

Deutsches Seminar der Universität Zürich
Prof. Dr. Max Schiendorfer
ÄdL, Proseminar II
SoSe 2007

Iweins Traum

19. Juli 2007

Peter Dürmüller
p.duermuellerATgmxPUNKTch

Inhaltsverzeichnis

1 Die Traumszene	1
1.1 Fünf mögliche Lesarten	2
2 Der Traum als Ausdruck eines neuen Bewusstseins	4
2.1 Der Traum im Mittelalter	4
2.2 Gegenüberstellung der beiden Aventiureteile	5
3 Schluss	6
4 Bibliographie	7

1 Die Traumszene

Als Iwein dank der liebenswürdigen, aber nicht ganz selbstlosen Hilfe der Dame von Narison vom Wahnsinn geheilt wird und aus dem Schlaf erwacht, erscheint ihm sein früheres Leben wie ein Traum (v 3509ff):

'bistuz Îwein, ode wer?
hân ich geslâfen unze her?
wâfen, herre, wâfen!
sold ich dan iemer slâfen!
wand mir hat mîn troum gegeben
ein vil harte rîchez leben.[']

Nun ist die Traumillusion zwar seit der Antike literarische Konvention («literary convention»¹), in der deutschen höfischen Epik aber eine Hartmannsche Exklusivität² und in der Iwein-Dichtung von besonderer kontextueller Wichtigkeit: In der Schlüsselstelle des Romans, wo sich die entscheidende Wende³ auf dem Abenteuerweg des Helden abspielt, da weiss der Leidgeprüfte nicht mehr zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, da liegt er am Boden, in Selbstzweifeln vergraben und stellt die sinnige Frage: «ist mir getroumet mîn leben?» (v. 3577). Ja, was ist denn jetzt noch von dem Helden geblieben, diesem «adamas rîterlîcher tugende» (v. 60)?⁴

Iwein sieht sich als «tôr» (v 3555), dem der Sinn nur nach ritterlichen Spielen und Sitten steht, obwohl er doch mit seiner ärmlichen Erscheinung nichts anderes als ein Bauer sein kann. Von daher deutet er seine geistige Verwirrung. Als er neben sich die adligen Kleider sieht, die ihm das Mädchen bereitgelegt hat, zieht er sie zögerlich an und wird äusserlich wieder «einem rîter glîch» (v. 3596). Das Mädchen bringt ihn zu ihrer Herrin, der Dame von Narison, wo ihn die beste Pflege von seinen körperlichen Leiden befreit. Seine geistige Unruhe, die Zweifel über seine Existenz aber dauern noch an.

Wolfgang Mohrs Bemerkung, dass der «dialektische Umschwung - und damit die 'Heilung' - [einsetzt], als sich der 'Traum' in 'Erinnerung' verwandelt und so zum Appell wird, ein neues ritterliches Leben anzufangen»⁵, ist nicht haltbar, denn der Traum ist schon von Anfang an Erinnerung, nur ist sich Iwein deren Wahrhaftigkeit nicht - und noch lange nicht - *bewusst*. Erst wird er körperlich ganz wiederhergestellt und besteht zwei Abenteuer, bis sich an der Quelle, dem Ort der Wahrheit und Lauterkeit das Bewusstwerden endlich einstellt (v. 3930ff):

¹Fischer (1978), S. 101.

²Vgl. ebd., S. 108.

³Wehrli (1969), S. 65.

⁴Der greifbare Gedanke, was für ein schiefes Licht diese Szene auf die dichterische Produktion selber wirft, soll hier nicht weiter ausgesponnen werden. Aber man beachte die platonische Debatte über die Lüge in der Dichtung und die entstehungsgeschichtliche Verwandtschaft des Träumens mit der dichterischen Produktion, letztere zum Beispiel angedeutet in Freud (1991), S. 116-118.

⁵Mohr (1971), S. 84. Ähnlich voreilig ist Hahn (1985), S. 214: «Mit dem Anlegen der Kleider ist Iweins Wiederherstellung als Ritter auch äusserlich besiegelt. Iwein ist wieder der, der er war.»

als er die linden drobe sach
und dô im dô zuo vor erschein
diu kapelle und der stein
dô wart sîn herze des ermant
wie er sîn êre und sîn lant
hete verlorn und sîn wip.

