

Publikationen zur
Zeitschrift für Germanistik
Neue Folge

Band 13



PETER LANG

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

Das Buch der Bücher - gelesen

Lesarten der Bibel in den
Wissenschaften und Künsten

Herausgegeben von

Steffen Martus
Andrea Polaschegg



PETER LANG

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

INHALTSVERZEICHNIS

STEFFEN MARTUS und ANDREA POLASCHEGG Das Buch der Bücher — gelesen Einleitung	7
HERMANN DANUSER Mischmasch oder Synthese? Der „Schöpfung“ psychagogische Form	17
HORST WENZEL Noah und seine Söhne oder Die Neueinteilung der Welt nach der Sintflut	53
GUSTAV SEIBT Jaakobs Gott	85
RUDOLF PREIMESBERGER „Und in meinem Fleisch werde ich meinen Gott schauen“ Biblische Regenerationsgedanken in Michelangelos „Bartholomäus“ der Cappella Sistina (Hiob)	101
ANGELIKA NEUWIRTH Hebräische Bibel und Arabische Dichtung Mahmud Darwishes palästinensische Lektüre der biblischen Bücher Genesis, Exodus und Hohelied	119
MATTHIAS KOCKERT Abraham: Ahnvater, Fremdling, Weiser Lesarten der Bibel in Gen 12, Gen 20 und Qumran	139
ERNST OSTERKAMP Judith Schicksale einer starken Frau vom Barock zur Biedermeierzeit	171
WERNER RÖCKE Die Danielprophetie als Reflexionsmodus revolutionärer Phantasien im Spätmittelalter	197

LUTZ DANNEBERG Von der Heiligen Schrift als Quelle des Wissens zur Ästhetik der Literatur (Jes 6,3; Jos 10,12-13)	219
VERENA OLEJNICZAK LOBSIEN Biblische Gerechtigkeit auf dem Theater? Shakespeare und Matthäus 7,1-5	263
GEORG WITTE Majakovskij —Jesus Aneignungen des Erlösers in der russischen Avantgarde	287
HELMUT PFEIFFER Salome im Fin de Siecle Ästhetisierung des Sakralen, Sakralisierung des Ästhetischen	303
HANS JÜRGEN SCHEUER Hermeneutik der Intransparenz Die Parabel vom Sämann und den viererlei Äckern (Mt 13,1—23) als Folie höfischen Erzählens bei Hartmann von Aue	337
HARTMUT BÖHME Apostelgeschichte 19,23-20,1 Artemis Ephesia, christliche Idolen-Kritik und Wiederkehr der Göttin	361
ALEXANDER HONOLD Beispielgebend. Die Bibel und ihre Erzählformen	395
RICHARD SCHRÖDER Zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24—30)	415
DANIEL WEIDNER Geist, Wort, Liebe Das Johannesevangelium um 1800	435
<i>Anhang</i>	
Siglen	471
Auswahlbibliografie	473
Zu den Autorinnen und Autoren	477
Register der biblischen Namen	481
Personenregister	483

HANS JÜRGEN SCHEUER

Hermeneutik der Intransparenz
Die Parabel vom Sämann und den viererlei Äckern (Mt 13,1-23)
als Folie höfischen Erzählens bei Hartmann von Aue

The scandal is the stubborn resistance of imaginative literature to the categories of sacred and secular. If you wish, you can insist that all high literature is secular, or, should you desire it so, then all strong poetry is sacred.

*Harald Bloom*¹

I. Der Topos „mit sehenden Augen blind“

Gegen Ende des 12. Jahrhunderts setzt sowohl in der „geistlichen“ als auch in der so genannten weltlichen Literatur des Mittelalters die bemerkenswerte Konjunktur eines biblischen Zitats ein, deren mittelhochdeutsche Stationen Gudrun Schleusener-Eichholz bis ins 14. Jahrhundert hinein verfolgt hat.² Unter der Rubrik „Innere Blindheit“ listet sie rund 30 Werke und Autoren auf — darunter so maßgebende wie Hartmann von Aue, Walther von der Vogelweide, Gottfried von Straßburg, Rudolf von Ems und Konrad von Würzburg —, die sich des Oxymorons der *caeca speculatio* bedienen und den Topos „Augen haben und doch nicht sehen können“ in ihre Argumentationen einbauen. Dass es sich schon im biblischen Kontext um einen häufig aufgesuchten Topos handelt, zeigt die Vielzahl alttestamentlicher Fundstellen, die als Quellen der mittelalterlichen Zitation in Frage kommen. Allen voran nennt Schleusener-Eichholz Psalm 113, wo die Offenbarung des lebendigen Gottes abgesetzt wird von den toten Bildern idolatrischer Kulte:

Deus autem noster in caelo omnia quaecumque voluit fecit / simulacra gentium argentum et aurum opera manuum hominum / os habent et non loquentur oculos habent et non vident / aures habent et non audient nares habent et non odorabuntur / manus

- 1 Harold Bloom: *Ruin the Sacred Truths. Poetry and Belief from the Bible to Present*. Cambridge (Mass.)/London 1989, S. 4.
- 2 Vgl. Gudrun Schleusener-Eichholz: *Das Auge im Mittelalter*. Bd. I. München 1985, S. 535-538.

habent et non palpabunt pedes habent et non ambulabunt non clamabunt in gutture suo / similes illis fiant qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis. (ps 113,3—8, ps 115,5—8)³

Unser Gott ist im Himmel; er kann schaffen, was er will. Ihre Götzen aber sind Silber und Gold, von Menschenhänden gemacht. Sie haben Mäuler und reden nicht, sie haben Augen und sehen nicht. Sie haben Ohren und hören nicht, sie haben Nasen und riechen nicht, sie haben Hände und greifen nicht, Füße haben sie und gehen nicht, und kein Laut kommt aus ihrer Kehle. Die solche Götzen machen, sind ihnen gleich: alle, die auf sie hoffen.

