerung verankert, denn Laudine ist in Iweins Herz und seinem *gemüete* (V. 6507), vgl. SOSNA 2003, S. 147.

<sup>128</sup> Vgl. BÄTZ 2003, S. 242.

<sup>129</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 145.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., S. 147.

er gewinnen müsste, um die Tochter vom Schwarzen Dorn nicht in Schande stehen zu lassen. Der Burgherr lässt schließlich alle Gefangenen frei und lässt diese prächtig kleiden. Indem Iwein die bedrängten Frauen befreit, fungiert er als Rechtsvertreter für diese. Er bewährt sich dort, wo er dies einst verfehlte, denn seine Rolle als Rechtsvertretung Laudines hat er vernachlässigt.<sup>131</sup>

#### 4.5.2 Kampf mit Gawein

Am Artushof erscheint Gawein mit fremder Rüstung, die ihn aufgrund der fremden Farben unkenntlich macht. Iwein taucht ohne seine Löwen auf, denn er möchte lieber alleine kämpfen.<sup>132</sup> Beide Männer gelten als perfekt und tragen die Krone *rîterlicher êren* (V. 6953). Der Erzähler beklagt, dass zwei enge Freunde kämpfen, nur weil sie sich nicht erkennen, was dazu führen muss, dass einer der beiden stirbt, da sie sich im Kämpfen als ebenbürtig erweisen. Sie liefern sich eine Tjost, bei der die Lanzen gleichermaßen zerspringen. Beide bekommen gleich viele Schwerthiebe und gleich viele Wunden (vgl. V.7272). Artus bittet die ältere Schwester um Nachsicht, was diese ablehnt. Dafür will die Jüngere auf ihren Erbteil verzichten, da sie keinen der beiden Kämpfer tot sehen will. Artus soll die Ältere bitten, ihrer Schwester wenigstens ein Drittel des Erbes zu geben, was dieser ablehnt, da er die Schwester für hartherzig hält. So kämpfen Iwein und Gawan bis in die Nacht, ohne einander zu erkennen.

Als sie pausieren, bezeichnet Iwein seinen Gegner als bisher tapfersten. Ebenso tut Iwein seinen Kummer kund. Er fürchtet den Verlust seines Ansehens und seines Lebens, weshalb er nach dem Namen seines Gegenübers fragt: *ir moht âne schande / mir wol sagen iuvern namen* (VV. 7428-7429). Gawein entgegnet, dass auch er um sein Leben fürchtet und ungern weiterkämpfen will. Iwein nennt schließlich seinen Namen und auch Gawein gibt sich zu erkennen, was beide Helden realisieren lässt, dass ihnen viel Schmerz erspart geblieben wäre, wenn sie sich früher zu erkennen gegeben hätten. Sie werfen ihre Schwerter weg und umarmen sich freundschaftlich und wollen sich beide als Gefangene präsentieren, damit dem Erbstreit ein Ende gesetzt werden kann (vgl. VV. 7565-7575). Da sie sich nicht einigen können, wer sich als Gefangener ausgibt, fragt

---

<sup>131</sup> Vgl. HOFFMANN 2012, S. 292.

<sup>132</sup> Da es beim Gerichtskampf um Recht und nicht um Renommee geht, spielen Eigennamen hier keine Rolle, weshalb diese gänzlich ausgeblendet werden und sowohl Iwein, als auch Gawein im Inkognito kämpfen, vgl. MÜLLER 2007, S. 198.



Gawein Artus um Rat, der der Älteren schließlich sagt, dass sich Gawein ergeben hat und sie mit Schande aus dem Streit hervorgeht, wenn sie sich nicht fügt. Daraufhin willigt sie ein, ihrer Schwester ihren Erbteil zuzugestehen (vgl. VV. 7600-7615). Indem die jüngere Schwester den Erbstreit gewinnt, erhält Iwein seine *êre* zurück. Seinen Namen erhält er zurück, als er sich Gawein vorstellt.<sup>133</sup> Indem Iwein den Dialog beginnt, initiiert er verbale Interaktion, was Erkenntnis ermöglicht und schlimmere Geschehnisse verhindert. So bringt er seine „wiedergewonnene Identität“<sup>134</sup> zum Ausdruck.

Als sich die Ritter ausruhen, stößt der Löwe hinzu. Daraufhin realisieren Artus und seine Gefolgschaft, *daz ez der degn maere / mit dem leun waere* (VV. 7741-7742). Iwein bekommt nicht nur von Gawein seinen Dank für die Bezwingung Harpins ausgesprochen, sondern wird vom ganzen Artushof als tapferer Löwenritter zelebriert. BÄTZ argumentiert, dass die Identifizierung als Ritter mit dem Löwen ausschließlich dazu dient, Gawein zu zeigen, dass er von einem Verwandten im Kampf vertreten wurde<sup>135</sup>, allerdings ist die Fama des Löwenritters dafür verantwortlich, dass Iweins Fristversäumnis gänzlich ausgelöscht wird und der „alte Name [...] das Renommee des neuen, des Löwenritters, in sich auf[nimmt].“<sup>136</sup> Es wird eine Deckungsgleichheit beider Identitäten, der des Löwenritters, und Iweins, erreicht. Allerdings gilt diese nur im arthurischen, und nicht im Laudine-Bereich, weshalb er die *hulde* Laudines als nächstes zurückzuerobern sucht.<sup>137</sup>

#### 4.5.3 Identitätsoffenbarung bei Laudine

Iwein erleidet noch immer große Qualen durch die Sehnsucht zu Laudine, Sein Schmerz ist so groß, dass er sich nach dem Tode sehnt, geschürt durch *minnende nôt* (V. 7790). Dass Iwein nach seinem großen Erfolg im Artus-Bereich noch immer traurig und wehmütig wegen Laudine ist, zeigt, dass Iweins *êre* auf den Laudine-Bereich, und nicht mehr auf den Artus-Bereich bezogen ist. Iwein muss

---

<sup>133</sup> Vgl. Fischer 1983, S. 133.

<sup>134</sup> HOFFMANN 2012, S. 297, vgl. SOSNA 2003, S. 150.

<sup>135</sup> Vgl. BÄTZ 2003, S. 256.

<sup>136</sup> MÜLLER 2007, S. 198. Iwein erhält dadurch Validität als Identitätsfaktor, also eine Kongruenz von Name und Ruf am Artushof, vgl. SOSNA 2003, S. 151.

<sup>137</sup> Vgl. GOTZMANN 2009, S. 175.

in seiner Identität am Laudine-Hof erkannt werden, denn die Minne zu Laudine gilt als notwendiger und existenzieller Teil seiner Identität.<sup>138</sup>

Mit dem Löwen sucht er die Quelle abermals auf und löst das Unwetter aus. Diese Vorgehensweise zeigt, dass Iwein keinen Entwicklungsprozess durchgemacht hat, denn er verursacht, wie schon beim ersten Treffen mit Laudine, schon wieder Chaos. Hätte er dazugelernt, wäre er wie ein um Vergebung bittender, und nicht wie ein unruhestiftender Ehemann, zu Laudine zurückgekehrt.<sup>139</sup> Dem stimmt FISCHER zu, denn bei Iwein geht es nicht um eine Entwicklung seines Charakters, schließlich ist er von Anfang an das, was er ist, „ein in sich festgeschlossenes Ganzes, auf dessen Grundlage sein Tun und Wirken ruht.“<sup>140</sup>

Lunete schlägt ihrer Herrin vor, dass der Ritter, der den Riesen erschlagen hat, den Brunnen bewachen soll. Als Lunete mit Iwein spricht, verlangt er die Minne Laudines zurück. Laudine willigt schließlich ein und leistet einen Eid auf den *vil staete man* (V. 7916). Wie schon bei der Heirat der beiden, läuft auch die Versöhnung über „einen listig eingefädelten *Blanko-Eid*“<sup>141</sup> Lunetes ab, wodurch Laudine zur Versöhnung gezwungen wird.

Als Iwein Laudine fragt, ob sie wüsste, wer er ist, entgegnet sie, dass er der Löwenritter wäre, woraufhin er ihr zu Füßen fällt. Der Schwur wird schließlich eingelöst, indem Lunete Iwein vorstellt und ihre Herrin auffordert, seine Schuld zu vergeben (vgl. V. 8074). Laudine fühlt sich von Lunetes Trick betrogen, ist allerdings durch den Schwur an Iwein gebunden. Iwein will ihre Zuneigung zurückerobern und bittet sie, seine Schuld zu vergeben. Auch Laudine spricht sich selbst schuldig und fällt ihm zu Füßen (vgl. VV. 8124-8125), wird allerdings von Iwein aufgefordert, sich zu erheben, da er dafür verantwortlich ist, dass er ihre Zuneigung verloren hat. Indem Laudine und Iwein ihr Verhalten reflektieren und einander vergeben, schaffen sie insbesondere durch die Erinnerung an vergangene Taten Kontinuität und Kohärenz für Iweins Identitätsgenese. Sowohl Iwein, als auch Laudine „integrieren [...] die Dimension der Vergangenheit in ihren Bewußtseinshorizont.“<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> HOFFMANN 2012, S. 322.

<sup>139</sup> Vgl. BÄTZ 2003, S. 260.

<sup>140</sup> FISCHER 1983, S. 70.

<sup>141</sup> Ebd., S. 263.

<sup>142</sup> SOSNA 2003, S. 153. Vergeben bedeutet nicht vergessen, sondern die Akzeptanz der Vergangenheit unter neuen, veränderten Konditionen, vgl. ebd.

Indem er Laudines Gunst wiedererlangt, sind seine Anforderungen als Artusritter erfüllt. Dadurch ist die Ordnung nicht nur am Artushof, sondern auch am Hofe Laudines restituiert. Er kann die Aufgaben für beide Bereiche nun erfüllen, was zur Stabilisierung seiner Identität, die des Artusritters und Landesherrn, beiträgt.<sup>143</sup> Die Kongruenz seines Namens und Rufs ist nun nicht nur im arthurischen Bereich, sondern ebenso im Laudine-Bereich erreicht.<sup>144</sup>

## **5 Identitätskonstruktion in Wolframs von Eschenbach**

### **„Parzival“**

Der „Parzival“ Wolframs von Eschenbach gleicht einem Entwicklungsroman, der die Entwicklung des Protagonisten vom *tumben* Knaben zum prädestinierten Gralskönig thematisiert. Als Träger zweier dynastischer Königreiche versucht Parzival die Artus- und Gralswelt zu vereinbaren, was ihm merklich schwerfällt, da ihm die dafür nötigen genealogischen Informationen, sowie jegliche höfischen Regeln von seiner Mutter vorenthalten werden. Als „Roter Ritter“ nimmt er eine neue Identität an, die ihm im höfischen Bereich viel Erfolg bringt. Dies wird durch die Lehren des Gurnemanz intensiviert, denn dieser lehrt ihm höfisches Verhalten und beweist dieses, indem er Condwiramurs befreit. Ebenso erreicht er den Höhepunkt eines jeden Ritters, denn er wird in die Tafelrunde aufgenommen, doch er weiß nicht, dass auf der Gralsburg andere Regeln herrschen, weshalb er seinem ihm unbekanntem Onkel die alles erlösende Frage nicht stellt. Parzival wird verflucht und macht sich auf die Suche nach dem Gral, den er zu erkämpfen glaubt. Er verfällt in tiefen Gotteshass, denn er macht Gott für sein eigenes Verschulden verantwortlich, wohlwissend, dass er die Regeln der höfischen Welt korrekt angewandt zu haben glaubt. Auch die große Sehnsucht nach seiner Frau und die eigene Unfähigkeit, den Gral zu finden prägen seine Krise. Als er von seiner Cousine Sigune und Trevrizent alle nötigen genealogischen Informationen erhält und nun auch das Geheimnis um die Gralswelt erkennt, hört er nicht auf Trevrizent, denn er versucht noch immer, den Gral zu erkämpfen, was ihm schließlich auch gelingt. Warum Parzival Gralssieger wird, soll ebenso Gegenstand der folgenden Analyse sein.

---

<sup>143</sup> Vgl. HOFFMANN 2012, S. 297, S. 324.

<sup>144</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 152.

## 5.1 Identitätsgenese I: Parzivals Kindheit

Parzival ist der Erbe zweier dynastischer Geschlechter, repräsentiert durch seine Eltern Herzeloide und Gahmuret. Da sein Vater in einem Ritterkampf stirbt und seine Mutter ihn deshalb vom Rittertum schützen will, werden ihm jegliche genealogischen Informationen vorenthalten, was ihn nachdrücklich schwer beeinflusst, da er nicht mal seinen eigenen Namen kennt und keine adelige Knabenerziehung erfährt, obwohl ihm diese zustehen würde.

### 5.1.1 Die Eltern: Gahmuret und Herzeloide

Parzivals Kindheit ist geprägt von seinen Eltern Herzeloide und Gahmuret, die die erste Identitätsgenese erheblich beeinflussen, denn er vereinigt Eigenschaften beider Elternteile in sich. Parzivals Vater, Gahmuret von Anschouwe, war lange Zeit Minneritter, der an vielen Turnieren teilgenommen hat. Gahmuret hatte die Möglichkeit, in Anschouwe zu bleiben, nachdem dessen Vater im Ritterkampf starb, doch er wollte lieber auf *âventiure* ziehen und einer Frau mit Treue dienen, was er bei der heidnischen Königin Belacane unter Beweis stellte. Schließlich kommt er nach Kanvoleis, um dort an einem ritterlichen Turnier anzutreten, bei dem er gewinnt. Die dort herrschende Königin Herzeloide, Herrscherin über Wâleis und Norgâls, möchte ihn sofort ehelichen und überzeugt den zweifelnden Ritter schließlich mit des *toufes segne*, die dessen heidnische Frau Belacane nicht besitzt. Als Gahmuret sie überzeugt, regelmäßig Turniere austragen zu dürfen, willigt sie ein. Als er ein halbes Jahr auf *âventiure* ist, kündigt sich das Schicksal der beiden und ihres künftigen Sohnes in einem apokalyptischen Traum an: Herzeloide träumt von einem Greifvogel, der ihr bei Donner an der Hand zieht. Ein Drache saugt an ihrer Brust und verschwindet schließlich.<sup>145</sup>

Als ein Knappe Herzeloide von Gahmurets Schicksal berichtet, im Ritterkampf wie sein Großvater und sein Vater gefallen zu sein, wird sie ohnmächtig. Die bereits schwangere Herzeloide verfällt in große Trauer, möchte das Kind dennoch behalten, denn es bleibt ihr als letztes Erinnerungsstück an ihren Mann

---

<sup>145</sup> Hier und im Folgenden zitiert nach: Wolfram von Eschenbach, Parzival. Hrsg. von Peter Knecht, Berlin 1998, VV. 104,1-30. Der Verlust der rechten Hand gleicht dem Verlust eines Verwandten, also Gahmuret. Der Drache gilt als Symbol starker Königsherrschaft und steht für Parzival, vgl. Anja Russ, Kindheit und Adoleszenz in den deutschen Parzival -und Lancelot-Romanen. Hohes und spätes Mittelalter, Stuttgart 2000, S. 34f.

erhalten (vgl. VV. 110,18-21). Sie liegt zwei Wochen in den Wehen und ringt bei der Geburt mit dem Tode, da die Glieder des Kindes so stark sind (vgl. V. 112,8). Als er geboren wird, stillt und liebkost sie ihn, da er sie an ihren verstorbenen Ehemann erinnert (vgl. VV. 113,17-24).<sup>146</sup> Parzival verdankt sein Leben also der Inkongruenz zwischen wirklichem Tod, wie bei Gahmuret, und unwahrem Tod, also dem Tod als Versuchung, wie bei Herzeloide. Somit ist Parzival „[...] die Frucht eines doppelten Todes: des Todes Gahmurets und des aufgehobenen Todes der Herzeloide.“<sup>147</sup>

### 5.1.2 Gahmurets *art* in Parzival und Herzeloides Erziehung

Ihre Trauer um Gahmuret ist so groß, dass sie in großen herzen *jâmer* verfällt (vgl. VV. 117, 5-6), weshalb sie sich in eine Einöde in Soltane zurückzieht, da sie mit dem Rittertum den Verlust ihres geliebten Mannes verbindet. Ihrem Gesinde verbietet sie, jemals vom Rittertum zu sprechen, was der Erzähler als äußerst negativ wertet. Als adeliger Sohn stünde ihm eine adäquate höfische Knabenerziehung<sup>148</sup> zu, die ihm vorenthalten wird. Der Erzähler sagt, dass er deshalb an *küeneclîcher vuore betrogn* (V. 118,2)<sup>149</sup> wurde, da Herzeloide ihm auch seinen Namen vorenthalten hat. Stattdessen nennt sie ihn *bon fîz, scher fîz, bêâ fîz* (V. 113,3), was bedeutet, dass Parzivals Wesen schön und gut zugleich sei.<sup>150</sup> Parzivals personale Identität hängt in der Phase seiner Kindheit von der Mutter ab, die ihm ihre Regeln und Werte aufzwingt. Dass sie ihm nicht nur eine ihm zustehende höfische Erziehung, sondern auch seinen Namen und Herkunft

---

<sup>146</sup> Entgegen der höfischen Konventionen wird Parzival von keiner Amme, sondern von seiner Mutter gestillt. Da Herzeloide ihren Sohn mit ihrem verstorbenen Mann identifiziert, erinnert der Stillvorgang daran, dass Herzeloide eine enge Bindung zu ihrem Mann sucht, von dem sie sich nicht trennen kann, vgl. ebd., S. 38f.