Erst hier wird die Erinnerung an einen schöngefärbten Traum zur Erinnerung an die bittere Wirklichkeit. Der Eindruck ist fatal: Iwein stürzt sich vor Kummer fast wieder in den Wahnsinn.

1.1 Fünf mögliche Lesarten

In Hartmanns französischer Vorlage «Yvain» fehlen sowohl die Traumillusion wie Iweins Monologe nach dem Wahnsinn.⁶ Die Änderung erlaubt eine nuanciertere, feinsinnigere Darstellung von Iweins Erwachen, aber sie ist auch rätselhaft und schafft Fragen, die nach einer Antwort rufen. Warum erscheint Iwein seine Vergangenheit wie ein Traum? Die nachfolgende Liste möglicher Antworten ist nicht erschöpfend.

1. Die Traumillusion entsteht aus der Diskrepanz zwischen Sein und Schein: Iwein sieht sich nackt auf dem Boden liegen und schliesst daraus, dass seine Erinnerung zwangsläufig eine Täuschung sein muss: «ich was schoene unde rîch / und disem lîbe vil unglîch» (v. 3520f). Denn es gibt ja «kein stichhaltiges Kriterium dafür, ob etwas ein Traum ist oder wache Wirklichkeit, außer [...] der Tatsache des Erwachens. Ich erkläre alles für Täuschung, was zwischen Einschlafen und Erwachen erlebt worden ist, wenn ich durch das Erwachen merke, daß ich ausgekleidet im Bette liege».⁷ Allerdings erinnert sich Iwein nicht an seinen unmittelbar dem Erwachen vorausgehenden Bewusstseinszustand, sondern an die entferntere Existenz als Ritter. Auf diese zeitliche Distanz stützt sich die vierte Lesart.
2. Die Traumillusion ist als Zeichen der *Entfremdung* zu deuten; sie zeigt, wie sehr Iwein sich geistig von seiner früheren Identität entfernt hat, dass sie ihm wie unwirklich vorkommt: «Alsus was er sîn selbes gast» (v. 3563). Allein durch die veränderte Äusserlichkeit ist sie nicht zu erklären. Es hat auch ein geistiger Wandel stattgefunden.
3. Die Traumillusion ist als Zeichen der *Verdrängung* zu deuten. Weil Iwein die Erinnerung an seine frühere Existenz peinlich und schmerzvoll ist, verdrängt er sie unbewusst so stark, dass sie ihm wie ein Traum fern der Wirklichkeit erscheint. Ähnlich schreibt Freud vom Vergessen, es sei «sehr häufig die Ausführung einer Absicht des Unbewußten».⁸ Dieser Traum entspricht seinem süßen Wunschbild, er gibt sein Ritterleben ohne Schattenseiten wieder, dass sich Iwein wünschen kann, «iemer» weiter zu «slâfen».

⁶Vgl. Fischer (1978), S. 104, Zutt (1979), S. 62.

⁷Freud (1991), S. 67.

⁸Ebd., S. 181.

Wer sich gegen eine solche Psychologisierung eines mittelalterlichen Protagonisten verwahrt, sollte bedenken, dass ein Grossteil der neueren Iweinforschung auf einem psychologischen Vokabular beruht. Max Wehrli spricht von der «Selbstwerdung» des Artusritterdaseins⁹ und begreift Iweins Wahnsinn «als ein notwendiges Stadium auf dem Weg der Individuation»¹⁰. Ingrid Hahn nennt als «größten gemeinsamen Nenner» der «weit auseinanderliegenden Positionen der Iweinforschung» den «Weg zum Selbst, [die] Identitätsfindung»¹¹. Burkhardt Krause, der Iweins Weg zum Wahnsinn auf der Grundlage einer modernen psychologischen Theorie als Folge von kommunikativen Störungen beschreibt¹², meint, dass zwar die Anwendbarkeit der Psychoanalyse auf fremde Kulturen erwiesen scheine, dass aber «allein die grundsätzliche Möglichkeit der Applikabilität psychoanalytischer Methoden in Fremdkulturen [...] wenig über das hermeneutisch Wichtige [aussage], nämlich die kulturellen Eigentümlichkeiten psychologischen Verhaltens.»¹³