Psalm 134,15—18 / 135,15—18 wiederholt die Rede von den *simulacra gentium*, Weisheit 15,15 modifiziert die Formulierung der Psalmen nur unwesentlich.

Mit Deuteronomium 29 wendet sich die Spitze, die zunächst gegen die in Idolatrie befangenen heidnischen Völker gerichtet war, gegen das Volk Israel selbst. Denn trotz der Machtbeweise Jahwes bei der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft steht es immer noch nicht zuverlässig zu dem einen und einzigen Gott, so dass Moses mahnend ausruft:

Ihr habt alles gesehen, was der Herr vor euren Augen in Ägypten dem Pharao und allen seinen Großen und seinem ganzen Lande getan hat, die gewaltigen Proben seiner Macht, die deine Augen gesehen haben, die großen Zeichen und Wunder. Und der Herr hat euch bis auf diesen heutigen Tag noch nicht ein Herz gegeben, das verständig wäre, Augen, die da sähen, und Ohren, die da hörten. (Dt 29,2—4)

Schärfer fällt die Verurteilung des sehend blinden Volkes durch die Propheten aus:

- Jeremias verwendet die Formel, um dem verblendeten Gottesvolk die Unausweichlichkeit des Strafgerichts anzukündigen (Jer 5,21),
- Ezechiel charakterisiert mit Hilfe des Topos Israel als „Haus des Widerspruchs“ (Ez 12,2) und deutet durch gleichnishafte Handeln voraus, dass König und Volk aus Jerusalem weggeführt würden,
- Jesaja sieht im Verschärfen des Erkenntnisproblems gar einen Teil seines göttlichen Auftrags:

Und ich hörte die Stimme des Herrn, wie er sprach: Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein? Ich aber sprach: Hier bin ich, sende mich! Und er sprach: Geh hin und sprich zu diesem Volk: Höret und verstehet's nicht; sehet und merket's nicht (*videte visionem et nolite cognoscere*)! Verstocke das Herz dieses Volkes (*excaeca cor populi*) und laß ihre Ohren taub sein und ihre Augen blind, daß sie nicht sehen mit ihren Augen (*et*

3 Der lateinische Bibeltext wird zitiert nach der Ausgabe: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versione. Rec. et brevi apparatu critico instr.* Robertus Weber. Stuttgart ⁴1994. Die Zählung der Psalmen weicht von der hebräischen und entsprechend auch der lutherischen Nummerierung ab, die zur leichteren Orientierung hinter dem Querstrich angegeben ist. Der deutsche Bibeltext wird zitiert nach: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984.* Hrsg. von der EKD in Deutschland und vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR. Stuttgart 1985.

oculos eius claudere ne forte videat oculis suis) noch hören mit ihren Ohren noch verstehen mit ihren Herzen und sich nicht bekehren und genesen. (Jes 6,8–10)

Diese durch prophetische Rede gesteigerte Krise des Verstehens führt jedoch nicht zur völligen Verwerfung des Gottesvolkes. Vielmehr soll Israel gerade unter dem Eindruck der Krise als Gottes auserwählter Zeuge vor die Welt treten:

educ foras populum caecum et oculos habentem surdum et aures ei sunt

Es soll hervortreten das blinde Volk, das doch Augen hat, und die Tauben, die doch Ohren haben. (Jes 43,8)

Wie auch immer die unterschiedlichen Kontexte Sinn und Richtung des Arguments modifizieren, gemeinsam ist allen alttestamentlichen Fundstellen die Frage nach der wahren Gotteserkenntnis: sei es durch Bilder und Visionen, sei es durch die Evidenz göttlicher Machtbeweise oder durch Strafaktionen gegen die Uneinsichtigen.

Die meisten Übernahmen des Topos *mit sehenden* (*lichten* oder *offenen*) *ougen blint* in der deutschen Literatur des Mittelalters knüpfen, wie Gudrun Schleusener-Eichholz gezeigt hat, direkt an die Tradition des Alten Testaments an. Sie kritisieren den Bilderkult der Heiden, besonders die Vielgötterei der antiken Griechen und Römer, oder polemisieren aus christlicher Sicht gegen die Verstocktheit der Juden, Mohammedaner und überhaupt aller Sünder, die den wahren Gott kennen müssten, ihn aber verfehlen wegen ihrer heillosen Verfallenheit an die falschen Werte und Urteile des irdischen Daseins. Dennoch erschöpfen sich die mittelhochdeutschen Belege nicht im polemisch-apologetischen Gebrauch und damit auch nicht im Fortschreiben der alttestamentlichen Debatte. Es gibt darüber hinaus auch Verwendungsweisen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie den Topos nicht aufrufen, um eine Argumentstelle *thematisch* zu besetzen, sondern um ihn als Reflexionsfolie des eigenen *Verfahrens* poetisch zu nutzen.⁴ Sie erweitern den Spielraum des Topos, indem sie jenseits des bloßen Sachgehalts seine rhetorischen und imaginativen Möglichkeiten ausfalten: das Oxymoron als Struktur und die gebrochene Visualität als Medium wahrer Gotteserkenntnis. Damit ersetzen sie die Demonstration religiöser Bewusstseinsinhalte durch die

4 Neben dem hier besprochenen *Iwein* sind meiner Meinung nach mindestens noch zwei mhd. Werke zu erwähnen: Gottfrieds *Tristan*, wo der Protagonist als Betrüger und Erlöser in einer Person erscheint, dem nachgesagt wird, er könne *gesehendiu ougen blenden* (V. 8351, nach der Ausgabe Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Hrsg. von Karl Marold. Bes. von Werner Schröder. Berlin/New York 1977), sowie Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*, der in verschiedenen Zusammenhängen auf den Topos zu sprechen kommt, dessen Erzähldramaturgie sich aber insgesamt an die Sämman-Parabel anzulehnen scheint.

Kommunikation religiöser Formen,⁵ die weitaus strikter und kompromissloser als inhaltliche Differenzen auf Abgrenzung und Exklusivität des Verstehens drängen.