<sup>147</sup> Alois HAAS, Parzivals *tumpheit* bei Wolfram von Eschenbach, Berlin 1964, S. 19.

<sup>148</sup> Mit Bezug auf die *gradus aetatis* hätte Parzival in seiner *infantia*, die von der Geburt bis zum siebten Lebensjahr verlief, schreiben, singen und lesen lernen müssen. Ab sieben Jahren hätte ihm eine geistliche oder weltliche Ausbildung zugestanden. Vorher wäre er von einer Amme, einer Betreuerin, oder eben der Mutter, betreut worden, vgl. Beate BAIER, Die Bildung der Helden. Erziehung und Ausbildung in mittelhochdeutschen Antikenromanen und ihren Vorlagen, Trier 2006, S. 52ff. In der *pueritia*, die im Alter sieben bis vierzehn war, kamen die Jungen zu männlichen Lehrern und erfuhren eine intellektuelle Schulung durch die *septem artes liberales*. In den Freien Künsten besuchten die Jungen Elementarunterricht in Dom- und Klosterschulen. Die Ausbildung begann meist mit Lesenlernen, oder dem Auswendiglernen von Versen und Psalmen, sowie Schönschreiben, Gesang, und Grammatik. Im Trivium erlernten die Jungen Rhetorik, Dialektik und Grammatik. Im Quadrivium lernten sie Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, vgl. ebd., S. 54ff.

<sup>149</sup> Der Begriff „Betrug“ wird vom Wort *vlûhtesal* abgeleitet, das Wolfram in V. 117,14 verwendet. Haas übersetzt dies mit „Flucht“ oder „Betrug“, vgl. HAAS 1964, S. 59.

<sup>150</sup> Vgl. Russ 2000, S. 38.

vorenthält, gilt als Hauptauslöser für seine späteren *tumben* Missetaten. „Der noch verstandslose Parzival wird dadurch unbewußt in den für ihn und gegen seine Bestimmung vorgekehrten Betrug hineinleben.“<sup>151</sup> SCHOMMERS rechtfertigt Herzloydes Verhalten. Als Mutter intendiert sie ihr Kind zu schützen, denn sie will Parzival nicht wie ihren geliebten Mann verlieren, was „charaktervoll und lobenswert“<sup>152</sup> erscheint. Dem widersetzt sich STEINKE, denn indem Herzloyde ihrem Sohn eine ihm angemessene Erziehung vorenthält, handelt sie hochgradig egoistisch, da sie die Bedürfnisse ihres Kindes gänzlich außer Acht lässt.<sup>153</sup>

Dennoch weiß sich Parzival in der Einöde zu beschäftigen. Er schnitzt sich einen Bogen und tötet Vögel, was ihn später mit großem Kummer erfüllt, denn der Vogelsang dringt in sein Herz (vgl. V. 118,16). Obwohl Parzival Mitleid beweist, so zeigt das Töten der Vögel ebenso seine „Unfähigkeit zur ethischen Vorabbewertung der eigenen Taten, denn er bereut jedes Mal danach sein Tun und jagt doch immer von Neuem nach den Vögeln, ist also nicht fähig, die Konsequenzen seines Handelns vorweg zu bedenken.“<sup>154</sup>

Parzival kann zwar eine höfische Erziehung vorenthalten werden, aber seine *art* nicht. Diese definiert sich darüber, dass Parzival Kampfeskraft beweist, indem er sich selbst Speere baut, die er zur Vogeljagd nutzt, was ihn als geborenen Ritter erscheinen lässt.<sup>155</sup> Seine *art* ist sein persönliches Identitätsmerkmal und kann nicht aberzogen werden. Parzival ist als Ritter geboren und seine ritterlichen Fertigkeiten sind inhärent.<sup>156</sup> STEINKE argumentiert, dass die inhärente väterliche *art* Parzivals Identität bildet. Dabei dienen Verwandte als Rollenmuster zur Orientierung.<sup>157</sup> Dem steht entgegen, dass Parzival bei seinem Aufenthalt in Soltane keine Orientierungsmuster hat, da er weder seinen Vater kennt, noch mit einem anderen männlichen Verwandten aus der höfischen Welt aufwächst und gänzlich auf sich alleine gestellt ist und sein kämpferisches Geschick selbst entdecken muss.

---

<sup>151</sup> HAAS 1964, S. 60.

<sup>152</sup> Stephanie SCHOMMERS, Helden ohne Väter. Die Suche der Söhne nach Identität in mittelalterlicher Literatur, Marburg 2010, S. 79.

<sup>153</sup> Vgl. STEINKE 2015, S. 83.

<sup>154</sup> STEINKE 2015, S. 81.

<sup>155</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 41.

<sup>156</sup> Vgl. Peter CZERWINSKI, Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung. Der Glanz der Abstraktion: frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1989, S. 97.

<sup>157</sup> Vgl. STEINKE 2015, S. 79.

Als Herzeloide ihren Sohn weinen sieht, beauftragt sie sofort ihr Gefolge, alle Vögel des Waldes umzubringen. Als einige Vögel ermordet sind, bittet Parzival seine Mutter, dies zu beenden. Herzeloide beruhigt ihn und sagt, dass sie nicht Gottes Ordnung umkehren wolle, woraufhin er fragt: ‚*ôwe muoter, waz ist got?*‘ (V. 119,17). Sie antwortet, dass Gott heller als der Tag sei und dass jeder, der treu ist, zu ihm flehen solle. Damit kontrastiert sie den Teufel, den sie als dunkel und untreu umschreibt (vgl. VV. 119, 29-30). Herzeloide Gotteslehre ist in keinen christlichen Glaubenskontext eingebettet. Vielmehr geht es um drei Glaubensinhalte, die vermittelt werden: Die Transzendenz, die Barmherzigkeit, sowie die Inkarnation Gottes sollen greifbar gemacht werden. Da die Glaubensinhalte ohne jegliche Verbindung nebeneinandergestellt werden, erscheinen diese abstrakt und unverständlich, denn „weder ist die Transzendenz ohne das Wissen um *omnipotentia* und *omnisapientia* [...], noch die Inkarnation ohne die Trinitäts- und Ursündelehre“<sup>158</sup> verstehbar, was eine unzureichende Lehre darstellt und zu Missverständnissen führen muss.

Als Parzival eines Tages viele Hirsche mit seinem Speiß tötet, hört er Hufgetrampel, was er erst mit dem Teufel in Verbindung bringt. Als Parzival jedoch die glänzende Rüstung der Ritter erblickt, hält er sie für Götter und fällt vor ihnen auf die Knie. Er versucht, die mütterlichen Lehren in seine eigenen Lebenszusammenhänge zu transferieren. Was unbekannt ist, ist böse, was böse ist, ist folglich der Teufel. „Dieses Mißverstehen der Lehre Herzeloide ist dadurch bedingt, daß Parzival die abstrakte Licht-Metaphorik für seine Lebenswelt zu konkretisieren sucht: So wird aus dem inkarnierten Gott Herzeloide der anthropomorphe Gott Parzivals.“<sup>159</sup>

Er bittet die für ihn lebendig gewordenen Götter um Hilfe, was von einem der Ritter *ad absurdum* geführt wird, denn sie nennen ihn *dirre toersche* (V. 121,5).<sup>160</sup> Einer der Ritter, Karnahkarnanz, fragt den Knaben, ob er zwei Ritter gesehen habe. Im selben Augenblick erkennt er seine ritterliche Schönheit, was seine Zugehörigkeit zur höfischen Sphäre beweist (vgl. V.123, 11). Als Parzival fragt, was ein Ritter sei, berichtet Karnahkarnanz von Artus. Indem er Parzival

---

<sup>158</sup> Russ 2000, S. 45. Zentrale christologische Inhalte lässt Herzeloide gänzlich außer Acht, wie das Leben, den Tod und die Auferstehung Christi, vgl. ebd.

<sup>159</sup> Russ 2000, S. 45.

<sup>160</sup> Das mittelhochdeutsche *tôre*, *toersch*, oder *toerisch* ist indogermanischen Ursprungs und kann mit „Tor“, „Narr“, oder „Wahnsinniger“ übersetzt werden, vgl. ebd., S. 19.

nach Rittern fragt, wird die Kenntnis vom Rittertum als selbstverständlich vorausgesetzt. Dass er davon eben nichts weiß, demonstriert seine defizitäre Erziehung. Diese wird aber als keineswegs negativ vom Erzähler konnotiert, denn er bittet verzweifelt um Hilfe, ohne in Not zu sein, und erfreut sich an der ritterlichen Ausrüstung, woraufhin der Ritter ihm eine Unterweisung ins Rittertum gibt. Die anderen Ritter verstehen nicht, dass ihr Kollege sich mit Parzival abgibt, da er voller *tumpheit* (V. 124,16)<sup>161</sup> zu sein scheint. Mit seinen Worten *dir hete got den wunsch gegeben, / ob du mit witzzen soldest leben* (VV. 124,18-19) prophezeit Karnahkarnanz, dass Parzivals *tumpheit* nicht bloß unreflektiertes Handeln aufgrund überbehüteter Erziehung bedeutet, sondern schweres Leid verursachen kann. Seine *tumpheit* erscheint dabei als Hindernis zur Vollkommenheit.<sup>162</sup>

Die Begegnung mit den Rittern ist Parzivals erste Begegnung mit Fremden und von großer Wichtigkeit, da er mit ihnen verbal interagiert, was seine inhärente Veranlagung zum Rittertum aktualisiert. Nur durch die verbale Interaktion erfährt er vom Rittertum, was einen Impuls, nämlich Artus aufzusuchen, in ihm auslöst und seine künftige Identitätsentwicklung maßgeblich beeinflusst.<sup>163</sup> Dennoch präsentiert er sich im Gespräch mit den Rittern als gesellschaftlicher Außenseiter, denn er hat gravierende Defizite im sozialen Bereich. Das Einzige was er besitzt, ist die von Gahmuret vererbte *art*, seine Neugier, sowie seine Bereitschaft zur Interaktion.<sup>164</sup>

Als Herzeloide von der Begegnung erfährt, fällt sie in Ohnmacht. Sie fragt ihn, wie er vom Rittertum erfahren hat, woraufhin er von den Rittern und von Artus berichtet. Er fordert eine ritterliche Ausrüstung von ihr, bekommt allerdings nur ein schlechtes Pferd, Stiefel aus Kalbsleder, sowie *tôren cleider* (V. 126,26)<sup>165</sup>,

---

<sup>161</sup> *Tumpheit* leitet sich vom gotischen *dumbs* ab, was „stumm“, „dumm“, oder „einfältig“ bedeuten kann. Adelson übersetzt es mit „Mangel an Verstand“, ebd., S. 17, DALLAPIAZZA übersetzt es mit „falsche[m] Handeln“, vgl. Michael DALLAPIAZZA, *Wolfram von Eschenbach: Parzival*, Berlin 2009, S. 39. Parzivals *tumpheit* zeichnet sich dadurch aus, dass er soziale Zusammenhänge, die seine Identität festlegen, nicht wahrnimmt und realisiert, vgl. CZERWINSKI 1989, S. 83. STEINKE führt CZERWINSKIS Definition weiter aus: Er sagt, dass es sich um Defizite im Bereich der sozialen Interaktion und Kommunikation handelt, vgl. STEINKE 2015, S. 82.

<sup>162</sup> Vgl. HAAS 1964, S. 65. Karnahkarnanz verweist auf Parzivals *tumpheit* als etwas Zweideutiges, was an den *agelstern* im Prolog erinnert: Seine *tumpheit* steht in Ambivalenz zur höchsten Herrlichkeit, vgl. ebd.

<sup>163</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 166.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., S. 168.

<sup>165</sup> Die Narrenkleider gelten als Symbol seiner Unschuld vor der Welt und vor seiner Mutter, vgl. HAAS 1964, S. 68.



denn mit einer ärmlichen Ausstattung hofft sie ihn schnell zurück zu bekommen (vgl. V. 126,29). Die Narrenkleidung zeigt „eine *Inkongruenz* zwischen adliger Schönheit und unhöfischer Kleidung [...], gleichzeitig schafft sie damit aber auch eine Kongruenz zwischen Parzivals Kleidern und seinem geistigen Entwicklungsstand.“<sup>166</sup>

Schließlich gibt Herzloyde ihrem Sohn ein paar Ratschläge mit auf den Weg. Die Lehre zielt darauf ab, Parzival elementare Tipps zu geben, falls er nicht zurückkehrt. Ebenso soll er nicht zu detailliert unterwiesen werden, damit er zu ihr zurückkehrt, was die Unvollständigkeit der Ratschläge offenbart und was Herzloydes Verhalten widersprüchlich erscheinen lässt.<sup>167</sup> Sie rät ihm, dunkle Furten zu meiden. Dies steht im Widerspruch zu seinen Narrenkleidern, denn durch diese ist Parzival ohnehin schon großer Gefahr ausgesetzt. Ebenso soll er alle Leute grüßen, was Elementarwissen in Bezug auf den höfischen Verhaltenskodex darstellt. Er kann den Gruß nicht als feierliche Handlung verstehen, da ihm ein adäquates Begrüßungszeremoniell vorenthalten wird.<sup>168</sup> Ihr dritter Rat verlangt von Parzival, von einem alten, weisen Mann gelehrt zu werden. Gemäß einer höfischen Erziehung müsste ein naher Verwandter die Erziehung Parzivals vollziehen, was stattdessen ein Unbekannter übernehmen soll. Parzival soll außerdem einen Fingerring und einen Kuss einer Dame erwerben. Die Bedeutung jeglicher Minnetermini ist Parzival allerdings gänzlich unbekannt, weshalb er nichts von Minnedienst und Minnelohn weiß und ein Minneerfolg bei einer Dame ausgeschlossen ist, da die Minnelehre ohne eine dazugehörige Ideologie inkomplett ist.<sup>169</sup> Schließlich provoziert sie den Gedanken an Rache, indem sie von dem Erzfeind der Familie, Lähelin, berichtet, der die familieneigenen Königreiche beraubt hat, was Parzivals Ehrempfinden und seinen ritterlichen Mut weckt, obwohl Herzloyde nicht direkt zur Rache auffordert, ihn aber indirekt anstachelt.<sup>170</sup>

Als Parzival aufbricht, stirbt sie den *getriuliche[n] tôt* (V. 128,23), da ihr Leben aufgrund des verlorenen Königreichs und des toten Gatten, sowie des fortreitenden Sohnes sinnlos erscheint. Dass sich Parzival nicht zu seiner Mutter

---

<sup>166</sup> STEINKE 2015, S. 89f.