Und eben diese «kulturellen Eigentümlichkeiten» gilt es bei der Deutung kulturfremder Dichtung zu berücksichtigen. Wenn wir von der «Identität» Iweins sprechen, so verstehen wir darunter die spezifisch mittelalterliche *typologische* Identität eines Helden¹⁴, eben den «adamas rîterlicher tugende» und die «Idee des Menschen, der Menschheit als des Bildes Gottes, wenn auch durch und für den einzelnen Menschen.»¹⁵

Hinter Iweins «Selbstwerdung» müssen wir das Bild der christlichen Gottessuche in uns tragen, denn die «Suche des Selbst ist zutiefst mit der Suche Gottes verbunden.»¹⁶ Aber «an sich vollzieht sich hier ein Emanzipationsvorgang, eine Erweiterung des Daseins, die ebenso psychologisch wie theologisch verstehbar ist.»¹⁷ So ist es möglich, Iweins Wahnsinn als «psychologisch stimmige Darstellung einer psychischen Erkrankung»¹⁸ zu bezeichnen, auch wenn es die Psychologie im Mittelalter gar nicht gab. Aber was es gab, das sind Menschenkenntnis und Charakterkunde. Die sind so alt wie das menschliche Bewusstsein selbst.

4. Die Traumillusion entsteht durch die strukturelle Verwandtschaft des Traumes mit der Erinnerung, denn wir haben ja nur durch die Erinnerung Zugang zu unseren Träumen.¹⁹ Da die Erinnerung entfernt und schwach ist, scheint sie Iwein wie die Erinnerung an einen Traum. Diese Deutung ist aber wenig stichhaltig, wenn wir davon ausgehen, dass der «Traum hauptsächlich in Bildern»²⁰ denkt, Iweins Erinnerung sich aber über die Sprache erschliesst. Das sprachlose, bildliche und damit traumähnliche Unbewusstsein des Wahnsinns wird ja gerade nicht erinnert.²¹ Der Traum schlägt so eine «Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart,

⁹Vgl. ebd., S. 67.

¹⁰Ebd., S. 66.

¹¹Hahn (1985), S. 190.

¹²Vgl. Krause (1985), S. 221.

¹³Ebd., S. 218.

¹⁴Vgl. Goheen (1974), S. 67.

¹⁵Wehrli (1969), S. 69.

¹⁶Ebd., S. 68.

¹⁷Ebd., S. 75.

¹⁸Schmitt (1985), 197.

¹⁹Vgl. Freud (1991), S. 59.

²⁰Ebd., S. 65.

²¹Vgl. Zutt (1979), S. 59 und 63.

die durch eine Phase geistiger Umnachtung voneinander getrennt sind».²²

5. Das Wort 'troume' ist «in doppeltem Sinne zu verstehen»:²³ Darin versteckt sich ein Hinweis auf die Traumexistenz, die Iwein als Ritter *wirklich* geführt hat. «swer sich an troume kêret, / der ist wol gunêret» (v. 3547f).

Auf die Lesart zwei und fünf möchte ich meine Arbeit konzentrieren.

2 Der Traum als Ausdruck eines neuen Bewusstseins

2.1 Der Traum im Mittelalter²⁴

Das Mittelalter unterschied zwischen drei Arten von Träumen: jenen, die von Gott stammen, von den Dämonen oder von der menschlichen Seele. Letztere sind die gewöhnlichen Träume, die keinerlei Beachtung verdienen. Diese strikte Trennung wurde bis ins 12. Jahrhundert beibehalten. Dann aber «gibt die christliche Kultur dem Druck der Träume und dem Wunderhunger der Gläubigen nach.»²⁵ Eine Schrift des Neuplatonikers Macrobius (4. Jh.) übte auf das Hochmittelalter grossen Einfluss aus. Er teilte die Träume in fünf verschiedene Klassen und in bedeutungslose und bedeutsame ein.