Eine solche primär an formaler Distinktion orientierte Anwendung des Topos ist freilich ebenso wenig dem Alten Testament entlehnt wie von mittelalterlichen Autoren erst erfunden. Vielmehr handelt es sich bei dieser Denkfigur um eine „Allegorie des Lesens“, genauer: um die poetische Relektüre einer vorausliegenden Umwertung der prophetischen Tradition. Ort dieser Umwertung ist das Neue Testament und darin besonders das Gleichnis vom Sämann und den viererlei Äckern. Es erscheint in den synoptischen Evangelien bei Markus 4,1—25 und Lukas 8,4—18, am elaboriertesten aber und unter ausdrücklichem Bezug auf Jesaja bei Matthäus 13,1—23. Vielleicht liegt es am Zitatcharakter, dass Schleusener-Eichholz diese neutestamentliche Stelle als bloßes Rezeptionszeugnis gewertet und nicht in ihre Quellenangaben zum Topos vom blinden Sehen aufgenommen hat. Dennoch scheint mir der Kontext der Evangelien eine gesonderte Erwägung zu rechtfertigen, weil das Problem der wahren Gotteserkenntnis hier eben nicht von der Sache, dem Idolatrievorwurf, her wieder aufgegriffen, sondern von Form und Verfahren her zugespitzt wird und dadurch für die produktiven Adaptationen durch die mittelalterliche Dichtung eine herausragende Bedeutung gewinnt. Die Paradoxie, dass jemand Augen hat und doch nicht sieht, wird bei den Synoptikern in Analogie gesetzt zur Vorliebe Jesu, die Geheimnisse des Himmelreichs, die *mysteria regni caelorum* (Mt 13,11), öffentlich in Gleichnissen anzusprechen. Insofern stellt sich das Erkenntnisproblem nun in der Frage der Jünger nach der sprachlichen Darstellung der Wahrheit: „Warum sprichst du zu ihnen in Gleichnissen?“

Die Antwort, die Jesus anhand des Gleichnisses vom Sämann und den viererlei Äckern gibt, bietet die vielleicht ausgefeiltste Reflexion auf die Form religiöser Kommunikation *in parabolis*, die das Neue Testament kennt.⁶ Sie entfaltet eine Hermeneutik und Ökonomie spiritueller Erkenntnis, die ich in Hinblick auf ihre Bearbeitung durch Hartmann von Aue erörtern werde. Von Hartmann heißt es bei Schleusener-Eichholz, er habe „offenbar die Formel in die weltliche Literatur“⁷ eingeführt. Gleich zweimal findet sich in seinem Artus-Roman *Iwein* die Wendung *mit (ge)sehenden ougen blint*: einmal unter dem Vorzeichen des Bildentzugs

5 Darin liegt der entscheidende Schwenk in der Definition des Religiösen durch die Religionssoziologie Luhmanns; vgl. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. von Andre Kieserling. Frankfurt a. M. 2002.

6 Zur theologischen Auslegung der Sämann-Parabel im Mittelalter vgl. die Übersicht bei Stephen L. Wailes: *Medieval Allegories of Jesus' Parables*. Berkeley u. a. 1987, S. 96-103.

7 Schleusener-Eichholz: *Auge* [wie Anm. 2], S. 537.

und der Imagination (V. 1273), das andere Mal unter dem Vorzeichen der Paradoxie eines Kampfes zwischen Freunden um Leben und Tod (V. 7058). Beide Stellen bilden die Foci meines Untersuchungsinteresses. Ich möchte an ihrem Beispiel erläutern, wie Hartmann, angelehnt an das Gleichnis bei Matthäus, sowohl aus der imaginativen als auch aus der paradoxen Dimension des Topos einen Modus parabolischen Erzählens ableitet, der auf das Rätsel und auf die Möglichkeiten von Partizipation an und Ausschluss von der Gotteserkenntnis zielt. Ein so verstandenes Erzählen lässt das Geschehen des höfischen Romans als Feld der Darstellung und Beobachtung spiritueller Erkenntnisprozesse erscheinen, die eine poetische Lesart religiöser Kommunikation in weltlichem Gewand erzeugen.

II. Theorie der Parabel: „Warum sprichst du zu ihnen in Gleichnissen?“

Obwohl es die Reihe der Gleichnisse Jesu vom Himmelreich eröffnet, fehlt der Sätter-Parabel auf den ersten Blick ein entscheidendes Merkmal der Gattung: der explizite Hinweis auf den Deutungsrahmen, das Analogat der Gleichnisrede, das sonst in ihrer Einleitung genannt wird: „Das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn“ (Mt 13,31; Mk 4,31; Lk 13,19). Statt mit der Benennung der Vergleichsfolie zu beginnen, baut die Rede ihren Gegenstand in vier Zügen auf:

Im ersten Schritt (Mt 13,1—8) werden die umstehenden Zuhörer, die Jünger und das anwesende Volk, direkt mit der Erzählung Jesu konfrontiert. Während seiner Rede befindet sich Jesus nicht inmitten der Menge, sondern ist von ihr abgesetzt durch das Schiff, von dem aus er spricht, und durch einen ersten Positionswechsel zwischen den Elementen: vom Festland auf das Wasser des Sees Genezareth:

¹An demselben Tage ging Jesus aus dem Hause und setzte sich an den See. ²Und es versammelte sich eine große Menge bei ihm, so daß er in ein Boot stieg und sich setzte, und alles Volk stand am Ufer. ³Und er redete vieles zu ihnen in Gleichnissen (*in parabolis*) und sprach: „Siehe, es ging ein Sätter aus, zu säen. ⁴Und indem er säte, fiel einiges auf den Weg; da kamen die Vögel und fraßen's auf. ⁵Einiges fiel auf felsigen Boden, wo es nicht viel Erde hatte, und ging bald auf, weil es keine tiefe Erde hatte. ⁶Als aber die Sonne aufging, verwelkte es, und weil es keine Wurzel hatte, verdorrte es. ⁷Einiges fiel unter die Dornen; und die Dornen wuchsen empor und erstickten's. ⁸Einiges fiel auf gutes Land und trug Frucht, einiges hundertfach, einiges sechzigfach, einiges dreißigfach.“