<sup>167</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 49.

<sup>168</sup> Vgl. ebd., S. 50.

<sup>169</sup> Vgl. ebd. Mit Minnetermini meint Russ unter Anderem Wertbegriffe wie *höher muot* und *kiusche*, die Parzival gänzlich unbekannt sind, vgl. ebd.

<sup>170</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 50.

umdreht, demonstriert seine große Motivation für das Rittertum, weshalb er ihren Tod unwissend verursacht, indem er seiner ererbten Berufung folgt.<sup>171</sup> Allerdings ist es die Schuld Herzeloyses, dass sie ihren Sohn unvorbereitet der Welt ausliefert. „Parzivals Auszug aus seiner Mutterwelt steht unabdingbar unter dem doppelten Zeichen von subjektiver Schuld (er muß gehen, die *werlde* braucht ihn, so wie er sie braucht) und objektiver, von der Mutter als ein Erbe übernommener Schuld (das Arrangement, der *list*, der den Auszug in die Welt notwendig aus sich hervortreibt.“<sup>172</sup>

## 5.2 Identitätsgenese II: Der Artusritter

Parzivals Identitätsgenese zum Artusritter beginnt damit, dass er, angestachelt durch die Ritter, der Bestimmung seines Vaters folgt und Artusritter werden möchte. Da ihm aber jegliche Kenntnisse über das Rittertum fehlen, weiß er nicht, wie er sich verhalten soll. Er überfällt Jeschute, weil er die Ratschläge der Mutter wortgetreu umzusetzen versucht, und erhält erst durch Sigune erste genealogische Informationen. Bei ihr erfährt er seinen Namen und Informationen über seine Eltern. Sein Ziel, Artusritter zu werden, sieht er dadurch vollendet, indem er die rote Rüstung Ithers in einem höfisch unfairen Kampf erlangt, wodurch er zum perfekten Artusritter mutiert zu sein glaubt. Dass dies allerdings keineswegs ausreicht, lernt er bei Gurnemanz, der ihm eine für den Artusbereich adäquate höfische Erziehung ermöglicht und seine schon vorhandene Kampfeskraft fördert. Er setzt seine Ratschläge bei seiner künftigen Frau Condwiramurs um und beweist Stärke und Güte, indem er Pelrapeire befreit. Dass er kurz danach allerdings auf der Gralsburg versagt, führt dazu, dass Cundrie ihn verflucht und ihm seine bisher gewonnene *êre* abspricht, obwohl er beginnt, seine bisherigen Fehler, wie die Entehrung Jeschutes, wiedergutzumachen. Er verlässt die Artusrunde und begibt sich auf eine langwierige Suche nach dem Gral, den er zu erkämpfen sucht.

### 5.2.1 Parzival überfällt Jeschute

Am nächsten Tag reitet Parzival den ganzen Tag einen Bach entlang, *den hete ein han wol überschritn* (V.129,8), denn die dunklen Furten, die er gemäß der

---

<sup>171</sup> Vgl. ebd., S. 53.

<sup>172</sup> HAAS 1964, S. 69.

mütterlichen Lehre zu meiden versuchte, stellen sich schließlich als harmlose Gräser und Blumen heraus. Dies ist als Exempel seiner *tumpheit* zu deuten, denn er wendet die mütterliche Lehre unbesehen an, ohne eine gefährliche von einer harmlosen Situation unterscheiden zu können. *Tumb* ist er deshalb, weil er von einem expliziten Beispiel nicht auf die generelle Lehre der Mutter schließen kann und dadurch den Sinn hinter der Lehre nicht versteht.<sup>173</sup>

Schließlich gelangt er zu einem Zelt, in dem er eine schlafende Dame vorfindet. Er sieht nicht nur ihren leuchtenden Mund, sondern ebenso ihren Ring. Da ihm die Mutter riet, den Ring einer Dame zu erwerben, möchte er sich diesen zu eigen machen und hat ein kleines Gefecht mit der Dame, in welchem er sie küsst und damit entehrt. Das Klagen der Dame geht gänzlich an ihm vorbei (vgl. VV. 131,11-13). Parzival entwendet außerdem die Spange der Dame, die sich Jeschute nennt. Als diese erwähnt, dass ihr Ehemann Orilus jeden Moment kommen könnte, ignoriert Parzival auch das, küsst sie abermals und verschwindet. Als ihr Ehemann eintrifft, bezichtigt er sie des Ehebruchs, verstößt sie und reitet Parzival nach.

Der Erzähler beschreibt das Vergehen an Jeschute als jenes das *in tumpheit* (V. 139,14) geschah. Auf seiner Reise lassen sich weitere Beispiele dafür finden, wie etwa das penible Grüßen von Leuten, die er unterwegs trifft, wobei er sich auf seine Mutter beruft und stets betont: ‚*sus riet mîn muoter*‘ (V. 138,8). Ohne sich seines eigenen Verstandes zu bedienen nimmt er die Lehren seiner Mutter wörtlich und bewegt sich roboterhaft in den von Herzeloide vorgezeichneten Denkbahnen. Ihre Lehren haben für ihn absolute Priorität, weshalb er sie untätig ausführt. Parzival folgt den Lehren schablonenhaft und kann diese weder ‚[...] abstrahieren [noch] situationsgemäß reflektieren [...]‘.<sup>174</sup> Genau das macht ihn *tumb*, denn er kann die Situationen, in denen er sich bewegt, nicht auf die Lehren beziehen und versteht die Sinnhaftigkeit dahinter nicht, geschweige denn kann er sein Handeln und dessen Konsequenzen hinterfragen.<sup>175</sup> Dem pflichtet RUSS bei. Sie führt die mangelhafte Erziehung Herzeloides, die keine ausführliche Erklärung der Minnelehre enthält, darauf zurück, dass Parzival Jeschute entehrt, denn er hat die Minnemetaphorik nicht

---

<sup>173</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 52.

<sup>174</sup> SCHOMMERS 2010, S. 87.

<sup>175</sup> Vgl. HAAS 1964, S. 72.

verstanden.<sup>176</sup> Deshalb scheitert er daran, passende Interaktionsformen mit Jeschute zu wählen. Parzival kann sein eigenes Handeln nicht reflektieren und kann sich nicht in die Gefühlswelt Jeschutes hineinversetzen.<sup>177</sup>

### 5.2.2 Identitäre Aufklärung durch Sigune I

Eines Tages findet Parzival eine klagende Frau bei einem Felsen, die sich ihre Zöpfe ausreißt und ihren Geliebten Schionatulander im Arm hält. Sigune, Parzivals Cousine, lobt seine Schönheit und als sie nach seinem Namen fragt, nennt er sich *bon fîz, scher fîz, bêâ fîz* (V. 140,6). Sigune nennt ihm seinen wahren Namen: *du heizest Parzivâl. / der nam ist rehte enmitten durch* (VV. 140,16-17). Dass Parzival seine Cousine eben nicht erkennt, ist darauf zurückzuführen, dass er nie gelernt hat, sich in der höfischen Welt zu bewegen, weshalb er sein dynastisches Gefüge nicht identifizieren kann.<sup>178</sup>

Sie liefert eine genealogische Aufklärung, indem sie seine Mutter als ihre Tante identifiziert und seinen Vater als Ritter von Anschouwe. Die Bedeutung seines Namens begründet Sigune mit dem Verlassen Gahmurets, was Herzeloide schwer verwundet hat. Parzivals Name ist das Produkt einer tiefen Minneverletzung. Mit dem Eigennamen verknüpft sich niemals nur eine individuelle Biographie, denn er macht ihn als Mitglied eines Geschlechts kenntlich. Durch Parzivals Namen kann er einem Stand zugeordnet werden und es treten dadurch individuelle, sowie ständisch-gesellschaftliche Komponenten zusammen.<sup>179</sup>

Sigune berichtet von Lähelin, der die Länder Herzeloyses verwüstet hat, was dazu führte, dass ihr Geliebter erschlagen wurde (vgl. VV. 140,18-20). Parzival hat Mitleid mit der trauernden Sigune (vgl. VV. 141,25-26) und will den Bezwinger Schionatulanders rächen. Obschon er Sigune sein Wort gibt, so kann er sein Versprechen nicht einlösen, da er bisher nicht gelernt hat, eine ritterliche Bewährung zu vollziehen. „Das mütterliche *tumpheits*-Arrangement aber verhindert, daß Parzival seine Bereitschaft durch eine helfend-rächende Tat erfüllt. Er ist ein Tor, der eine ritterliche Geste übt, ohne ihr genügen zu

---

<sup>176</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 52.

<sup>177</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 170.

<sup>178</sup> Vgl. SCHOMMERS 2010, S. 94.

<sup>179</sup> GOTTSMANN 2009, S. 170.

können.“<sup>180</sup>Allerdings initiiert Parzival hier ein Gespräch und reagiert auf die trauernde Sigune, was er bei Jeschute nicht getan hat. Ihre Gefühle hat er gänzlich ignoriert. Durch die Interaktion mit Sigune erfährt Parzival genealogische Informationen, die ein neues Statusbewusstsein in ihm auslösen.<sup>181</sup>

### 5.2.3 Der Rote Ritter: Parzival tötet Ither

Auf dem Weg zu Artus begrüßt er jeden, der ihm begegnet. Schließlich trifft er Ither, den Roten Ritter, der Parzivals Schönheit lobt und Anspruch auf die Herrschaft von Bertâne erhoben hat. Er sieht sich selbst als rechten Erben und stahl einen goldenen Becher von Artus' Tafel, um sein Erbe geltend zu machen. Dabei verschüttete er Wein auf Ginover. Parzival soll dem Hof ausrichten, dass dies unabsichtlich geschah, was dieser ausführen will (vgl. VV. 145,10-147,10). Am Artushof fragt Parzival den Knappen Iwanet, wer ihn zum Ritter machen könne, denn er hält jeden Ritter für Artus (vgl. VV. 147,22-23), was Iwanet mit einem Lachen kommentiert. Als Parzival Ithers Entschuldigung zu Hofe trägt, wird von allen anderen Mitgliedern des Hofes sein schöner Leib hervorgehoben (vgl. V. 148,30). Als Cunneware Parzival erblickt, lächelt sie. Auch der stumme Antanor erhebt das Wort, weshalb beide vom Seneschall Keie gezüchtigt werden, was Parzival wütend macht (vgl. VV.151,11-153,30). Als Artus ihn aufgrund seiner Schönheit zum Ritter machen will, möchte er ihm eine Rüstung schenken, was Parzival ablehnt, denn er hat es auf Ithers rote Rüstung abgesehen, die ihm Artus schenken soll (vgl. VV.148,15-18). Artus lehnt dies ab, wird aber von Keie überzeugt, obwohl er den Tod des Knaben fürchtet. Parzival allerdings sieht den Erwerb der roten Rüstung als obligatorisch, da er ein *ritter werden muoz* (VV. 154,7). Er weiß, dass die Zugehörigkeit zur höfischen Sphäre über visuelle Stimulanzen, wie die Rüstung, bestätigt wird. Parzival zeigt dabei eine oberflächliche Vorstellung von Ritterschaft. „Für ihn sind das äußere Zeichen des Ritters, der Identitätsfaktor der Rüstung, und das Verhaltensmuster, das daran geknüpft ist, noch nicht unterscheidbar.“<sup>182</sup> Im Vergleich mit Iwein ist

---

<sup>180</sup> HAAS 1964, S. 74.

<sup>181</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 171ff. Parzival stellt seine Fragen *unverdrozen*, was von Sigune positiv bewertet wird. Wie schon beim Treffen mit Karnahkarnanz bringt eine gelungene Interaktion die Übermittlung von wichtigen Informationen, die in diesem Fall maßgebliche Faktoren für Parzivals Identitätsgenese darstellen, da es um genealogische Informationen geht, vgl. S. 172.

<sup>182</sup> SOSNA 2003, S. 175.

erkennbar, dass Parzival alles versucht, um Artusritter zu werden. Er ist ehrgeizig und möchte sich seine Ritterschaft erkämpfen, um dieser würdig zu sein. Iwein allerdings wird als bereits bestens situierter Artusritter vorgestellt, der sich diese nicht mehr verdienen muss.

Im Kampf mit Ither fordert Parzival ebenfalls Ithers Anspruch auf dessen Landesherrschaft. Seine Wut auf Ither wird durch den Gedanken, Lähelin vor sich zu haben, geschürt, weshalb er Ither auf unhöfische Weise einen Speer durch das Auge bohrt. Dessen Tod wird von vielen Damen beklagt und vom Erzähler äußerst negativ konnotiert: *Parzivâl, der tumbe / kêrt in dicke al umbe* (VV. 155,19-20). In *tumber nôt* (V. 156,10) findet Iwanet Parzival, der die Rüstung nicht vom Toten lösen kann. Iwanet klärt ihn darüber auf, dass er andere Stiefel bräuchte, ebenso wie ein angemessenes Gewand, was Parzival ablehnt, da er das Geschenk der Mutter nicht ablegen möchte (vgl. VV. 156,30-157,1). So stülpt er die Beinschienen über seine Bauernschuhe und bekommt nicht den von ihm geforderten Köcher, sondern Ithers Schwert. Damit stellt er seine *triuwe* zur Mutter unter Beweis, was für ihn das einzig Greifbare darstellt. „Wenn er fortan die Rüstung über der Torenkleidung trägt, ist dies Ausdruck dafür, daß Parzival seine *tumpheit* noch nicht abgelegt hat, sondern nur durch ritterliche Kleidung verbrämt.“<sup>183</sup> Sie verhindern, dass eine harmonische Verschmelzung von Körper und Rüstung stattfinden kann, was bedeutet, dass sein perfektes, ritterliches Äußeres nicht mit seinem *tumben* Inneren zusammenfinden kann.<sup>184</sup> Iwanet erläutert ihm die Nutzung des Schwerts, sowie des Schilds und erklärt ihm die Kunst des Tjostierens (vgl. VV. 157,5-158,10).<sup>185</sup> Parzival bittet Iwanet, Artus seinen Dank auszurichten und den Becher zurückbringen. Ebenso soll er sagen, dass seine Ehre beschmutzt wurde und er der Anlass für Cunnerwares Züchtigung ist, was ihn schmerzt (vgl. V.158,27). An Ither verliert er keinen Gedanken, was vom Erzähler negativ konnotiert wird, denn er lässt dessen Leiche einfach *jaemerliche liegen* (V. 159,6). Dass Parzival gar nicht mehr zu Artus zurückkehrt, ist darauf zurückzuführen, dass er sich als vollständiger Ritter sieht, denn Rittertum verbindet er ausschließlich mit der Rüstung.<sup>186</sup>

---

<sup>183</sup> RUSS 2000, S. 61.

<sup>184</sup> Vgl. STEINKE 2015, S. 93.