Zu den bedeutungslosen Träumen gehören die *insomnia*, die das Tagesgeschehen dem Träumer eingibt und die *visa*, die Phantasien und Alpträume.

Zu den bedeutsamen Träumen gehört das *oraculum*, in dem eine ehrwürdige Person etwas verkündet, die *visio*, wo die Wahrheit und Zukunft geschaut wird, sowie das *somnium*, der allegorische Traum.

Die Klassifizierung von Iweins vermeintlichem Traum ist nicht eindeutig. Wenn Iwein seinen Traum als Phantasie, Hirngespinnst und damit als bedeutungslosen *insomnium* sieht, warum misst er ihm dann eine solche Bedeutung bei, dass er aus ihm sogar Lehren ziehen will? «er sprach 'mich hat gelêret / mîn troume: des bin ich gêret, / mac ich ze harnasche komen[']» (v. 3568ff).

Es wird aber nichts verkündet, die Wahrheit wird als Täuschung geschaut²⁶ und allegorisch ist er auch nicht - nichts also, was ihn zu einem bedeutungsvollen *somnium* machen würde. Er ist eben auch *kein richtiger* Traum.

Das mittelhochdeutsche Wort *troume* bedeutet neben dem Traumerlebnis auch «Täuschung, Verstellung» (Hennig) und das «vergängliche, nichtige» (Benecke). Hier müssen wir ansetzen: Iweins Traum ist eine Täuschung und als Hinweis auf das vergängliche, nichtige Vorleben des Protagonisten zu lesen. Er wird so zur Stilfigur für «eine neue Dimension von Bewußtsein»,²⁷ die Iweins zweiten

²²Goheen (1974), S. 64-65.

²³Schmitt (1985), S. 206.

²⁴Die Klassifikation der Träume ist Niessen (1993), Kapitel 2.2, S. 41-44 entnommen.

²⁵Ebd., S. 54.

²⁶Weshalb ihn Fischer «ironic *visio*» und, da er nicht wirklich erlebt wird, «narrative functional» nennt (S. 108). Jutta Goheen sieht ihn auch als *visio*, indem der Traum die Zukunft vorausdeutet, die «Iwein wieder als Ritter durch das Land ziehen sieht.» (S. 65). Allerdings ist diese Begründung zweifelhaft, da sich Iweins Zukunft aus dem Rest einer Art Rittertrieb ergibt, den er aus seiner Vergangenheit hinübergerettet hat.

²⁷Hahn (1985), S. 203.

Aventiureweg von der Initialaventüre unterscheidet. Genauso unterscheiden sich Traum und Wirklichkeit durch eine verschiedene Form des Bewusstseins. Jeder weiss aus eigener Erfahrung, dass in Träumen Absicht und Umsicht verloren gehen. Daraus leiten sich die Nebenbedeutungen von *troume* auch ab. Wir werden in der Folge darlegen, inwieweit Iwein in seiner ersten aventüre gerade Absicht und Umsicht fehlen, d.h. wie stark er einem *troume* unterliegt, bis er nach der grossen Krise zu einer höheren, absichtsvollen Form des Daseins findet.

Diese Interpretation des Traums hat in der Forschung schon Beachtung gefunden als «eine[r] Art Zwischenwelt, [der] Übergang von völliger Unbewußtheit zum vollen, neuen Bewußtsein»²⁸, in dem sich der «Ritter durch Selbsterkenntnis von der Welt der Scheinwrte [sic]»²⁹ befreit.

2.2 Gegenüberstellung der beiden Aventiureteile

Als Iwein sein erstes Abenteuer herausfordert, vordergründig, um seinen Vetter Kalogrenant zu rächen (v. 806f), wird man den Eindruck nicht los, dass es ihm mehr um sein eigenes Ansehen geht. Er bricht heimlich vor dem Artushof auf, damit ihm Gawein im Kampf nicht zuvorkommen kann (v. 914). Bevor er den tödlich verwundeten Ascalon hinterrücks erschlägt, denkt er an Keies unvermeintliche Spötteleien, wenn er nicht als Beweis für sein Abenteuer einen Leichnam oder Gefangenen vorzeigen kann und daran, was ihm eigentlich «sîn arbeit töhte, / sô er mit niemen enmôhte / erziugen dise geschilt» (v. 1067ff). Einen anderen Sinn als die Beweiserbringung seiner Tapferkeit hat das Abenteuer nicht.