Den Sinn dieser Rede von den viererlei Äckern, ihren springenden Punkt, zu begreifen, wird am Ende des Parabeltextes den Sinnen, stellvertretend dem Gehör, überlassen, als teile er sich unmittelbar durch den Wortlaut mit: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ (Mt 13,9)

In einem zweiten Schritt intervenieren die Jünger. Sie möchten vor einer Deutung des Gesagten von Jesus wissen: *quare in parabolis loqueris eis* - „Und die Jünger traten zu ihm und sprachen: Warum redest du zu ihnen in Gleichnissen?“ (Mt 13,10) Damit vollziehen sie einen zweiten elementaren Wechsel: den der Diskursebenen von der thematischen Auslegung der Inhalte zur Reflexion der Form des Sprechens in und des Verstehens durch Gleichnisse. Das von Jesus gebotene Beispiel wird so vor jedem Bezug auf das Himmelreich zur potenzierten Parabel: zum Gleichnis eines Gleichnisses und seiner Verstehbarkeit.⁸

Die Antwort im dritten Schritt setzt mit einer erneuten Unterscheidung ein: zwischen den Adressatenkreisen, die sich aus der exoterischen bzw. esoterischen Wirkung der Gleichnisrede ergeben (Mt 13,11—17):

¹¹Er antwortete und sprach zu ihnen: Euch ist's gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, diesen aber ist's nicht gegeben.

¹²Denn wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat. ¹³Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen. Denn mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht; und sie verstehen es nicht.

¹⁴Und an ihnen wird die Weissagung Jesajas erfüllt, die da sagt: „Mit den Ohren werdet ihr hören und werdet es nicht verstehen; und mit sehenden Augen werdet ihr sehen und werdet es nicht erkennen. ¹⁵Denn das Herz dieses Volkes ist verstockt: ihre Ohren hören schwer, und ihre Augen sind geschlossen, damit sie nicht etwa mit den Augen sehen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren, und ich ihnen helfe.“

¹⁶Aber selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören.

¹⁷Wahrlich: ich sage euch: Viele Propheten und Gerechte haben begehrt, zu sehen, was ihr seht, und zu hören, was ihr hört, und haben's nicht gehört.

Die Verstehenslehre, die Jesus skizziert, geht auf die Deklaration der Selbstevidenz des Gleichnisinns zurück. Gegeben ist diese Evidenz jedoch, wie an dieser Stelle deutlich wird, als eine Probe auf Zugehörigkeit zu oder Ausgrenzung aus der Gefolgschaft Jesu. Denn nur, wer die *mysteria regni caelorum* in der Parabel erkennen kann, gehört wie die Jünger zu den Auserwählten. Sie stehen in einer so großen Distanz zu allen anderen Anwesenden, die zu solcher Einsicht nicht bestimmt sind, dass die Unwissenden die Kluft zu den Eingeweihten aus eigener Kraft nie und nimmer überwinden können.

Daraus zieht der Paraboliker Jesus nicht den Schluss des Didaktikers. Er erteilt seinen Jüngern keineswegs den Auftrag, als Vermittler und

8 Vgl. Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8—17 (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zu NT 1/2). Zürich 1990, S. 310 f.: „[Das vierfache Gleichnis vom Samen] war von Anfang an eine ‚parable about parables‘ [...]. Die moderne Deutung unseres Textes als Gottesreich- und Kontrastgleichnis [...] entspricht dem Gleichnis nicht.“

Ausleger seiner Gleichnisse das verständnislose Volk zu unterrichten. Vielmehr etabliert er eine paradoxe Hermeneutik (oder besser: er insistiert auf der *Paradoxie der Hermeneutik*), die besagt, dass nur derjenige verstehen wird, der immer schon verstanden hat, um so die Erkenntnisfülle zu vermehren, die er ohnehin besitzt. Dagegen gibt es für den vom Verständnis und Einverständnis Entfernten von vornherein keinen Weg zur Teilhabe. Im Gegenteil: Selbst das Wenige, über das er verfügt, wird ihm noch genommen. Die Ökonomie des Verstehens beschreibt so für den Teil der Gläubigen den stetig aufsteigenden Ast einer Hyperbel, ihre Kommunizierbarkeit aber beruht auf einer Ellipse: dem vollständigen und unwiderruflichen Ausfall der Wahrheitserkenntnis für den anderen, ausgeschlossenen Teil der Nicht-Gläubigen.

Umso schwerer wiegt jener Ausschluss dadurch, dass er, mit der Autorität des Jesaja verknüpft, auf die Juden gemünzt und folglich als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie von der Verstocktheit Israels interpretiert wird. Auf diese Weise erhält das hermeneutische Modell eine eschatologische Dimension. Denn nicht erst durch die anschließenden Gleichnisse vom Gottesreich, sondern schon durch den gegenüber Markus eingefügten Anspruch Jesu, das Prophetenwort zu erfüllen, propagiert Matthäus in Kapitel 13 Heilsgeschichte. Indem Jesus das Unverständnis seiner jüdischen Zuhörer konstatiert und als von Gott verhängte Renitenz interpretiert, eröffnet er — typologisch in Nachfolge und Überwindung des alttestamentlichen Propheten — die historische Endphase, in der Israel den Status seiner Auserwähltheit verliert und abtreten muss an die Anhänger des Gottessohnes, die verstehen, was sie hören und mit eigenen Augen sehen.