<sup>185</sup> Wolfram kontrastiert dabei Parzival, den *tumben*, mit Iwanet, dem Klugen, was einer Ratgeber-Lehrerrolle nahekommt, vgl. KRAß 2006, S. 125.

<sup>186</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 60.

Um der Rüstung willen hat Parzival Ither ermordet. Obwohl Parzival nicht weiß, dass Ither sein Verwandter ist, hat er sich ein mit Sünde und Unrechtmäßigkeit behaftetes Namenssubstitut, das des Roten Ritters, zu eigen gemacht. Er hat einen Kainsmord begangen, denn der „Name 'rote[r] Ritter' ist Inbegriff des sündigen Ritters, der den Kampf um des Kampfes willen sucht, der in *cupiditas saecularis* verhaftet, einer deformierten und negierenden Ebenbildlichkeit entspricht.“<sup>187</sup> HAAS spricht Parzival jegliche Schuld ab, da die „*tumpheit* hier den Schutzmantel einer fatalen, aber nicht schuldhaften Naivität [trägt].“<sup>188</sup> Dem pflichtet RUSS bei, denn auch sie führt das Nicht-Erkennens Ithers, eines Verwandten, auf die defizitäre Lehre Herzloydes zurück. Da er seine familiäre Herkunft nicht kennt, konnte er Ither nicht erkennen.<sup>189</sup> Aufgrund der mangelhaften Erziehung ohne Informationen über die Artuswelt kann er die Worte der Ritter nur so interpretieren, dass eine Rüstung und Kampfbereitschaft genügen, um Ritter zu werden. Parzivals Glaube wird von Keie zusätzlich angestachelt, denn er überredet Artus schließlich, Parzival die rote Rüstung zu schenken, obwohl Ither noch lebt.<sup>190</sup> STEINKE argumentiert, dass der Mord an Ither durch mangelnde Affektkontrolle geschieht. Damit beweist Parzival „eine extreme Ich-Zentriertheit, die mit einem fehlenden Bewusstsein über richtiges und falsches Handeln einhergeht [was] seine Fähigkeit zur Empathie stark einschränkt.“<sup>191</sup>

#### 5.2.4 Höfische Erziehung bei Gurnemanz

Der *tumbe man* (V. 161,17) saß zwei Tage im Sattel und ließ sein Pferd galoppieren, bis er am Abend eine Burg erblickt, die er für eine von Artus hält (vgl. VV. 161,25-28).<sup>192</sup> Als er den Gastgeber, Gurnemanz von Graharz, erblickt, erinnert er sich an die Worte seiner Mutter, die ihm riet, einen grauhaarigen, weisen Mann aufzusuchen (vgl. VV. 162,29-30). Als Parzival

---

<sup>187</sup> GOTTSMANN 2009, S. 170. Die rote Rüstung gilt aufgrund ihrer schon vorhandenen roten Farbe, gepaart mit dem Blut Ithers, als Symbol für Parzivals sündiges Benehmen, vgl. KRAß 2006, S. 124.

<sup>188</sup> HAAS 1964, S. 81.

<sup>189</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 59.

<sup>190</sup> Vgl. SCHOMMERS 2010, S. 87, S. 92.

<sup>191</sup> STEINKE 2015, S. 81. Der Überfall auf Jeschute bildet ein Exempel fehlender Affektkontrolle und Empathie, vgl. ebd.

<sup>192</sup> Da Parzival nur Schöpfungen der Natur, und nicht der höfischen Kultur kennt, hält er die Festung Graharz für eine der arthurischen Burgen, vgl. RUSS 2000, S. 61.

aufgefordert wird, vom Pferd abzustiegen, weigert er sich, da er das Pferd mit Rittertum assoziiert (vgl. VV. 163,22-24). Parzival vermag noch nicht zwischen der Rüstung und höfischem Verhalten unterscheiden. „Standen zuvor seine adlige Abstammung und sein Narrenkleid in Diskrepanz zueinander, so kontrastieren nun seine strahlende Ritterrüstung und sein naives, „*tumpes*“ Verhalten miteinander.“<sup>193</sup>

Als seine Rüstung abgenommen wird, wird seine Schönheit wahrgenommen, die in Kontrast zu seinen Bauernstiefeln und dem Narrenkleid steht. Dies führt zu großem Erschrecken und *schame* (vgl. V. 164,10) des Gastgebers und seiner Diener. Dennoch loben sie seine edle Abstammung, weshalb sie ihn gut versorgen und mit edler Kleidung ausstatten (vgl. VV. 1681-20). Als Gurnemanz ihn nach dem Grund seines Besuchs fragt, berichtet Parzival von seinen Erlebnissen mit der Mutter und Jeschute, sowie vom Erwerb der roten Rüstung, weshalb ihn Gurnemanz den *rôten ritter* (V. 170,6) nennt.

Dabei nimmt Parzival eine falsche Identität an. Indem er als „Roter Ritter“ bezeichnet wird, flammt der sündenbehaftete Mord an Ither wieder auf.<sup>194</sup> Parzivals eigene Identität verschwindet hinter jener des Roten Ritters, einer Maske, die der Nicht-Identifizierung gilt. Sie zeigt eine Ungleichwertigkeit von äußerlich sichtbarem Rittererfolg und innerem Defizit an, die es Parzival ermöglicht, sich unerkant in Kämpfen zu bewähren. Die Maske kreiert einen Doppelgänger, der Parzivals innere Widersprüchlichkeit anzeigt und seine defizitären Elemente verbergen soll.<sup>195</sup>

Gurnemanz stellt fest, dass Parzival wie ein kleines Kind redet, das niemals schweigt und sich immer auf seine Mutter beruft (vgl. VV.170,10-12). Er rät dem Jungen, nicht unverschämt zu sein und sich vor Leuten zu erbarmen, die in Not sind. Er soll Mitleid zulassen, wenn jemand ihm sein Ehrenwort anbietet. Außerdem rät er ihm, stets bescheiden und nicht verschwenderisch zu sein. Ebenso soll er stets das weibliche Geschlecht ehren (vgl. VV. 170,21-173,6).<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> SCHOMMERS 2010, S. 93. Auch der Erzähler schreibt Parzival in dieser Situation *tumpheit* zu. Ebenso bezeichnet er es als *tumb*, dass Parzival wieder mal auf den mütterlichen Gruß verweist, vgl. V. 163,21.

<sup>194</sup> Vgl. SCHOMMERS 2010, S. 97.

<sup>195</sup> Vgl. STEINKE 2015, S. 94, S. 97, S. 100. Dies führt dazu, dass sich seine Persönlichkeit in zwei Teile spaltet, da Parzival seine Identität hinter der Maske versteckt und nur noch hinter der Maske des Roten Ritters auftritt, vgl. ebd., S. 97.

<sup>196</sup> Gurnemanz lehrt ihm die höfischen Wertmaßstäbe *güete, milte, diemüete, helfe* und *mâze*, vgl. SOSNA 2003, S. 178.



Damit Parzival seine penible Fragerei aufgibt, erklärt er ihm, wie man sich richtig in einem Diskurs verhält: Er soll keine peniblen Fragen stellen, aber auch nicht zögern, eine vernünftige Antwort zu geben, die nicht an der Frage vorbeigehen soll.<sup>197</sup> HAUG argumentiert, dass die Gurnemanzsche höfische Erziehung als totaler Ersatz der mütterlichen Lehren zu verstehen ist<sup>198</sup>, doch der Erzähler lässt erkennen, dass Parzival von nun an die Ratschläge der Mutter nicht mehr ständig erwähnen wird (vgl. V. 173,8), er sie aber dennoch nicht vergessen und im Herzen tragen wird. Stattdessen soll die von der Mutter entfachte *tumpheit* in höfisches Verhalten umgewandelt werden. Es ist dafür unabdingbar, dass „[...] das Torenarrangement der Mutter [...] aufgehoben, rektifiziert und ins Ritterliche hinein moduliert werden [muss]“<sup>199</sup>, was mit dem Ablegen der Narrenkleider eingeleitet wurde.

Um die praktische Umsetzung des ritterlichen Identitätsmodells zu üben, wird eine fiktive *âventiure* geprobt.<sup>200</sup> Parzival wird in die Kunst des Reitens und des Tjostierens unterwiesen.<sup>201</sup> Durch die Anlagen seines Vaters fällt es ihm leicht, mehrere Ritter zu besiegen, die mit ihm die Tjost üben. Dies veranlasst Gurnemanz, ihn mit seiner Tochter Liaze zu vermählen. Zwar erwidert er ihren Kuss, allerdings lehnt er eine Heirat ab, denn er möchte erst *ritters prîs* (V. 178,30) gewinnen, bevor er eine Liebesbeziehung eingeht (vgl. V. 179,1). Dass Parzival seinen Lehrer um *urloup* fragt, ist ein Zeichen dafür, dass Parzival gesellschaftsfähiger geworden ist.<sup>202</sup>

---

<sup>197</sup> Die zweite Phase seiner Lehre zeichnet sich durch ethische und interaktionale Ratschläge aus, vgl. ebd., S. 179.

<sup>198</sup> Vgl. Walter HAUG, Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht? Erzählen zwischen Handlungsschematik und Figurenperspektive bei Hartmann und Wolfram, in: Ulrich Barton (Hrsg.), Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften, Tübingen 2008, S. 141-157, hier S. 150.

<sup>199</sup> HAAS 1964, S. 85.

<sup>200</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 180.

<sup>201</sup> Die Erlernung der Hofkünste passt zur adelstypischen Knabenerziehung in der *adolescencia*, die junge Männer im Alter von 14 bis 28 Jahren durchliefen. Mit 14 Jahren war die geistige Ausbildung abgeschlossen und die ritterliche Ausbildung begann. Diese umfasste den Umgang mit Waffen wie Schwert, Tjost und Schild, die Herstellung von Waffen, Speerwurf, oder Jagd mit Hunden. Ebenso gehörte eine körperliche Ausbildung dazu, wie etwa Reiten, Schwimmen, Bogenschießen und Boxen. Die ritterliche Ausbildung konzentrierte sich auf körperliche Ertüchtigung, was durch die Erlernung der Hofkünste ergänzt wurde, vgl. BAIER 2006, S. 75ff.

<sup>202</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 66.

### 5.2.5 (Fehl)-anwendung des ritterlichen Identitätsmodells: Befreiung von Condwiramurs und Versagen auf Munsalvaesche

Als er von Gurnemanz fortgetrieben, gelangt er in die Stadt Pelrapeire, die von Clamide und dem Seneschall Kingrun belagert wird. Es herrscht Krieg im Königreich, da die dort ansässige Königin Condwiramurs sich weigert, Clamide zu heiraten (vgl. VV. 194,14-195,6). Als Parzival die Königin erblickt, schlägt die Minne zu, denn er erkennt ihre vollkommene Schönheit, weshalb er kein Wort sagen kann. Als sie nach dem Grund seines Kommens fragt, berichtet er von Gurnemanz und setzt dessen Ratschlag, gütig zu sein, umgehend um, als er den abgemagerten Bewohnern Pelrapeires Nahrung verschafft (vgl. VV. 191,1-5). Eines Nachts sucht sie das Gespräch mit Parzival und kniet vor ihm nieder. Parzival bittet sie, sich zu ihm zu legen, was zu keiner körperlichen Interaktion führt. Er sichert ihr zu, ihren Gegner Kingrun zu besiegen.

Am nächsten Tag findet ein Kampf zwischen Parzival und Kingrun statt, den er besiegt. Parzival verlangt von ihm, Gurnemanz sein Ehrenwort zu geben, da er dessen Sohn erschlagen hat. Außerdem soll er sich Condwiramurs ergeben. Als sich dieser weigert, fordert Parzival von ihm, sein Ehrenwort an den Artushof vor Cunnerware zu tragen und dieser ausrichten soll, dass Parzival erst zurückkäme, wenn er die Schande, die er durch ihre Züchtigung trägt, losgeworden ist (vgl. VV. 197,1-199,14).

Condwiramurs und Parzival heiraten schließlich, da er durch seine Taten erneut die Gunst des Gefolges gewinnt. Er demonstriert Güte, indem er das ausgehungerte Gefolge erneut mit Nahrung versorgt. Er erfreut sich großer Beliebtheit, weshalb er *Parzivâl der reine* (V. 201,9) genannt wird. Seine Reinheit stellt er nochmals unter Beweis, indem er die Lehren des Gurnemanz befolgt. Erst in der dritten Nacht nach der Ehe hält er mit der Königin Beischlaf.<sup>203</sup> „Hier ist Parzivals *tumpheit*, die ja mit seiner Unerfahrenheit mit der Minne verknüpft ist, mit Reinheit und Liebe verbunden“<sup>204</sup>, was ihm schließlich ermöglicht, Condwiramurs zu heiraten und dadurch Ansehen und

---

<sup>203</sup> Parzival orientiert sich an der Maxime der *zuht*. Dies erinnert an die Tobiasnächte, die Jungverheirateten drei Tage der Askese empfiehlt. Er distanziert sich von der aristokratischen Ehepraxis, in der der Beischlaf die Ehe göltig macht, vgl. DALLAPIAZZA 2009, S. 46.

<sup>204</sup> HAAS 1964, S: 97. Die Minne zu Condwiramurs soll vollendet sein, was die Begegnung mit Liaze präfiguriert. Obwohl Parzival bei Condwiramurs an Liaze denkt, so ist die Minne zu ihr inkomplett, da sie verfrüht ist. Liaze hat daher nur die Position einer Vorläuferin. Dies wird mit Parzivals vagem Versprechen der Rückkehr an Liazes Vater deutlich, vgl. RUSS 2000, S. 72.

Besitz zu extendieren. Sein Ansehen am Artushof vergrößert sich durch Kingruns Ehrenwort, dass er dem Artushof überbringt. Der Artushof schätzt den Treuebeweis des Roten Ritters gegenüber Cunnerware, was diese ungemein freut (vgl. VV. 206,5-16).

Als auch Clamide von den edlen Taten des Roten Ritters erfährt, liefert sich Clamide mit ihm eine Tjost. Parzival gewinnt diese und möchte ihn erst töten, was er allerdings unterlässt, da Clamide ihn mit vergrößertem Ruhm lockt. Parzival denkt an Gurnemanz' Rat, dass sich *manheit* (V. 214,1) über Erbarmen definiert. Er befiehlt ihm, Gurnemanz sein Ehrenwort zu geben, was auch dieser ablehnt und stattdessen Cunnerware aufsuchen soll, um die ihr widerfahrene Schande zu mildern (vgl. VV. 218,13-20). Das verwüstete Pelrapeire wird nach dessen Befreiung neu bebaut und Parzival verlässt dieses schließlich, um seine Mutter aufzusuchen. Parzival präsentiert sich hier als vorbildlicher Minneritter und Herrscher. Die Episode in Pelrapeire gilt als Exempel des Erfolgs der Gurnemanzschen Lehren. Sie erweist sich als geeignet, die Anlagen Parzivals zu entfalten, da sie seinen Bedürfnissen angepasst ist.<sup>205</sup> Das Identitätsmodell der Ritterschaft wird in dieser Episode von Parzival umgesetzt und durch eine neue Minne- und Interaktionspartnerin ergänzt. Aus der daraus resultierenden Landesherrschaft gewinnt er außerdem *êre* dazu.<sup>206</sup>

Eines Tages trifft er einen Fischer, der ihm den Weg zu einer Burg weist. Dort wird Parzivals adelige Schönheit erkannt und er wird gut gepflegt. Als jedoch ein Knappe mit einer blutenden Lanze in den Palas kommt und das Gefolge in Trauer verfällt, steht Parzival vor einem Rätsel. Ebenso wunderbar findet er einen Stein, der das Gefolge mit allerlei Getränken und Nahrung versorgt. Als Parzival den Burgherrn Anfortas trifft, der sich als der Fischer vor der Burg entpuppt, schenkt ihm dieser ein Schwert. Er ist außerdem schwer verletzt, wird von Parzival allerdings nicht nach dem Grund seiner Verletzung geragt, da er bei Gurnemanz lernte, er *solte vil gevrâgen niht* (VV. 239,13). Er geht davon aus, dass er auch ohne Fragen erfahren würde, was es mit der Burg auf sich hat.