Als er sich in Laudine, die Herrin der Burg, verliebt und ihren grossen Schmerz sieht, hinterfragt er nicht seine Tat, sondern klagt vor Gott sein «heil» (v. 1348), also sein Schicksal, als ob er nicht nach dem christlichen Glauben über einen freien Willen verfügte. Er befindet sich eben in einem gleichsam bewusstlosen Zustand. Dieser bewusstlose Zustand wird besonders deutlich, als er «âne nôt» (v. 3546) und sich «selben schädlichen» (v. 4200) den Schwur gegenüber Laudine bricht und zu lange wegbleibt. Er wählt «weinen vür daz lachen» (v. 4010), ohne jeden Grund. Er wäre ja gern zur geliebten Frau zurückgekehrt. Wie ist so etwas möglich? Doch nur, indem man sich selber völlig vergisst, sich vom Tagesgeschehen treiben lässt und ohne Reflexion ein leichtfertiges Leben fristet.

Doch auf einmal kehrt die Wende ein: «nû kam mîn her Îwein / in einen seneden gedanc» (v. 3082f). Die grosse Reue, die ihn jetzt überfällt, das Bewusstsein seiner Schuld rauben ihm erst einmal den Verstand, sind aber die Voraussetzung dafür, dass er sich neu überdenken, zu einem neuen Bewusstsein finden kann. Was Iweins zweiten Aventiureweg gegenüber dem ersten auszeichnet, ist ein «neues Ethos»³⁰, *mâze* und gedankliche Tiefe. Alles, was er tut, hat Sinn, und er tut es bewusst.

Die erste neue aventüre, die Gefangennahme des Grafen Aliers, ist, wie schon oft bemerkt wurde³¹, als Parallele zur Initialaventüre angelegt. Iwein ereilt den Flüchtenden, anders als damals Ascalon, noch vor der Burg und kann ihn unbeschädigt gefangen nehmen. Hier zeigt sich erstmals das neue Ethos des Ritters, der den Bedrängten hilft und die Bedränger - wo möglich - zur Wiedergutmachung

²⁸Goheen (1974), S. 65.

²⁹Ebd., S. 66. Vgl. auch Ragotzky und Weinmayer (1979), S. 228, zit. in Hahn (1985), S. 213, Anm.49: «Nachdem das verlorene Selbstbild als 'Traum' identifiziert ist, erlangen Iweins Handlungen schrittweise Macht über die Wirklichkeit».

³⁰Hahn (1985), S. 202.

³¹Zum Beispiel von Lewis (1975), S. 94.

ausliefert. In der nächsten aventure offenbart sich auch sein bewusstes Handeln: Hin- und hergerissen, wem von den beiden Kämpfenden er helfen soll, dem Löwen oder dem Drachen, entscheidet er sich für den Löwen, wohlwissend, dass ihm seine Hilfe weder Ruhm noch Dank einbringen wird und dass er anschliessend sogar zum Opfer des Geretteten werden könnte. Weil sich beide «zwîvel» als unbegründet herausstellen, ist er fortan der «rîter mittem leun».

Das schillerndste Beispiel dafür, dass Iwein nicht mehr nur auf sein persönliches Ansehen als vielmehr auf wohlüberlegtes, sinnvolles Handeln bedacht ist, ist die Arbeiterinnenepisode. Iwein gerät in eine Burg, in der zwei Riesen dreihundert Jungfrauen wie Sklavinnen halten, bis zu der Zeit, wo ein Ritter sie besiegen und die Frauen befreien würde. Er weigert sich zunächst, auf den Kampf einzugehen, obwohl er weiss, dass er unvermeidlich ist. Dadurch stellt er die Ungerechtigkeit und Boshaftigkeit dieses Kampfzwangs bloss. Er gesteht dem Burgherrn offen ein, dass er sich vor der Auseinandersetzung fürchte und die Tochter als Lohn nicht begehre (v. 6630ff). Der Burgherr denkt natürlich, dass er aus Feigheit so spricht - umso grösser ist Iweins Triumph, als er die beiden Teufelsknechte besiegt hat und wirklich keinen Lohn einfordert. Er sorgt nur ausdrücklich dafür, dass alle Jungfrauen freigelassen werden (v. 6835ff).