Daraus ergibt sich schließlich die Denkfigur einer exklusiven Partizipation an der Wahrheit Gottes *in Form* der Gleichnisse. Die Jünger, die zu Augen- und Ohrenzeugen des Messias bestimmt sind, lösen die prophetische Tradition durch ihre unmittelbare Empfänglichkeit für die parabolische Rede und ihre fruchtbringende Botschaft ab. Zugleich bestätigt jede Nicht-Empfänglichkeit und jedes Nicht-Verstehen des parabolischen Sinnes durch die Außerhalb-Stehenden nur die Wahrheit des Verrätselten als eines *analogon veritatis*. Die Wahrheit der Parabel ist daher unerschütterlich und kann nur anwachsen oder ganz ausfallen, nicht aber negiert, modifiziert oder falsifiziert werden: Ob als offenbartes oder verschlossenes Mysterium bildet sie eine Wand zwischen Wissen und Unwissen und schafft so eine neue Ordnung durch Intransparenz.⁹

9 Dem griechischen Wort *parabolé* liegt das hebräische פֶּסָל (mašal; davon jiddisch „mauscheln“) in der Bedeutung „Bildwort, Rätsel“ zugrunde (vgl. Luz: Mt-Kommentar [wie Anm. 8], S. 298). Bei Matthäus dient das Sprechen *in parabolis* nach jüdischer Tradition weniger dem erläuternden Vergleich als vielmehr dazu, das Geheimnis zu

In einem vierten Schritt wendet sich Jesus für eine allegorische Deutung des Gleichnisses von den viererlei Äckern schließlich allein dem engeren Kreis seiner Jünger zu. Er entwickelt dabei eine Typologie, die verschiedene Grade der Verwurzelung wahrer Gotteserkenntnis unterscheidet:

¹⁸So hört nun ihr dieses Gleichnis von dem Sämann: ¹⁹Wenn jemand das Wort von dem Reich hört und nicht versteht, so kommt der Böse und reißt hinweg, was in sein Herz gesät ist; das ist der, bei dem auf den Weg gesät ist. ²⁰Bei dem aber auf felsigen Boden gesät ist, das ist, der das Wort hört und es gleich mit Freuden aufnimmt; ²¹aber er hat keine Wurzel in sich, sondern er ist wetterwendisch; wenn sich Bedrängnis oder Verfolgung erhebt um des Wortes willen, so fällt er gleich ab. ²²Bei dem aber unter die Dornen gesät ist, das ist, der das Wort hört, und die Sorge der Welt und der betrügerische Reichtum ersticken das Wort, und er bringt keine Frucht. ²³Bei dem aber auf gutes Land gesät ist, das ist, der das Wort hört und versteht und dann auch Frucht bringt; und der eine trägt hundertfach, der andere sechzigfach und der dritte dreißigfach.

Die vier genannten Typen der Entwicklung, die der Same, sprich: das Wort Gottes, auf den unterschiedlichen Untergründen nimmt, auf die er fällt, relativieren aber keineswegs den strengen Dualismus, der die Funktion der Parabel im Allgemeinen beherrscht. Gegenüber der einen und einzig fruchtbringenden Insemination „ist der Evangelist nicht an Zwischentönen interessiert: Ihm kommt es nur darauf an, dass keiner von den dreien [das heißt: den anderen Samen] Frucht bringt.“¹⁰ Zugleich stehen die drei unfruchtbaren Böden in einem genauen Verhältnis zu den drei Stufen des Ertrags, den der fruchtbare vierte Boden erbringt. Der hundert-, sechzig- und dreißigfache Überschuss könnte in seiner abfallenden Linie die aufsteigende Linie der immer tiefer gehenden Verwurzelung des Gotteswortes (vom Weg über die Steine zu den Dornen) spiegeln, ihr also scheinbar entgegenkommen und würde in dieser virtuellen Annäherung dennoch nur die nicht zu schließende Kluft zwischen Haben und Nicht-Haben der Gotteserkenntnis illustrieren. Der Widerspruch erweist sich als unaufhebbar, die Intransparenz des Sinns als undurchdringlich.

bewahren und es so zu reformulieren, dass es von einer bestimmten Gruppe als Erkennungszeichen gebraucht werden kann — ganz in dem Sinne, in dem André Jolles den Rätselbegriff entwickelt hat (André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Tübingen ⁶1982, S. 126-149). Dass Matthäus den Begriff der Parabel dezidiert anders einsetzt als die anderen Synoptiker, zeigt Mt 13,34—35: „Das alles redete Jesus in Gleichnissen zu dem Volk, und ohne Gleichnisse redete er nichts zu ihnen (*sine parabolis non loquebatur eis*), damit erfüllt würde, was gesagt ist durch den Propheten, der da spricht (Ps 77,2 / Ps 78,2): ‚Ich will meinen Mund auf tun in Gleichnissen (*aperiam in parabolis os meum*) und will aussprechen, was verborgen war vom Anfang der Welt an.‘“ Dagegen bemüht die Parallele bei Mk 4,33—34 anstelle des Psalmenzitats die Geste des Lehrers, der das Verschlüsselte auslegt und seinen Schülern erklärt.