HAUG stellt die These auf, dass Parzivals Frageversäumnis auf die mangelhafte mütterliche Erziehung zurückzuführen ist. Dadurch fehlt ihm die Fähigkeit zum

---

<sup>205</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 67. Herzloyde hat ihre Lehren ohne jegliche Verbindung oder Kohärenz hintereinander angereiht, doch Gurnemanz füllt seine Lehren mit Erklärungen, vgl. ebd.

<sup>206</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 182.

Erkennen von rationalen Zusammenhängen, gepaart mit einer habituellen Wahrnehmungsschwäche. Es handele sich nicht um einen Denkfehler Parzivals, denn er folgt der von Gurnemanz erlernten höfischen Regel des Schweigens. Er hätte nicht wissen können, dass die Frage nur einmalig gestellt werden kann.<sup>207</sup> Die arthurische Welt hat Parzival mit Erfolg gemeistert, doch die mütterliche Gralswelt ist ihm noch immer gänzlich fremd, weshalb er nicht wissen kann, welche Regeln diese hat.<sup>208</sup> SCHOMMERS verweist auf Parzivals mangelnde Flexibilität, zwischen seinem Wunsch nach Ritterschaft, sowie den höfischen Lehren, je nach Situation, zu differenzieren. Gurnemanz hat ihm nicht geraten, je nach Situation abzuwägen, ob es besser ist zu schweigen, oder seine Gedanken in Worte zu fassen. Parzival hält sich genau an Gurnemanz' Worte, denn diese brachten ihm große Erfolge in Pelrapeire ein, weshalb er für sein Versagen auf Munsalvaesche keineswegs schuldig zu sprechen ist.<sup>209</sup> Dass Parzival auf Munsalvaesche versagt, ist dem abweichenden Interaktionsschema geschuldet, wobei sich seine „akquirierte Identität des roten Ritters [...] als labiles Koordinatensystem [entpuppt], sobald es mit einem Interaktionsrahmen konfrontiert wird, der interaktionale Flexibilität erfordert.“<sup>210</sup> Parzival reflektiert das Identitätsmodell nicht, was am Frageversäumnis sichtbar wird, denn er kann sich nicht von bisher bekannten Interaktionsstrukturen lösen und sich neuen Situationen anpassen.<sup>211</sup>

Nachts träumt er von einer Tjost, in welcher er mehrfach stirbt, was an Herzloydes Traum an Gahmuret erinnert (vgl. VV.245,1-30).<sup>212</sup> Am nächsten Tag ist die ganze Burg verlassen und Parzival will durch die hinterlassenen Hufspuren die Ritter verfolgen, um dem Burgherrn helfen, denn er möchte das Schwert, das er ihm schenkte, nicht unverdient tragen, was er momentan noch tut (vgl. V. 248,29). Außerdem möchte er nicht für *lîhte* (V. 248,30) gehalten werden, doch er verliert die Hufspur schließlich ganz.

---

<sup>207</sup> Vgl. HAUG 2008, S. 152f.

<sup>208</sup> Vgl. RUSS 2000, S. 67. Die Gralsburg ist nicht kompatibel mit der Episode in Pelrapeire. Die Gralsburg ist ein neuer Bereich, den Parzival noch nicht kennt, vgl. SOSNA 2003, S. 184.

<sup>209</sup> Vgl. SCHOMMERS 2010, S. 99.

<sup>210</sup> SOSNA 2003, S. 193.

<sup>211</sup> Vgl. ebd., S. 192.

<sup>212</sup> Die Angst der Mutter vor Ritterschaft überträgt sich unbewusst auf Parzival, vgl. ebd., S. 100.

## 5.2.6 Identitäre Aufklärung durch Sigune II

Auf einer Linde trifft er erneut Sigune, die er vorerst nicht erkennt. Schionatulander liegt noch immer einbalsamiert in ihren Armen, was Parzival leidtut (vgl. VV. 249,27-30). Sigune fragt ihn, wo er herkommt und die Nacht verbracht hat, woraufhin Parzival von der Burg berichtet, die ihm herrlich und prächtig erschien. Sigune identifiziert diese als Munsalvaesche, die Titurel seinem Sohn Frimutel vermachte, der in einem Minnekampf durch die Tjost sein Leben ließ. Er hinterließ vier adlige Kinder, wovon Trevrizent für Gott lebt. Dessen Bruder, Anfortas, Herr von Munsalvaesche, ist schwer verwundet.

Als sie Parzival schließlich an seiner Stimme erkennt, fragt sie ihn, ob er den Gral gesehen hat. Er erkennt sie erst, als sie ihren Namen nennt und sich als seine Cousine ausweist (vgl. VV. 251,1-30). Sigune prophezeit ihm, dass er nun die Krone des Heils besitzen werde, wenn er Anfortas gefragt habe. Als Parzival jedoch entgegnet, nicht gefragt zu haben, bringt ihm Sigune nicht nur Unverständnis entgegen, sondern nennt ihn auch einen *verfluochet man* (V. 255,13). Parzival will seinen Fehler korrigieren, doch Sigune prophezeit ihm, dass seine gesamtes Glück und seine Ritterehre nun erloschen seien, was ihn dazu veranlasst, fortzureiten. Bisher hat Parzival jenseits der ritterlichen Verhaltensnormen nicht interagiert. Dass er sich auf der Gralsburg normkonform verhalten hat, hat ihm sein Ansehen gekostet, was ihm durch die Sanktion Sigunes deutlich wird und einen Bewertungsprozess Parzivals auslöst.<sup>213</sup>

## 5.2.7 Aufnahme in die Tafelrunde und Verfluchung Cundries

Als Parzival hinter einem abgemagerten Pferd und einer Frau mit hängendem Kopf reitet, grüßt er diese. Jeschute, die von ihrem Ehemann verstoßen wurde, erkennt Parzival sofort an seiner Schönheit und beschuldigt ihn dafür, ihr großes Leid angetan zu haben, da er ihr einen Kuss aufzwang. Parzival bereut seine Missetat und möchte nicht, dass sie leidet (vgl. VV. 258,1-25). Er führt schließlich einen Kampf mit ihrem Ehemann herbei, um ihre verlorene Ehre wiederherzustellen. In einer Tjost besiegt Parzival diesen und verlangt von ihm, seiner Ehefrau zu vergeben. Dies lehnt Orilus allerdings ab, da er die Schmach nicht vergessen kann. Stattdessen soll er zu Artus reiten und berichten, dass

---

<sup>213</sup> Auf der Gralsburg, außerhalb des ritterlichen Interaktionsrahmens, greift weder *êre* noch Schande, vgl. SOSNA 2003, S. 186.

Parzival ihm treu ergeben sei. Ebenso soll Orilus Cunnerware seinen Dienst anbieten und Jeschute vergeben (vgl. VV. 266,1-267,30).

Um Jeschutes Unschuld vollständig zu beweisen, schwört Parzival auf eine heilige Reliquie in der Klausur Trevirzents. Er bekennt sich seiner eigenen Schandtät und erklärt, dass er *ein tõe und niht ein man* (V. 269,24) war. Als Entschuldigung gibt er ihr ihren Fingerring zurück. Durch Parzivals Schwur tut Orilus Buße dafür, dass er Jeschute verstoßen hat. Der Ruhm des Roten Ritters am Artushof wird durch Orilus' Bericht, von eben diesem bezwungen worden zu sein, vergrößert. Orilus unterwirft sich Cunnerware, wodurch die Bekanntheit des Roten Ritters abermals wächst (vgl. VV. 278,25-26). Daran ist klar erkennbar, dass Parzival seine bisherigen Fehler bewusst geworden sind und er sie mit der Bestrafung Keies und der Versöhnung Jeschutes mit Orilus wiedergutmacht hat. Parzival folgt dem ritterlichen Interaktionsmodell und steigert seine *êre* durch die Kompensation des Ehrverlusts Jeschutes, den er selbst verschuldet hat.<sup>214</sup>

Zur selben Zeit erwacht Parzival und findet sich, obwohl es Frühling ist, auf einem verschneiten Pfad wieder. Ein Falke reißt währenddessen Gänse, was drei Blutstropfen im Schnee verursacht. Parzival erblickt diese und versinkt in Gedanken an seine Frau und wird von der *starken minne* (V. 283,18) außer Gefecht gesetzt, da für ihn die Tropfen das Gesicht seiner Frau symbolisieren (vgl. VV. 283,14-15). Die Blutstropfen bilden das Exempel der schmerzhaften Erinnerung an seine Frau und an Munsalvaesche. Sie gelten als doppelte *nõt* und wecken Erinnerungen, die ihn derartig fesseln, dass er in eine Art Trance verfällt, in der er sich dennoch ritterlich bewähren kann.<sup>215</sup> Parzivals Erinnerung, die durch einen visuellen Reiz ausgelöst wird, gleicht einer „diskontinuierliche[n] Erinnerungsstruktur, die nicht integrativ und kohärent arbeitet, sondern sich assoziativ nach dem jeweils stärksten präsenten Reiz bzw. Impuls richtet – und sich darin nicht grundlegend von der oberflächlichen Wahrnehmungsstruktur nach dem Abschied von Herzloyde unterscheidet.“<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Vgl. HAUG 2008, S. 154.

<sup>215</sup> Vgl. ebd., S. 152.

<sup>216</sup> SOSNA 2003, S. 190. Alles verblasst in seiner Wahrnehmung. Die Gralsburg-Episode blendet er gänzlich aus seinem Bewusstsein aus. Sie bleibt eine erfolglose *âventiure*, die „kontext- und reflexionslos für ihn ist“, ebd.

Diese diskontinuierliche Erinnerungsstruktur ist auch in der Szene erkennbar, in der Iwein die Quelle erneut erblickt, mit der er den Verlust seiner Landesherrschaft und dem Verlust seiner Frau Laudine verbindet, was dazu führt, dass er vom Pferd fällt. Auch der Trancezustand Parzivals gleicht Iweins Zustand vor der Burg in Kardiol, als er nichts, was um ihn geschieht, mehr wahrnimmt und nicht sehen und hören kann. Parzivals Minneschmerz zu Condwiramurs gleicht Iweins zu Laudine.

Da Artus um Erlaubnis gefragt werden möchte, wenn ein Kampf ausgetragen werden soll, bittet Segramors diesen, mit dem Roten Ritter zu kämpfen. Segramors fordert Parzival auf, sich zu ergeben, woraufhin Parzival diesen mit seinem Speer vom Pferd wirft. Als der Sieg des Roten Ritters an den Hof getragen wird, wird Seneschall Keie gerüstet, um die Tafelrunde vor einer Schande zu bewahren. Auch dieser wird in einer Gegentrost vom Pferd geworfen, was ihn beschämt und verwundet zurücklässt (vgl. VV. 293,1-30).

Gawan erkennt sofort, dass Parzival von der Liebe gefesselt ist, was ihn an seine eigene Erfahrung erinnert. Dabei greift Gawan auf seine Erfahrung zurück, die er durch Empathie auf seinen Freund Parzival projiziert.<sup>217</sup> Er bedeckt die Tropfen mit einem Umhang, was dazu führt, dass Parzival seinen Verstand zurückbekommt, doch sein Herz bleibt bei seiner Frau. Er denkt über die Geschehnisse nach und fragt sich, ob er die Liebe seiner Frau durch Rittertaten erworben hat und ob er Clamide tatsächlich besiegt hat. Ebenso weiß er nicht, mit wem und mit welcher Waffe er gekämpft hat (vgl. VV. 302,1-30). Noch nicht mal Gawan erkennt er. Erst als sich dieser vorstellt, fragt Parzival nach seinem Namen (vgl. V. 304,1). Dieser will ihn zu Artus bringen, was Parzival ablehnt, da er die Prügel Cunnerwares noch nicht gerächt zu haben glaubt. Gawan berichtet vom gewonnenen Kampf gegen Keie, wobei er Parzivals Gedächtnis übernimmt, da Parzivals kognitive Fähigkeiten vorübergehend außer Gefecht gesetzt sind.<sup>218</sup>

Am Artushof werden Parzivals Taten von Cunnerware und Antanor gepriesen, da er diese vor Keie gerächt hat (vgl. V. 307,26). Auch Artus lobt die Ehrerweisung des Ritters, weshalb er ihn in die Tafelrunde aufnimmt. Genau wie Iwein nicht für sein Fristversäumnis von der Artusgesellschaft verstoßen wird,

---

<sup>217</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 190.

<sup>218</sup> Vgl. ebd.

so wird auch Parzival nicht von der Artusgesellschaft nach seinem Frageversäumnis verstoßen, denn die Grals- und Artusgesellschaft haben verschiedene Wertevorstellungen.<sup>219</sup>

Unterbrochen wird die Zeremonie von Cundrie, die die Tafelrunde als hinterhältig bezeichnet. Sie prophezeit Artus den Verlust seines Ruhms, da er Parzival in die Tafelrunde aufgenommen hat. Sie beklagt Parzivals Titel „Roter Ritter“, der nicht ihm, sondern dem von ihm getöteten Ither gebührt, weshalb sie ihn verflucht: *gunêrt sî iwer liehter schîn / und iwer liehter schîn* (VV. 315,20-21). Sie spricht ihn für sein Versagen auf Munsalvaesche schuldig und kontrastiert Parzivals schuldhaften Leib mit seiner Familie. Sowohl sein Halbbruder, als auch seine Eltern waren treu und ehrenhaft (vgl. VV. 317,1-30). Parzival ist also nicht nur der namenlose Rote Ritter, der sich unrechtmäßig Ithers Rüstung zu eigen gemacht hat, sondern er ist ebenso der Gralsburg-Versager, was seine Identität nochmals teilt.<sup>220</sup> Indem Cundrie seine bisherigen Erfolge als Roter Ritter relativiert, erschüttert sie seine Persönlichkeit zutiefst, denn seine Identitätsgenese stagniert hierbei.<sup>221</sup>

Parzival versteht die Anklage nicht, da er alles getan hat, was von ihm verlangt wurde. Er hat nicht nur tapfer gekämpft, sondern hat sich besiegten Gegnern erbartet und sich großzügig gegenüber den Bürgern von Pelrapeire verhalten. Am wenigsten jedoch versteht er Gurnemanz' Rat, weniger geschwätzig zu sein, was ihn schlussendlich zum Gespött auf der Gralsburg gemacht hat. Deshalb stellt er dessen Ratschläge infrage: *sô mac sîn râten niht sîn ganz* (VV. 330,3). Anstatt die Lehren Gurnemanz' zu reflektieren und je nach Situation abzuwägen, ob diese angemessen sind, überdenkt er sein eigenes Handeln nicht und stellt stattdessen die ganze Lehre infrage.<sup>222</sup> SOSNA argumentiert, dass Parzival sich selbst reflektiert, was an der Emotion Scham erkennbar ist. Diese Emotion wird durch Cundries Anklage ausgelöst. Er reflektiert sein Versagen auf der Gralsburg, durch dessen Bewusstwerdung er sein Interaktionsverhalten ändert, das ritterliche Identitätsmodell infrage stellt und sich vom Artushof verabschiedet.<sup>223</sup> Cundries Anklage verursacht ebenso ein tiefes Mitgefühl für

---

<sup>219</sup> Vgl. ebd., S. 191.