Die Angst vor Spötteleien, die Sorge, den anderen bei einem Abenteuer zuvorzukommen, scheinen bei einer solchen Standhaftigkeit und Bescheidenheit des Charakters wie etwas Entgegengesetztes, Flüchtigtes, ja man könnte sagen, wie ein - Traum.

3 Schluss

Es ist nicht zu bezweifeln, dass Iwein im Verlauf des Romans eine geistige Reifung erfährt. Viele Stellen im Text belegen, dass er zu einer bewussten Form der Menschlichkeit findet. Seine grobe und unnötige Nachlässigkeit, den Schwur gegenüber Laudine nicht einzuhalten, hat ihn seiner ritterlichen Selbstverständlichkeit beraubt. Das grosse Bewusstsein seiner Schuld führt eine Krise herbei, die bis in den Wahnsinn mündet und ihn zu einer tiefen, reflexiven Persönlichkeit macht. Der Traum ist nun als Ausdruck seiner geistigen Entfernung vom früheren Ritterdasein zu verstehen und der täuschenden, nichtigen Ideale, denen er unterlegen ist.

Wir haben aber auch gesehen, dass diese Lesart des Traums bei weitem nicht die einzige ist. Seine rätselhafte Vieldeutigkeit ist einer der Reize des *Iwein*.

4 Bibliographie

- Fischer, Steven Roger (1978): *The dream in the middle high German epic. Introduction to the study of the dream as a literary device to the younger contemporaries of Gottfried and Wolfram.* Bern.
- Freud, Sigmund (1991): *Die Traumdeutung.* Frankfurt am Main.
- Goheen, Jutta (1974): "Bistuz Iwein, ode wer?" Hartmanns letztes Epos als Spätwerk. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 7, S. 47–84.
- Hahn, Ingrid (1985): Güete und wizen. Zur Problematik von Identität und Bewußtsein im "Iwein" Hartmanns von Aue. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 107, S. 190–217.
- Krause, Burkhardt (1985): Zur Psychologie von Kommunikation und Interaktion. Zu Iweins "Wahnsinn". In: Kühnel, Jürgen/ Mück, Hans-Dieter/ Müller, Ursula/ Müller, Ulrich (Hrsg.): *Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik 431).* Göppingen, S. 215–242.
- Lewis, Robert E. (1975): Symbolism in Hartmanns "Iwein" (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik 154). Göppingen.
- Mohr, Wolfgang (1971): Iweins Wahnsinn. Die Aventure und ihr "Sinn". In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 100, S. 73–94.
- Niessen, Stefan (1993): *Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung.* Würzburg.
- Ragotzky, Hedda/ Weinmayer, Barbara (1979): Höfischer Roman und soziale Identitätsbildung. Zur soziologischen Deutung des Doppelwegs im "Iwein" Hartmanns von Aue. In: Cormeau, Christof (Hrsg.): *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken.* Stuttgart, S. 211–253.
- Schmitt, Wolfram (1985): Der "Wahnsinn" in der Literatur des Mittelalters am Beispiel des "Iwein" Hartmanns von Aue. In: Kühnel, Jürgen/ Mück, Hans-Dieter/ Müller, Ursula/ Müller, Ulrich (Hrsg.): *Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik 431).* Göppingen, S. 197–213.
- Wehrli, Max (1969): Iweins Erwachen. In: Bindschedler, Maria/ Zinsli, Paul (Hrsg.): *Geschichte, Deutung, Kritik. Literaturwissenschaftliche Beiträge dargebracht zum 65. Geburtstag Werner Kohlschmidts.* Bern, S. 62–78.
- Zutt, Herta (1979): König Artus, Iwein der Löwe. Die Bedeutung des gesprochenen Worts in Hartmanns "Iwein" (=Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 23). Tübingen.