10 Vgl. Luz: Mt-Kommentar [wie Anm. 8], S. 317

III. Die sensuell-imaginäre Dimension des Topos bei Hartmann von Aue: engel und unsichtic geist

Die mittelalterliche Hermeneutik des 12. Jahrhunderts hat einen Begriff für diese Intransparenz und deren Funktion. Sie spricht von *integumentum*, *involucrum* oder *velamen*, um eine Art der Darstellung (*genus demonstrationis*) zu bezeichnen, durch die unter der Hülle einer erfundenen, ihre Konstruiertheit nicht verleugnenden Geschichte (*sub fabulosa narratione*) Wahrheit intelligibel wird (*veritatis involvens intellectum*). Die hier zugrunde gelegte Definition aus dem *Aeneis*-Kommentar des Bernardus Silvestris hat in der Mediävistik zu einer lang anhaltenden Kontroverse darüber geführt, ob und wie die Annahme eines latenten „Zweitsinns“ die weltliche Dichtung des Mittelalters und deren Poetik geprägt habe. Geht es bei der Erwähnung der *fabulosa narratio* um die Unterscheidung zweier Textgattungen, in denen einer *veritas historica* eine *veritas philosophica* neuplatonischen Zuschnitts gegenübergestellt wird, die mit mythologisch-fiktionalen Verhüllungen kosmologischen und ontologischen Wissens operiert (Fritz Peter Knapp),¹¹ oder vielmehr um verschiedene Stufen des Eindringens in den Textsinn, das von einem ersten *bilde nemen* über ein *vürbaz verstên* zu den *tiefen sinnen* des Erzählten führt (Christoph Huber)?¹² Peter von Moos hat parallel zur Interpretationslinie Hubers auf die elitäre Begründung integumentaler Rede bei Johannes von Salisbury hingewiesen: *abdita namque placent, vilescunt cognita vulgo / qui quod sein potest, nullius esse putat* (Verborgenes nämlich gefällt; gemeinhin Bekanntes wird wertlos. / Was einer sofort versteht, hält er für nichtswürdig).¹³ Im Kontext einer durch und durch rhetorisierten und dialektisierten Literaturpraxis wird damit dem verrätselten Argument — bei einigen Autoren ausdrücklich: dem *exemplum* und der *parabola*¹⁴ — ein größerer, artifiziell

11 Vgl. Fritz Peter Knapp: *Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik. Sieben Studien und ein Nachwort*. Heidelberg 1997 (zur Kontroverse besonders Kap. 2: „*Integumentum* und *Aventiure*. Nochmals zur Literaturtheorie bei Bernardus (Silvestris?) und Thomasin von Zerclaere“ und das „Nachwort“).

12 Vgl. Christoph Huber: *Höfischer Roman als Integumentum? Das Votum Thomasins von Zerclaere*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 115 (1986), S. 79–100 und ders.: *Zur mittelalterlichen Roman-Hermeneutik: Noch einmal Thomasin von Zerclaere und das Integumentum*. In: *German Narrative literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his Sixty-fifth Birthday*. Hrsg. v. Volker Honemann u. a. Tübingen 1994, S. 27–38.

13 Vgl. Peter von Moos: *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im ‚Policraticus‘ Johanns von Salisbury*. Hildesheim u. a. 21996, S. 183–187, hier S. 183).

14 Im 3. und 4. Kapitel verweist Knapp auf Engelbert von Admont (um 1250–1331) und auf Boccaccio: vgl. Knapp: *Historie* [wie Anm. 11], S. 5–99 („Mittelalterliche Erzähl-

markierter Wert zugeschrieben. In einem jüngeren Beitrag schließlich mahnt Frank Bezner an, den Begriff des *integumentum* nicht vorschnell zur Keimzelle einer einheitlichen Literatur- und Fiktionalitätstheorie zu erklären, sondern je und je nach seinem diskursiven Ort im historischen Rahmen des sich ausdifferenzierenden mittelalterlichen Wissenssystems zu fragen.¹⁵ Was für den Topos „mit sehenden Augen blind“ speziell galt, gilt mithin auch für das integumentale Darstellungsverfahren allgemein: Seine Geltung ist keine axiomatische, sondern eine axiologische, an Wertzuschreibungen in bestimmten Problemzusammenhängen gebundene.

Genau hier aber liegt das Manko der bisherigen poetikgeschichtlichen Diskussion: Während die notwendige Kontextualisierung für die mittelalterlichen Theorien des *integumentum* noch geleistet werden kann, fehlt es für die poetische Praxis an Belegen, die zeigen könnten, wie ein literarisches Artefakt unter den Bedingungen einer die Evidenz unter- beziehungsweise überschreitenden Hermeneutik die Erkenntnis der Wahrheit (*veritatis intellectus*) bewerkstelligt. Mit Blick auf die Lehrdichtung Thomasins von Zerklare, der im *Welschen Gast* über den erzieherischen Nutzen der Lektüre von *âventiuren* als in *lüge* gekleideter *lère* nachdenkt, hat Christoph Huber diesen Mangel benannt: „Wie also stellt sich Thomasin die Gewinnung moralphilosophischer Wahrheit aus den Romanen vor? Leider zeigt er das an keinem Beispiel.“¹⁶ Hubers Hinweis auf die von Thomasin in sein Lehrgedicht eingestreuten Fabeln und *bîspel* deutet allerdings darauf hin, dass nach Formen paradoxiefreier Didaxe gesucht wird, die sich dem Publikum entweder über nachahmenswerte Handlungsmodelle oder punktuelle Entschlüsselungstechniken (wie die Allegorese) mitteilen sollen. Vor dem Hintergrund der neustamentlichen Parabel-Reflexion wäre der Begriff des *integumentum* jedoch anders zu befragen: nicht nach seiner Allgemeinverständlichkeit, sondern nach seinem Distinktionswert; nicht nach den verhüllten Inhalten, die sich durch „sinnentnehmendes“ Textverstehen erschließen, sondern nach den formalen Möglichkeiten des Verhüllens und den darunter sich öffnenden Spielräumen von Ambivalenz und Paradoxie:

— sowohl auf der Seite der weltlichen Dichtung, die als parabolisch konzipierte in der Lage sein müsste, spirituelle Signifikanz herzustellen und auf nicht unmittelbar religiöse Materien zu übertragen

gattungen im Lichte scholastischer Poetik“) und S. 101-120 („Historie und Fiktion in der spätscholastischen und frühhumanistischen Poetik“).

15 Vgl. Frank Bezner: *Latet Omne Verum?* Mittelalterliche ‚Literatur‘-Theorie interpretieren. In: Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450. Hrsg. von Ursula Peters. Stuttgart/Weimar 2001, S. 575-611.