<sup>220</sup> Vgl. STEINKE 2015, S. 101.

<sup>221</sup> Vgl. ebd.

<sup>222</sup> Vgl. SCHOMMERS 2010, S. 103f. Darin wird ersichtlich, dass Parzival seine Einschätzung zum ritterlichen Identitätsmodell ändert und dieses erstmalig reflektiert, vgl. SOSNA 2003, S. 192.

<sup>223</sup> Vgl. ebd.



den verletzten Anfortas, weshalb er plant, seine Ehre durch den Gral zurückzugewinnen, damit er auch diesen erlösen kann. (vgl. VV. 330,29-30). Cundries Anklage erinnert ganz stark an die Anklage Lunetes, die Iwein für sein Fristversäumnis verurteilt, was diesen so erschüttert, dass er sich selbst aus der Artusrunde exkludiert. Selbiges gilt für Parzival, denn beide Ritter sehen sich aufgrund ihres Versagens nicht würdig, weiterhin Mitglied der Artusrunde zu sein. Was Iwein und Parzival diesbezüglich allerdings unterscheidet, ist, dass Parzival die Regeln der Gralswelt nicht kannte und deshalb auch nicht zwischen dem arthurischen Bereich und dem Gralsbereich unterscheiden konnte. Deshalb ist er für seine versäumte Frage nicht schuldig zu sprechen. Iwein hingegen hätte die Frist Laudines im Auge behalten können, trotz seiner ritterlichen Pflichten.

### **5.3 Identitätsgenese III: Der Gralsritter**

Parzivals dritte Identitätsgenese ist die des Gralsritters, die ihren Höhepunkt in der Krönung Parzivals zum Gralskönig findet. Bevor er dafür allerdings bereit ist, muss er den Glauben an Gott wiedererlangen, was durch den Eremiten Trevrizent gelingt, der ihn von seinen Sünden löst. Sowohl er, als auch Sigune liefern ihm eine vollständige genealogische Aufklärung über die Gralsfamilie. Parzival erfährt die Geheimnisse um den Gral und wird von Trevrizent darauf aufmerksam gemacht, dass der künftige Gralskönig vorbestimmt sei, weshalb der Gral niemals erkämpft werden könne. Parzival hört nicht auf den Eremiten und liefert sich ein Gefecht mit Gawan und Feirefiz, zwei Verwandten, die er anfangs nicht kennt. Gawan fragt nach dem Namen Parzivals, was dazu führt, dass sich beide erkennen. Bei Feirefiz zerspringt das Schwert Ithers, was Parzival in tiefe Trauer versetzt, dass er beinahe seinen eigenen Bruder getötet hätte. Parzivals Prädestination zum Gralskönig wird von Cundrie verkündigt, woraufhin Parzival seinem Onkel die alles erlösende Frage stellt und neuer Gralskönig wird.

#### **5.3.1 Aufklärung über die Gralswelt durch Sigune und Trevrizent**

Geschürt durch Cundries Anklage, verfällt Parzival in tiefen Gotteshass. Da er ihm immer treu gedient zu haben glaubt, versteht er nicht, wieso dieser ihm nicht hilft und stellt dessen Allmacht in Frage: *„wê, waz ist got? / waer der gewaldec, sölhen spot / het er uns pēden niht gegeben, / kunde got mit kreften lebn' (VV.*

332,1-4).<sup>224</sup> Deshalb will er Gott den Dienst widersagen und beklagt, Gott stets *triuwe* demonstriert zu haben, wofür er niemals Lohn erhalten hat, „womit er das Verhältnis zu Gott wie eine weltliche, lebensrechtliche Bindung anzusehen scheint.“<sup>225</sup> Herzloyde hat Parzival ein Bild von Gott als Hilfsfigur porträtiert, der jedem Bedürftigen Hilfe gewährt. Da Parzival Gott immer ergeben war, erwartet er, dass dieser ihn für seine Hilfe entlohnt.<sup>226</sup>

Eines Tages trifft er Sigune in einer Klause, die er grüßt und ans Fenster bittet, aber schon wieder nicht erkennt. Sigune berichtet, dass sie von Cundrie mit Nahrung versorgt, die vom Gral stammt. Da Parzival seine Cousine noch immer nicht erkennt, fragt er, wo sie ihren Ring herhabe, woraufhin Sigune von der Treue zu Schionatulander berichtet. Erst danach erkennt er, *daz ez Sigûne waere: / ir kumber was im swaere* (VV. 444,21-22). Als er sein Visier ablegt, erkennt sie Parzival anhand des hellen Glanzes seiner Haut. Parzival legt seine Rüstung ab, da das ritterliche Interaktionsmodell nicht mit der Gralsburg kompatibel ist. Er nimmt seinen Helm, der ihn als Roter Ritter identifizierbar macht, ab, was dazu führt, dass Sigune ihn erkennt. Als Roter Ritter ist er berühmt geworden, doch seinen Eigennamen stellen diese Taten nicht wieder her. Erst als Sigune ihn erkennt, erkennt sie nicht den Roten Ritter, die mit Schuld behaftete Identität, sondern Parzival.<sup>227</sup>

Sie fragt ihn, wie es um den Gral stünde, woraufhin Parzival vom Kummer durch den Gral und von der Sehnsucht seiner Frau berichtet. Er fragt sich, wie er den Gral wiedersehen könnte, um seinem Kummer ein Ende zu setzen. Sigune berichtet vom Glück, das ihm durch den Gral widerfahren wäre und rät ihm, Cundrie nachzureiten, deren Spur er schnell verliert (vgl. VV. 441,1-30).

Auf Parzivals langwieriger Suche nach dem Gral ist er völlig orientierungslos, denn er weiß weder die aktuelle Woche, noch das Jahr. Der Verlust des Raum- und Zeitgefühls kann als Zeichen der inneren Destabilisierung interpretiert werden.<sup>228</sup> Es ist Kahenis, der mit seiner Familie eine Beichtfahrt unternommen

---

<sup>224</sup> Parzivals Gotteshass steht in Kontrast zu Iweins konstantem Vertrauen in Gott, wodurch er bei sämtlichen Kämpfen bestärkt wird.

<sup>225</sup> DALLAPIAZZA 2009, S. 52.

<sup>226</sup> Vgl. SCHOMMERS 2010, S. 103.

<sup>227</sup> Dass Parzival Sigune, wie schon in ihrer zweiten Begegnung, Mitleid entgegenbringt, zeichnet ihn als Parzival aus, und nicht als Roten Ritter. Seine Desorientierung, geschürt durch den Verlust des Namens vor der Artusrunde, ist noch nicht beendet, dann er verliert die Spur zur Gralsburg später wieder, vgl. MÜLLER 2007, S. 202.

<sup>228</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 199.

hat und ihn über den aktuellen Feiertag, Karfreitag, aufklärt. Als Parzival davon berichtet, von Gott im Stich gelassen worden zu sein, klärt ihn Kahenis über die Treue Gottes auf und rät ihm, Trevrizent aufzusuchen, der ihm helfen könnte, seinen Gotteshass und seine Sünden abzulegen (vgl. VV. 448,1-30).

In Fontâne la Salvâtsche trifft er auf den Asketen Trevrizent, der in völliger Enthaltensamkeit lebt und ihm die Geheimnisse um den Gral offenbart.<sup>229</sup> Als sich Parzival vorstellt, offenbart er sich als einen Mann, *der sünde hât* (V. 456,30).<sup>230</sup> Parzival erkennt die Reliquienkapsel, mit dessen Speer er viel Ehre gewonnen hat, die sich nun in Kummer gewandelt hat (vgl. VV. 460,13-14). Der Reliquienschein setzt Parzivals Erinnerungsprozess in Gang, denn die Geschehnisse in der Vergangenheit werden ihm dadurch bewusst. Er erinnert sich an seine geistige Abwesenheit und berichtet von seinen Kämpfen gegen Segramors und Keie, die er mit dem Speer bestritten hat, als er in Gedanken an seine Frau versunken war. Er hat jegliches Zeitgefühl verloren, denn als er den Einsiedler fragt, wie lange die Kämpfe her seien, offenbart er ihm, dass diese bereits über viereinhalb Jahre zurücklägen.<sup>231</sup>

Parzival sieht sich als jenen, der die schwere Last der Reue trägt und voller Gotteshass sei, da dieser ihm nicht helfen wolle (vgl. V. 461,9). Trevrizent verweist auf die Hilfsbereitschaft Gottes. Um die Unschuld und Treue Gottes zu versinnbildlichen, verweist er auf die biblische Schöpfungsgeschichte und die Sünde Evas (vgl. VV. 463,30). Diese erklärt er mit der Kainstat, denn aufgrund des Brudermords an Abel wurde der Mutter Adams, der Erde, die Jungfräulichkeit genommen, was als Inbegriff der Ursünde zu verstehen ist (vgl. VV. 464,1-30). Er rät ihm, Gott zu vertrauen, denn wenn er um Hilfe gebeten werde, gewähre er diese auch. Außerdem soll er sich mit Gott versöhnen, sowie Demut beweisen und Buße für seine Sünden tun, sonst verliere er sein Glück endgültig (vgl. VV. 465,11-12). Parzival beklagt, dass seine Treue nur zu Leid

---

<sup>229</sup> Dabei betritt Parzival die Behausung des Eremiten vorerst nicht, sondern verweilt draußen, was stark an Iwein erinnert, der die Hütte des Einsiedlers ebenso nicht betritt. Die Behausung symbolisiert Stabilität, was beide Helden nicht haben. Sie haben keine Heimat und sind aufgrund ihrer Krise desorientiert, vgl. ebd.

<sup>230</sup> Womöglich ist dies der Grund, warum Trevrizent ihn nie mit seinem wahren Namen, sondern nur mit *neve* anspricht, denn der Eremit kennt Parzivals „sündenbeladene Identität“, GOTTSMANN 2009, S. 171, von der er sich zu distanzieren versucht.

<sup>231</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 201. Dies erinnert an Iweins Erwachen, nachdem er von dem Mädchen mit der magischen Salbe eingerieben wurde. Auch er rekapituliert sein Versagen und realisiert den Verlust von Frau und Land.

geführt hat, woraufhin Trevrizent seine Leiden und Sünden erfahren möchte. Parzival berichtet vom Gral und seiner Frau, nach denen er sich sehnt. Daraufhin führt ihn der Eremit in die Gralsgeschichte ein. Er tut kund, dass man den Gral nicht erjagen könne, sondern zu diesem berufen werde. Zum Gral gelange man nicht durch Kämpfe, sondern durch eine Inschrift am Stein werde das Geschlecht und der Name des Berufenen bekannt gegeben, indem an Karfreitag eine von Gott gesandte Taube eine Oblate auf den Gralsstein legt. Der Stein versorgt die Gralsritter und hat heilsame Zauberkräfte (vgl. VV. 468, 10-470,30).<sup>232</sup>

Als der Eremit Parzivals Pferd als eines aus Munsalvaesche<sup>233</sup> identifiziert, hält ihn der Eremit erst für Lähelin<sup>234</sup> und bemerkt schließlich, dass Parzival in der sonst unsichtbaren Gralsburg gewesen sein muss. Als er ihn nach seiner Abstammung fragt, berichtet Parzival von seinem Vater, woraufhin der Eremit eine vollständige genealogische Aufklärung liefert. Zuerst berichtet er von Parzivals Mutter, die aus Sehnsucht nach Parzivals Abreise an gebrochenem Herzen gestorben ist (vgl. V. 475,25). Trevrizent offenbart Herzeloide als seine Schwester, die sich um Sigune gekümmert hat. Ebenso erzählt er von Gahmuret und dessen Großvater, die als Minneritter ihr Leben ließen. Außerdem klärt er den Fluch um Anfortas auf und berichtet, dass dieser durch einen Minnekampf starke Qualen erleiden muss. Nur der Auserkorene kann diesen mit einer einfachen Frage erlösen (vgl. VV. 483,20-484,12). Parzivals oberflächliches Wissen wird dadurch mit Kohärenz gefüllt. Dies geschieht insbesondere durch verbale Interaktion, die seine bisher erhaltenen Informationen komplettiert.<sup>235</sup>

Als Parzival den Mord an Ither gesteht, lässt er gleichzeitig Reue erkennen: *sô was ich an den witzen toup* (V. 475,6), doch Trevrizent beschuldigt ihn der Sünde, denn mit dieser Tat hat er seinen Vetter ermordet (vgl. V. 475,21). Laut Trevrizent sind Parzivals größte Sünden nicht das Versagen auf der Gralsburg, wie es Cundrie darstellte, sondern der Mord an Ither und der Tod Herzeloyses.

---

<sup>232</sup> Der Gralsstein, genannt *lapsit exilis*, fungiert als Nahrungsspender, der alle irdischen Köstlichkeiten herbeizaubern kann, vgl. DALLAPIAZZA 2009, S. 52.

<sup>233</sup> Parzival hat ein Pferd aus Munsalvaesche, da er vorher gegen einen Gralsritter gekämpft hat. Dabei stirbt sein Pferd und beinahe er selbst, weshalb er das Pferd des Templeisen übernimmt (vgl. VV. 444,1-30).

<sup>234</sup> Beim Kampf mit Ither hielt Ither Parzival für Lähelin. Nun ist es umgekehrt und Lähelin wird in eine wörtliche Identität transferiert, indem Parzival nun für Lähelin gehalten wird. Das Unrecht, das seinem Königreich durch Lähelin angetan wurde und er im Ither-Kampf rächen wollte, holt ihn nun ein, vgl. GOTTSMANN 2009, S. 170.

<sup>235</sup> Indem Trevrizent auf die Verwandtschaft zur Gralsfamilie verweist, gewinnt Parzival dadurch einen neuen Identitätsfaktor, den der Verwandtschaft, vgl. SOSNA 2003, S. 202.

DALLAPIAZZA bezeichnet als wirkliche Schuld nur Parzivals Gotteshass, den er bewusst begangen hat. Alle anderen potentiellen Schuldfälle, wie die Ermordung Ithers, seien unbewusst geschehen, weshalb er dafür nicht schuldig zu sprechen ist.<sup>236</sup> Dem ist zuzustimmen, da Parzival aufgrund der fehlenden mütterlichen genealogischen Aufklärung nicht wissen konnte, dass Ither sein Verwandter ist. Ebenso hat er nicht gelernt, wie man sich ritterlich bewährt, was zu der brutalen Ermordung Ithers geführt hat.

Obwohl sich Parzival anfangs als Sünder bezeichnet hat, ist nicht ersichtlich, ob Parzival seinen Gotteshass, oder den zu verantwortenden Tod seiner Verwandten meint. Dennoch erkennt er seine eigene *tumpheit* (vgl. VV. 488,14-15.), was darauf zurückzuführen ist, dass er durch die Aufklärung Trevrizents seine Taten vor Augen geführt bekommt und sich somit selbst reflektieren kann, was sein Schuldbewusstsein auslöst und Parzivals Identität maßgeblich prägt. Es findet eine Relativierung des ritterlichen Identitätsmodells statt: „Das Scham-Schande-Ehre-Regulativ wird mit den Aspekten des Schuldgefühls und der Reflexionsfähigkeit gekoppelt. Erst in der Ergänzung und Relativierung des ritterlichen Identitätsmodells durch die genannten Identitätsfaktoren entsteht ein stabiles Koordinatensystem.“<sup>237</sup> Parzival bekennt zwar seine Sünden und seine Schuld, aber weder Buße, noch Reue ist in seinen Worten erkennbar. Deshalb ist es fraglich, ob sich durch den Aufenthalt beim Eremiten eine innere Umkehr Parzivals vollzogen hat.<sup>238</sup>

Schlussendlich rät der Einsiedler Parzival, stets Ältere und Frauen zu ehren, demütig zu sein und vor allem die Liebe zu Gott stets zu behalten (vgl. VV. 498,17-18) und löst ihn von seinen Sünden, allerdings büßt Parzival nicht für eben diese. Abgesehen von der zweiwöchigen Askese, in der Parzival sich vom Rittertum losgesagt hat, tut er keine in Trevrizents Namen angemessene Buße,

---

<sup>236</sup> Vgl. DALLAPIAZZA 2009, S. 91.

<sup>237</sup> SOSNA 2003, S. 205.

<sup>238</sup> Vgl. ebd., S. 92. Scham und Schuld sind eng miteinander verbunden, denn beides stellen reflexive Emotionen dar und verweisen auf individuelle und gesellschaftliche Bewertungsstrukturen. Für Scham bedarf es Öffentlichkeit, vor der sich der Scham Empfindende bloßgestellt fühlt. Schuldempfindung orientiert sich an den eigenen verinnerlichten Normen, denen zuwidergehandelt wurde, was bei Parzival der Fall ist. „Wo das Schamgefühl hauptsächlich aus der Spannung zwischen dem Individuum und der jeweiligen sozialen Situation resultiert, also tendenziell situativ bedingt ist, stellt das Schuldgefühl das Individuum und seine eigene innere Bewertungsinstanz, das Gewissen, in den Vordergrund“, SOSNA 2003, S. 203. Parzivals Schuldgefühl geht über das situativ bedingte Schamgefühl hinaus, vgl. ebd., S. 204.

denn er denkt, er könne mit *rehtiu manheit* (V. 451,19) Gottes Hilfe wert werden. Er möchte weiterhin versuchen, den Gral zu erkämpfen.

Der Aufenthalt bei Trevrizent erinnert stark an Iweins Aufenthalt beim Eremiten im Wald. Beide Besuche erfolgen nach ihrer Distanzierung von der höfischen Welt. Iwein ist wahnsinnig geworden und erhält beim Eremiten erstmalig wieder einen Sozialkontakt. Parzival ist in tiefem Gotteshass, den er bei Trevrizent ablegen soll. Ebenso sind beide Besuche durch Interaktion gekennzeichnet, wobei Iweins Kommunikation eher nonverbal erfolgt und seine Beziehung zum Eremiten eher einer Zweckgemeinschaft gleicht, denn beide versorgen sich gegenseitig mit Nahrung. Das Gespräch mit Parzival und Trevrizent bringt jedoch viel mehr, denn Parzival erfährt alle Zusammenhänge um seine beiden Familien, die Artussippe, sowie die Gralsfamilie. Parzival muss aktiv etwas tun, um seinen Gotteshass abzulegen. Er ist sich seiner desorientierten Suche nach dem Gral bewusst und sucht bei Trevrizent Hilfe. Ebenso bereut Parzival seinen Mord an Ither und möchte von seinen Sünden befreit werden, doch er versucht dennoch, den Gral zu erkämpfen, wovon Trevrizent ihm abgeraten hat. Iwein bereut ebenso sein Fristversäumnis, allerdings muss Iwein gar nichts tun, um seinen Wahnsinn zu kurieren, denn durch eine Salbe der Gräfin von Narison wird er diesen wieder los.

### **5.3.2 Kämpfe mit Verwandten**

Als Parzival von Trevrizents Klause fortreitet, trifft er am Artushof auf einen ihm unbekanntem Ritter, der Gawan ist und Parzival für Gramoflanz hält. Da Parzival den Gral zu erkämpfen sucht, entsteht ein Gefecht zwischen beiden, in welchem Gawan beinahe getötet wird. Der Kampf wird unterbrochen, als Artus' Boten Gawans Namen rufen, woraufhin Parzival sein Schwert fortwirft und sich als sein Neffe Parzival zu erkennen gibt (vgl. V. 689,24). Es erfolgt eine Reintegration von Rittername und Eigenname, „wenn Parzival als unbekannter Ritter dabei ist, seinen Freund Gawan zu erschlagen, im letzten Moment dessen Namen hört und daraufhin mit seinem Schwert die Rolle des unbezwinglichen roten Ritters von sich wirft.“<sup>239</sup> Parzival sieht sich als Schuldigen, der sich in tiefer Reue selbst verurteilt (vgl. VV. 688,22-23). Zurück am Artushof erfährt er das Lob, das ihm einst zugehört war, als er in die Tafelrunde aufgenommen

---

<sup>239</sup> MÜLLER 2007, S. 204.

werden sollte.<sup>240</sup> Doch aus den Worten Trevrizents, dass der Gral nicht zu erkämpfen sei, hat er keine Lehre gezogen, denn hätte er auf diesen gehört, wäre der Kampf mit Gawan gar nicht erst zustande gekommen.

Auch Iwein kämpft unwissentlich gegen seinen Verwandten Gawein. Beide erweisen sich als ebenbürtige Kämpfer. Iwein fragt nach dem Namen seines Gegenübers, was Parzival ebenso macht. Allerdings verhindert dies nicht den Kampf der beiden. Artus beendet schließlich den Kampf zwischen Gawein und Iwein. Anders ist es bei Parzival, der sein Schwert sofort von sich wirft, als er den Namen seines Gegners hört. Er bereut den Kampf zutiefst, was bei Iwein nicht näher beschrieben wird. Allerdings teilen beide Helden die Erleichterung, dass beide Kämpfer überlebt haben.

Um den Gral kämpferisch zu erringen, reist Parzival wenig später weiter. Er ist geplagt von Sehnsucht nach Condwiramurs (vgl. VV.732,20-30). Er trifft schließlich einen fremden Ritter, mit dem er sich einen Schwertkampf liefert. Als Parzival mit dem Schwert Ithers auf den Helm seines Gegners einschlägt, zerspringt dieses. Als sich beide Ritter unterhalten, stellt sich der Fremde als Feirefiz von Anschevîn vor, woraufhin Parzival Anschouwe als sein eigenes Erbe bezeichnet und von seinem heidnischen Halbbruder berichtet. Parzival erzählt, dass er schwarz-weiß gemischt sei, woraufhin sich Feirefiz als sein Bruder zu erkennen gibt (vgl. VV. 747,1-30). Der Erzähler beklagt den Kampf zwischen den Brüdern und sagt, dass der, der die Liebe zwischen Verwandten ignoriert, sein Lebensglück verliere (vgl. VV. 742,25-26). Die Brüder besiegeln ihre neu erlangte Freundschaft schließlich mit einem Kuss.

Dass Parzivals Schwert plötzlich zerspringt, kann, wie der Erzähler betont, auf sein wiedererlangtes Vertrauen in Gott zurückzuführen sein (vgl. VV. 741,26). Ebenso nennt er die Möglichkeit, dass Parzival Kraft vom Gral erhielt, da er diesem in Demut und Treue diene (vgl. V.737,27). SOSNA vermutet, dass das Schwert Ithers deshalb zerspringt, da es ein Symbol des ritterlichen Identitätsmodells darstellt. Dieses Modell wird relativiert, indem sie ihre Rüstungen ablegen und einen Dialog beginnen.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Vgl. ebd., S. 205.

<sup>241</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 209f.

Dennoch ist kein Schuldbewusstsein Parzivals erkennbar, da er keine Selbstaussage tätigt, in der er Selbstreflexion erkennen lässt.<sup>242</sup> SCHOMMERS argumentiert, dass beide Kämpfe Zeichen seiner vollendenden Identität als Ritter sind, denn sie bescheren Parzival *êre*, weil der nächste Verwandte den letzten, und ebenso stärksten Gegner darstellt. Zwar macht ihn auch der Kampf mit seinem Verwandten Ither durch den Gewinn seiner Rüstung zum Ritter, doch da Ithers Tod die Mazadan-Dynastie schädigt, wirkt dessen Tod „identitätsbildend und identitätsvernichtend.“<sup>243</sup> Anders ist es mit dem Kampf mit Feirefiz. Dieser bildet kein Exempel von Schuld, „sondern seine Niederlage fungiert als letzter notwendiger Baustein zu einer neuen, von Demut und dem Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit geprägten Selbstsicht [...].“<sup>244</sup>

### 5.3.3 Des Grals würdig: Prädestination zum Gralskönig

Am Artushof sucht Cundrie Parzival auf, die ihn bittet, ihr zu verzeihen und ihm kundtut, zum Gral berufen worden zu sein (vgl. V. 781,16). Sie verspricht ihm, mit dem Gral sein Lebensglück zu erreichen. Parzival sei vorbestimmt, Gralskönig zu sein, weshalb er mit Feirefiz zu Anfortas reitet. Angekommen in der Gralsburg wird der Gral von Repanse de Schoye in den Saal getragen, wo er alle mit edlen Speisen und Getränken versorgt. Er fällt vor seinem Oheim auf die Knie und fragt ihn: *„oheim, waz wirret dier?“* (V. 795,95), woraufhin Anfortas von seinen Leiden erlöst wird und Parzival neuer Gralskönig wird. Die Mitleidsfrage verursacht eine vollständige Stabilisierung seiner Identität, da verbale Interaktion und Empathie mit Erlösung verknüpft werden.<sup>245</sup>

Voraussetzung für seine Gralsberufung war, dass Parzival alles abgelegt hat, was ihn als „Roter Ritter“ ausgezeichnet hat. Er definiert sich nicht mehr über ritterliche *êre*, sondern identifiziert sich als Träger der Artus- und Gralssippe, weshalb er nun alles erfüllen kann, wozu er geboren wurde.<sup>246</sup> Obwohl Trevrizent dachte, dass der Gral niemals erkämpft werden könnte, hat Parzival dies doch geschafft. Maßgeblich dafür verantwortlich ist seine mit Schuld behaftete defizitäre Widersprüchlichkeit, die ihn von anderen Helden

---

<sup>242</sup> Vgl. GEROK-REITER 2006, S. 139.

<sup>243</sup> SCHOMMERS 2010, S. 149.

<sup>244</sup> STEINKE 2015, S. 105.

<sup>245</sup> Vgl. SOSNA 2003, S. 211.

<sup>246</sup> Vgl. MÜLLER 2007, S. 204.



unterscheidet und einzigartig macht. Diese disproportionale Ambivalenz ist durch keine *âventiure* zu ändern und macht ihn schließlich zum Gralskönig.<sup>247</sup> Wäre die Gralsberufung das Ergebnis der eigenen defizitären Art, dann hätte Parzival Einsicht in diese geben müssen, was einem inneren Reifungsprozess gleicht. Diese Einsicht liefert er eben nicht.<sup>248</sup> CZERWINSKI stellt deshalb die These auf, dass bei Parzival kein Entwicklungsprozess zu erkennen ist, da er außer *diemuot* nichts dazugelernt hat.<sup>249</sup> SCHOMMERS entkräftet CZERWINSKIS These, indem sie auf Parzivals Empathie und die Reue über seine unüberlegten Worte verweist. So erkennt er, dass ihm das schablonenhafte Befolgen der Ratschläge Gurnemanz', wie das Schweigen aus Höflichkeit, oder Herzloydes Erklärungen über Gott, Schaden gebracht hat.<sup>250</sup> Parzival ist als Folge seiner vollendeten Entwicklung zum Gral prädestiniert, und nicht als „*deus ex machina*.“<sup>251</sup> Er ist des Grals würdig, weil sich seine Identität über die Faktoren Schuld und Scham definiert und er „Schuld- und Reflexionsfähigkeit als grundlegende Koordinaten seiner Identität besitzt.“<sup>252</sup>

Parzival hat sich vom naiven Knaben, der nichts von höfischer Kultur, seiner Herkunft, oder gar seinem Namen wusste, zum Gralskönig entwickelt. Diese Entwicklung ist bei Iwein nicht zu erkennen, denn er war von Anfang an gut situierter Artusritter und hat durch seine neue Identität des Löwenritters zwar zahlreiche Kämpfe gewonnen, aber dies hätte er ohne seinen Löwen wohl nicht geschafft. Erst sein letzter Kampf konnte ohne den Löwen gemeistert werden. Parzival hingegen hat jeden Kampf alleine bestritten und konnte sogar Segramors und Keie in der Blutstropfenszene besiegen, obwohl er in tiefer Minneverunkenheit steckte. Iwein gewinnt auch seine Landesherrschaft und Laudine nicht eigenständig zurück, denn dies gelingt, wie auch seine erstmalige Erlangung der Landesherrschaft, durch einen Trick Lunetes, die Laudine einen Eid schwören lässt, wodurch sie gezwungen wird, den Löwenritter, der sich wenig später als Iwein offenbart, zu heiraten.

---

<sup>247</sup> Vgl. GEROK-REITER 2006, S. 131.

<sup>248</sup> Vgl. STEINKE 2015, S. 103.

<sup>249</sup> Vgl. CZERWINSKI 1989, S. 171.

<sup>250</sup> Vgl. SCHOMMERS 2010, S. 104.

<sup>251</sup> STEINKE 2015, S. 105.

<sup>252</sup> SOSNA 2003, S. 213. Im Gegensatz dazu definiert sich Gawans Identitätsgenese über den Faktor Scham, der dem ritterlichen Identitätsmodell zuzuordnen ist. Da Parzival beides besitzt, kann sich seine Identitätsgenese nicht im Artus-Bereich vollziehen, vgl. ebd., S. 208, S. 211.

## 6 Fazit

Um die Forschungsfrage, welche Stadien der Identitätsgenese Iwein und Parzival durchlaufen und was der Grund für die Annahme ihrer neuen Identität ist, beantworten zu können, war es bei beiden Protagonisten notwendig, die Schritte ihrer Identitätsgenese zu analysieren, um den Grund für die Annahme ihrer neuen Identität herausarbeiten zu können. Der Grund für die Annahme einer neuen Identität ist bei beiden Helden unterschiedlich, denn Iwein nimmt die Identität des Löwenritters an, weil seine alte Identität aufgrund des Fristversäumnisses negativ behaftet ist, wohingegen Parzival die Identität des Roten Ritters annimmt, um Artusritter zu werden, was er durch die rote Rüstung Ithers geschafft zu haben glaubt.

Iwein ist von Anfang an gut situiertes Artusritter und kann sein Ansehen durch die bestandene Brunnen-*âventiure* und die damit verbundene Landesherrschaft durch die Heirat mit Laudine maximieren. Seine erste Identitätsgenese, die des Artus- und Minneritters, ist also als sehr erfolgreich anzusehen, allerdings ist Iwein dadurch Träger zweier Identitätsfaktoren, die des Artusritters, und die des Landesherrn, die es in Einklang zu bringen gilt. Dass ihm dies eben nicht gelingt, ist daran erkennbar, dass er Laudines Frist verpasst, weil er während der ritterlichen Turniere seine Pflichten als Landesherr gänzlich vernachlässigt. Obwohl der Erzähler Gawein die Schuld dafür gibt, da er ihn zu den Turnieren überredet hat, so ist Iwein ein mündiges Individuum, das selbst für sein Fristversäumnis verantwortlich ist. Nachdem Lunete Iwein seine Ehre und seine Landesherrschaft abspricht, verfällt Iwein dem Wahnsinn, da er an das verlorene Land und seine verlorene Frau denkt, was ihn in eine Art Trancezustand versetzt, in dem er nichts mehr wahrnimmt und sich vom Artushof schleicht. Er reißt sich schließlich alle Kleider vom Leib und lebt als wahnsinniger Wilder im Wald, der sich seine Nahrung selbstständig erjagt und sich vollständig vom höfischen Leben losgesagt hat. Dabei gibt er seine höfische Identität auf, da er weder optisch, noch von seinen Verhaltensweisen als Artusritter identifizierbar ist. Besonders deutlich wird dies an seiner schwarzgefärbten Haut, die an den Wilden Mann von Kalogrenants Erzählung erinnert und als Symbol seiner Identitätslosigkeit zu verstehen ist. Der Erzähler macht *frou Minne* für Iweins Identitätsverlust verantwortlich, was sich mit der mittelalterlichen Vorstellung der Minnekrankheit deckt.