16 Vgl. Huber: Roman-Hermeneutik [wie Anm. 12], S. 34.

— als auch auf der Seite des geistlichen Sinns, der sich bis zur Wechselbarkeit seinem weltlichen Gewand anähneln müsste und so eine Entleerung des Wortes, die *kenosis* des göttlichen *logos*, ins Kalkül zu ziehen hätte.

Im Sinne so verstandener Zweiwertigkeit des Bedeutens erschiene letztlich die Differenz zwischen „geistlicher“ und „weltlicher“ Literatur als Kriterium zur Unterscheidung religiöser von diskursiven Bewusstseinsinhalten hinfällig. Es bliebe stattdessen eine einzige parabolische Erzählweise übrig, die wie die Gleichnisse Jesu simultan die Hyperbel und die Ellipse der Wahrheit zu kommunizieren hätte: für Sehende wie für sehend Blinde.

Hartmanns *Iwein*¹⁷ spielt mit seinem ersten Rückgriff auf die *caeca speculatio* diese Ambivalenz zunächst auf der Ebene des Sensuell-Imaginären aus: in der paradoxen Gestalt versinnlichter Intransparenz. Wie wird diese Paradoxie in Erzählung umgesetzt und den Lesern oder Hörern vor Augen geführt? Nachdem Iwein dem Brunnenritter Ascalon im Zweikampf schwerste Verletzungen zugefügt hat, verfolgt er den Fliehenden *âne zuht*, weil er befürchtet, dass ihm ein Sieg ohne Publikum und Beweiszeichen keinen Ehrgehalt einbringe. Im selben Augenblick, in dem der Verfolger seinen tödlichen Treffer setzt, gerät er in eine Falle. Während Ascalon die Fallgatter des Burgtores noch mit letzter Kraft passiert, bleibt Iwein zwischen beiden gefangen. Nur seine vorgestreckte Haltung verhindert, dass das hintere *slegetor* ihn in gleicher Weise zerschmettert wie sein Pferd, dessen Körper glatt entzweigeschnitten wird, so dass der Hinterleib des Tieres außen vor der Burg bleibt, der Vorderleib mitsamt dem Reiter aber im Inneren des Burgtores verschwindet. Die Körperhälften markieren so die Spaltung, der Leib des *einen* Tieres zugleich die Kontinuität des narrativen Realitätskonzepts: Es umfasst eine Außenwelt, in die der Kadaver noch hineinragt und auf die Anwesenheit des Mörders von Ascalon hinweist, und einen Innenraum, der alle Züge eines Imaginationsraumes trägt, innerhalb dessen der gefangene Ritter der Realität innerer Bilder begegnet.

Um diese Architektur der Imagination zu beschreiben, setzt die Erzählung auf die Beeinflussbarkeit der inneren, tiefen Sinne durch Magie und Minne. Die Voraussetzungen dafür liegen in den Merkmalen des Bauwerks, von dem es heißt: *swer darinne wesen solde / âne vorhtliche swære, / den dûhtez vreudebare* (V. 1142—1144). Seine Ausstattung ähnelt dem Interieur, das in mittelalterlicher Epik auch sonst architektonischen Allegorien von

17 Ich zitiere nach: Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue. Hrsg. von G. F. Beneke u. K. Lachmann. Neu bearb. von Ludwig Wolf. Bd. 1: Text. Berlin 1968. Die Übersetzungen stammen hier und im Folgenden aus Max Wehrli's zweisprachiger Ausgabe (Zürich 1988).

Wahrnehmungsapparaten zugeschrieben wird: Es ist eine hermetisch geschlossene Kammer, *hōch vest unde wît* (V. 1140), d. h.: geräumig wie ein Saal, dabei für- und fensterlos, also ohne externe Lichtquelle. Seine Dunkelheit wird durch goldene Ausmalung überhöht (*gemalet gar von golde*, V. 1141), so dass von der Schwärze der Kammer ein Glanz ausgeht, wie er — nach dem Verständnis mittelalterlicher Hirnphysiologie — zur Beleuchtung der Traumbilder und anderer *imagines interiores* benötigt wird.¹⁸

Dass es tatsächlich um die Innerlichkeit des Wahrnehmungsprozesses geht, zeigt die fortgesetzte Erzählung: Kaum war die Rede davon, dass Iwein *venster noch tür / dâ er ûz möhte* (V. 1146 f.) finden könne, öffnet sich wie aus dem Nichts ein *türlîn* (V. 1151), durch das *eine rîterliche maget* (V. 1153) auf ihn zukommt. Es ist Lûnete, die Beraterin der Königin des Brunnenreiches und Ascalon-Witwe Laudine. Sie unterstützt Iwein, indem sie für ihn mittels Magie und Minne Visualität manipuliert. Zum einen überreicht sie ihm einen Ring mit einem Edelstein, der seinen Träger unsichtbar macht. Auf diese Weise kann sich Iwein vor den Häschern Ascalons retten, die bald nach der Übergabe in die Kammer eindringen, weil sie als untrügliche Anzeichen der Nähe des Mörders vor dem Tor die eine Hälfte des Pferdes, *innerhalb der tür* aber dessen andere Hälfte *von mitteme satele hin vür* entdeckt haben. Ihr Zornausbruch über die vergebliche Suche bildet den Kontext für die erste Zitation des *caeca speculatio*-Topos:

si sprâchen: „warst der man kôren,
ode wer hât uns benomen
diu ougen und die sinne?
er ist benamen hinne:
wir sîn mit gesehenden ougen blind.
ez sehent wol alle die hinne sint:
ezn wær dan clene als ein mûs,
unz daz beslozzen wær diz hûs,
sone möht niht lebendez drûz kômen:

Sie sprachen: „Wohin ist der Mann gekommen,
oder wer hat uns geraubt
die Augen und den Verstand?
Er ist bestimmt hier drin:
wir sind mit sehenden Augen blind.
Es sehen doch alle, die hier sind:
war es nicht klein wie eine Maus,
es könnte nichts Lebendes entinnen,
solang dieses Haus geschlossen ist.