Die Episode im Wald bildet einen Zwischenzustand der Identitätslosigkeit, aus dem er sich selbst nicht befreien kann. Erst die nonverbale Kommunikation mit dem Eremiten hilft ihm, wieder zu interagieren, wenn auch nicht im höfischen Bereich. Diese Interaktion gleicht einer Zweckgemeinschaft, in der beide voneinander profitieren. Sie hilft Iwein, seine verbale Interaktion später zurückzuerlangen und ist die Einleitung seines Resozialisierungsprozesses in die höfische Welt. Von seinem Wahnsinn befreit sich Iwein nicht selbst, denn eine magische Salbe der Gräfin von Narison, mit der der schlafende Iwein unwissentlich eingerieben wird, kuriert ihn. Allerdings ist Iweins höfische Identität noch immer nicht restituiert, was an seiner schwarzen Haut erkennbar ist, die sich auch durch Wasser nicht abwaschen lässt und erst allmählich verschwindet, als Iwein höfische Kleidung erhält. Dass sein höfisches Selbst restituiert ist, beweist er, indem er Graf Aliers besiegt.

Iweins zweite Identitätsgenese ist die des Löwenritters, die sich dadurch auszeichnet, dass Iwein eine neue Identität annimmt, über dessen Taten er sich definieren will, da seine alte Identität aufgrund seines Fristversäumnisses negativ behaftet ist, weshalb er es präferiert, unerkannt zu bleiben. Iwein gewinnt einen neuen Interaktionspartner, den Löwen, der als Symbol der *triuwe* zu verstehen ist und an Iweins Seite kämpft. Dies wird besonders daran ersichtlich, als Iwein sich beinahe selbst tötet, was den Löwen dazu veranlasst, selbst sterben zu wollen. Der Löwe gilt als stabilisierender Faktor in Iweins Identitätsgenese.

Als Iwein die gefangene Lunete auffindet, die aufgrund ihrer Idee, Iwein und Laudine zu vermitteln, zum Tode verurteilt wurde, beweist Iwein Empathie, denn obwohl es seine ritterliche Pflicht ist, seine Missetat wiedergutzumachen, so büßt er für seine Tat und stellt sich selbst zurück. Er erklärt sich bereit, sie zu unterstützen, was ihm mithilfe des Löwen gelingt. Ebenso beweist er Empathie, als er dem Burgherrn helfen will, den Riesen Harpin zu bezwingen, was ihm abermals mithilfe des Löwen gelingt.

Iweins letzte Identitätsgenese ist dadurch gekennzeichnet, dass Iwein seinen wahren Namen offenbart. Er ist verantwortlich für die Befreiung der Geiseln, denn er hat Mitleid mit den Frauen, die aufgrund der Riesen gequält werden und besiegt diese schließlich alleine, ohne die Hilfe seines Löwen. Dies beweist, dass er seine Kampfeskraft vollständig zurückgewonnen hat. Durch die Vertretung

der jüngeren Schwester vom Schwarzen Dorn kann Iwein nicht nur sein Ansehen maximieren, denn er beweist auch Empathie, da er sieht, in welcher Zwangslage sie steckt. Dass er schließlich gegen Gawein kämpft, weiß er nicht, da auch Gawein eine Rüstung trägt, die ihn unkenntlich macht. Beide Kämpfer erweisen sich als ebenbürtig, weshalb sie pausieren und Iwein nach dem Namen seines Gegenübers fragt, was wiederum beweist, dass ihn verbale Interaktion weiterbringt. Gelöst wird das Problem aber nicht dadurch, sondern durch Artus, der den Schwesternstreit beendet. Dass Iwein Laudine zurückgewinnt, ist nicht Iweins Verdienst, sondern wie auch die Erlangung der Landesherrschaft, Lunetes, denn sie lässt ihre Herrin einen Eid schwören, den sie an den Löwenritter bindet, ohne zu wissen, dass Iwein dahintersteckt. Zwar bekennen sich beide reumütig, als Iwein seine wahre Identität offenbart, doch ohne Lunete hätte Iwein seine Frau nicht zurückgewonnen.

Im Gegensatz zu Iwein ist Parzival mit einer Kindheit- und Jugendgeschichte ausgestattet, die Parzivals Identität maßgeblich prägt und seine erste Identitätsgenese darstellt. Er wächst in Isolation in Soltane auf und ihm wird eine höfische Erziehung vorenthalten, was ihn in seiner Identitätsentwicklung negativ beeinflusst. Dennoch beweist er kämpferisches Geschick, da die *art* seines Vaters ihn ihm geweckt wird. Ebenso ist er außergewöhnlich schön, allerdings weiß er nichts vom Rittertum und missversteht die oberflächliche Gotteslehre Herzloydes. Auch ihre übrigen Lehren, die dazu dienen sollen, ihren Sohn vor dem Rittertum zu schützen, werden von Parzival falsch verstanden.

Seine zweite Identitätsgenese ist die des Artusritters, die sich darin manifestiert, dass Parzival, angestachelt durch die Ritter, in die Artusrunde aufgenommen werden möchte. In seiner ersten Begegnung versucht er den mütterlichen Lehren gerecht zu werden und entwendet Jeschute eine Spange und einen Ring, ohne zu bemerken, dass er diese dadurch entehrt. Dies ist ein Indiz seines *tumben* Verhaltens, da er die Worte Herzloydes schablonenhaft anzuwenden versucht, was nur misslingen kann. Als einschneidendes Erlebnis ist die Begegnung mit Sigune zu bezeichnen, denn durch sie erfährt Parzival seinen Namen, sowie erste genealogische Informationen über seine Familie väterlicherseits, die ihn in seiner Identitätsgenese vorantreiben.

Da er eine oberflächliche Vorstellung von Ritterschaft hat, glaubt er, mit einer Rüstung zum perfekten Artusritter zu werden, weshalb er die rote Rüstung Ithers

fordert, die er in einem unfairen Kampf erlangt. Dass Parzival hier einen Verwandten ermordet, kann ihm nicht vorgeworfen werden, da er diesen durch die fehlenden genealogischen Informationen nicht erkennen konnte. Ebenso hat er von höfischem Kampf keine Ahnung, weshalb er nicht weiß, wie man sich ritterlich bewährt. Er kann hier von jeglicher Schuld entbunden werden. Durch die Rüstung nimmt er die Identität des Roten Ritters an. Wie auch Iwein wählt Parzival das Inkognito, allerdings nicht, weil er wie Iwein eine Missetat kaschieren will, sondern weil er durch die Rüstung zum perfekten Artusritter mutiert zu sein glaubt, dessen Ansehen er später auf seine wahre Identität projizieren will.

Höfisches Verhalten lernt er erst bei Gurnemanz, der Parzivals Bauernkleid, ein Memoire der Mutter, ablegt. Er wird ins höfische Zeremoniell eingeführt und lernt, wie man sich ritterlich bewährt, was seine inhärenten Anlagen fördert. Gurnemanz bringt ihm bei, penibles Fragen zu unterlassen und lehrt ihm höfische Werte, die er in Pelrapeire anwenden kann. Durch die Heirat mit Condwiramurs wird er neuer Landesherr, was sein Ansehen steigert. Doch als er diese Lehre auch auf der Gralsburg anzuwenden versucht, scheitert er kläglich. Er sieht den leidenden Anfortas, dem er eine Mitleidsfrage hätte stellen sollen, doch tut dies nicht, da er nicht unangenehm auffallen will. Parzival ist dabei keineswegs schuldig, da er bisher nur die väterliche, arthurische Welt kennengelernt hat, nicht aber die mütterliche Gralswelt.

Parzivals letzte Identitätsgenese ist die des Gralsritters. Als er von Cundrie für seinen Mord an Ither, sowie sein Versagen auf Munsalvaesche verflucht wird, verfällt Parzival in tiefen Gotteshass, denn er versteht die Anklage nicht, wohlwissend, dass er die Lehren bisher immer gut angewandt zu haben glaubt. Im Gegensatz zu Iwein tut Parzival etwas für seinen Missstand, denn er versucht, den Gral zu erkämpfen. Erst als er eine vollständige genealogische Aufklärung bei Sigune und Trevrizent erhält, lernt er alle Zusammenhänge der Gralswelt kennen und büßt für seinen Mord an Ither. Doch er tut keine in Trevrizents Namen angemessene Buße, da er den Gral weiterhin zu erkämpfen sucht. So kämpft er gegen Gawan, ohne diesen als seinen Verwandten identifizieren zu können. Selbiges mit seinem Halbbruder Feirefiz, den er nicht kennt und erst durch verbale Interaktion dessen Namen erfährt. Dass Parzival zum Gralssieger prädestiniert ist, wird durch das zersprungene Schwert Ithers versinnbildlicht,

denn Parzival soll nun vor einer nochmaligen Sünde, seinen eigenen Verwandten zu ermorden, bewahrt bleiben. Er wird zum Gral berufen, da er nicht nur Träger beider dynastischer Geschlechter ist, sondern weil er einen enormen Entwicklungsprozess durchgemacht hat und in dieser Phase sowohl Demut, als auch Reue erlernt hat. Seine *tumpheit* gilt dabei nicht als defizitär, sondern als Charaktereigenschaft, die sein Wesen ergänzt.

Dies steht in totalem Gegensatz zu Iwein, denn dieser hat keinen Entwicklungsprozess durchgemacht. Parzival hat aktiv versucht, den Gral kämpferisch zu erlangen, wohingegen Iwein nichts getan hat, um seinen Wahnsinn zu kurieren. Ähnlich ist es mit seinen Kämpfen als Löwenritter. Er hat diese, bis auf den letzten, nur mit Hilfe des Löwen gewinnen können. Parzival hingegen konnte, obwohl auch er in Minneversunkenheit steckte, eigenständig Kämpfe gewinnen, ohne die Hilfe eines Kampfparters.

Da die Konstruktion von Identität ein großes Forschungsfeld darstellt, könnte der Prozess der Identitätsgenese auch bei anderen Helden analysiert werden. Interessant dabei wäre Gottfrieds von Straßburg „Tristan“. Es könnte untersucht werden, inwiefern mehrere Vaterfiguren die Identität des Protagonisten beeinflussen und inwieweit eine höfisch adäquate Erziehung Tristans Identitätsgenese beeinflusst.

## **Literaturverzeichnis**

### **Primärquellen:**

Hartmann von Aue. Iwein: Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. und übers. von Rüdiger Krohn. Komm. von Mireille Schnyder. Stuttgart 2011 (Reclam).

Wolfram von Eschenbach. Parzival. Hrsg. von Bernd Schirok, übers. von Peter Knecht. Berlin 1998 (De Gruyter).

### **Sekundärquellen:**

ABELS, Heinz. Identität: über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt (2. Aufl.). Wiesbaden 2010 (Verlag für Sozialwissenschaften).

ASSMANN, Jan. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2013 (C.H. Beck).

BAIER, Beate. Die Bildung der Helden. Erziehung und Ausbildung in mittelhochdeutschen Antikenromanen und ihren Vorlagen. Trier 2006 (Wissenschaftlicher Verlag Trier).

BÄTZ, Oliver. Konfliktführung im Iwein des Hartmann von Aue. Aachen 2003 (Shaker).

CZERWINSKI, Peter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung. Der Glanz der Abstraktion: frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Frankfurt a.M. 1989 (Campus-Verlag).

DALLAPIAZZA, Michael. Wolfram von Eschenbach: Parzival. Berlin 2009 (Erich Schmidt Verlag).

ERIKSON, Erik. Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel (5. Aufl.). Stuttgart 2003 (Klett-Cotta).

FISCHER, Hubertus. Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns "Iwein": Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos. München 1983 (Fink).

- GEROK-REITER, Annette. Individualität: Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik. Tübingen 2006 (Francke).
- GOTZMANN, Carola. Gemeinschafts- und Individualstruktur in der Artusdichtung: Interpretation und Typologie. Berlin 2009 (Weidler).
- HAAS, Alois. Parzivals tumpheit bei Wolfram von Eschenbach. Berlin 1964 (Erich Schmidt Verlag).
- HAUG, Walter. Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht? Erzählen zwischen Handlungsschematik und Figurenperspektive bei Hartmann und Wolfram. In: Ulrich Barton (Hrsg.), Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften. Tübingen 2008 (Niemeyer), S. 141-157.
- HAUßER, Karl. Identitätsentwicklung. New York 1983 (Harper & Row).
- HOFFMANN, Ulrich. Arbeit an der Literatur: zur Mythizität der Artusromane Hartmanns von Aue. Berlin 2012 (Akademie Verlag).
- KRAß, Andreas: Geschriebene Kleider: höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen 2006 (Francke).
- LUCKMANN, Thomas. Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz. In: Odo Marquard (Hrsg.), Identität. München 1979 (Fink), S. 293-315.
- MEAD, George H. Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. 17. Aufl. Chicago/London 1970 (University of Chicago Press).
- MÜLLER, Jan-Dirk. Höfische Kompromisse: acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007 (Niemeyer).
- NOACK, Juliane. Erik H. Eriksons Identitätstheorie. Oberhausen 2005 (Athena).
- OSTER, Carolin. Die Farben höfischer Körper: Farbattribuierung und höfische Identität in mittelhochdeutschen Artus- und Tristanromanen. Berlin 2014 (De Gruyter).
- RECK, Siegfried. Identität, Rationalität und Verantwortung: Grundbegriffe und Grundzüge einer soziologischen Identitätstheorie. Frankfurt a.M. 1981 (Suhrkamp).
- ROSSMANN, Peter. Einführung in die Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters. Bern 2012 (Hans Huber).



RUSS, Anja. Kindheit und Adoleszenz in den deutschen Parzival- und Lancelot-Romanen. Hohes und spätes Mittelalter. Stuttgart 2000 (S. Hirzel Verlag).

SCHOMMERS, Stephanie. Helden ohne Väter. Die Suche der Söhne nach Identität in mittelalterlicher Literatur. Marburg 2010 (Tectum-Verlag).

SOSNA, Anette. Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200: Erec, Iwein, Parzival, Tristan. Stuttgart 2003 (S. Hirzel Verlag).

STEINKE, Robert. Verhinderte Ritter in der deutschen Literatur des Mittelalters. Scheitern und Gelingen fiktionaler Identitätskonstruktionen. Wiesbaden 2015 (Reichert Verlag).

ZINSMEISTER, Elke. Literarische Welten: Personenbeziehungen in den Artusromanen Hartmanns von Aue. Frankfurt a.M. 2008 (Lang).

## **Ehrenwörtliche Erklärung**

Ich versichere hiermit, dass ich die Arbeit selbstständig verfasst, keine anderen, als die angegebenen Hilfsmittel verwandt und die Stellen, die anderen benutzten Druck- und digitalisierten Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, mit Quellenangaben kenntlich gemacht habe.

*(In die Versicherung sind gegebenenfalls auch Zeichnungen, Skizzen sowie bildliche und sonstige Darstellungen sowie Ton- und Datenträger einzuschließen.)*

Lisa Kuske