18 Vgl. zu derartigen Architekturen und ihrer literarischen Funktion meine Aufsätze: Cerebrale Räume. Internalisierte Topographie in Literatur und Kartographie des 12./13. Jahrhunderts (Hereford-Karte, ‚Straßburger Alexander‘). Erscheint in: Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext. Germanistisches Symposium der DFG, Schloß Blankensee 5.—8.10.2004. Hrsg. von Hartmut Böhme. Stuttgart 2005 sowie: Wisheit. Grabungen in einem Wortfeld zwischen Poesie und Wissen. Erscheint in: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hrsg. von Gerd Dicke, Manfred Eikelmann u. Burkhard Hasebrink, Berlin 2005. Zur Wahrnehmungstheorie des Mittelalters im Allgemeinen vgl. David C. Lindberg, Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler. Übers. von Matthias Althoff. Frankfurt a. M. 1987 sowie Michael Camille: Before the Gaze. The Internal Senses and Late Medieval Practices of Seeing. In: Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as others saw. Edited by Robert S. Nelson. Cambridge 2000, S. 197—223.

wie ist uns dirre man benomen?
 swie lange er sich doch vriste
 mit sinem zouberliste,
 wir vinden in noch hiute.
 suochent, guote liute,
 in winkeln und under benken.
 erne mac des niht entwenken
 erne müeze her vür.“

Wie ist uns dieser Mann entführt worden?
 Wie lang er sich auch retten mag
 mit seiner Zauberkunst,
 wir finden ihn heute noch.
 Sucht, wackere Leute,
 in Winkeln und unter Bänken
 er kommt nicht darum herum,
 er muß heraus.“¹⁹

(V. 1273-1289)

Dass Iweins Unsichtbarkeit auf *zouberlist* zurückzuführen sei, ist eine treffende Diagnose dessen, was in dieser Szene geschieht. Denn keineswegs entstofflicht oder entrückt der Edelstein Lûnetes den Körper Iweins, als wäre er ganz von der Bildfläche verschwunden, vielmehr beeinflusst seine Kraft in umgekehrter Richtung das Wahrnehmungsvermögen der Häscher: Sie sehen nicht und hören nicht, was gleichwohl unmittelbar vor ihren Augen und Ohren gegenwärtig ist. Diese Suggestion des Nicht-Erkennens wird wenig später noch einmal durch die so genannte Bahrprobe bestätigt. Nach dem Grundsatz, dass die Wunden eines Getöteten wieder aufbrechen, sobald sein Mörder anwesend ist, beginnt der Leichnam Ascalons zu bluten, als seine Bahre am Burgtor vorbei in den Palas getragen wird. Als daraufhin eine zweite Suchaktion gestartet wird und auch sie misslingt, wiederholt die Witwe den nunmehr sicheren Befund: *er ist zewäre hinne / und hât uns der sinne / mit zouber âne getân* (V. 1367—1369). Außerdem fügt sie ihr eigenes Urteil über den Tod Ascalons hinzu: *der im den lîp hat genomen, / daz ist ein unsihtic geist* (V. 1390 f.). Mit anderen Worten: Der Zauberer bedient sich eines Operators, der für die Sinne im Dunkeln bleibt und dennoch präsent ist. Dieser unsichtbar wirkende Dämon lässt in den Apparat der inneren Verbildlichung nur Bilder ein, die die Wahrheit aussparen, indem sie den gesuchten Täter invisibilisieren. Voller Zorn spricht Laudine die Verantwortung für die Intransparenz der gegenwärtigen Situation und für den *vil wunderlîchen* Tod ihres Gatten (V. 1383) dem Willen und der Providenz Gottes zu. Ausdrücklich handelt es sich also bei der Sinnesmanipulation zwischen den *slegetoren* nicht um eine teuflische Machination, wie noch die Häscher glauben, die in V. 1272 *got noch den tiuvel loben* (sprich: in Gottes und des Teufels Namen lästerlich fluchen), sondern um ein Problem des Wirkens Gottes, angesiedelt auf der medialen Ebene der Imagination. Während Laudines Wahrnehmung sehend blind von Gottes Wirken nur erkennt, dass ein *unsihtic geist* ihre Sinne unterläuft und Ellipsen der Wahrheit produziert, bewegt sich Iweins Imagination auf der hyperbolischen Bahn. Auch sie lässt also das Normalmaß hinter sich, weil eine der Magie verwandte Kraft sie antreibt, die Grenzen der dunklen Kammer

19 Zitiert nach Wehrlis Übersetzung [wie Anm. 17] mit Umstellungen.

zu überschreiten: die *minne*. Die andere Gabe, die Lûnete dem Gefangenen bereitet, besteht im Erfüllen eines Wunsches: Als Iwein Zeuge des Begräbniszuges wird und die Witwe Laudine zum ersten Mal sieht und hört, nimmt das Bild ihrer Trauerposen und Klagegebärden seine inneren Sinne vollkommen in Beschlag:

swâ ir der lîp blôzer schein,
da ersach sî der her Iwein:
da was ir hâr und ir lîch
sô gar dem wûnsche gelîch,
daz im ir minne
verkêrten die sinne,
daz er sîn selbes vergaz

Wo sie sich unbedeckt zeigte,
da gingen dem Herrn Iwein die Augen auf:
ihr Haar und ihre Gestalt
waren so wunderbar,
daß ihm die Liebe zu ihr
den Sinn benahm,
daß er sich selbst ganz vergaß.

(V. 1332-1337)

Die Wirkung des erotischen Phantasmas, das sich in Iweins innerem Sinn festsetzt, ist so groß, dass er nur noch das eine Ziel hat: Laudine zu sehen. Deshalb öffnet Lûnete *nach sîner bête / ein venster ob im* (V. 1449 f.), das wiederum aus dem Nichts zu kommen scheint und sich insofern wiederum nicht auf eine Außenwelt, sondern auf eine innerste Realität hin aufzut. Was Iwein erblickt, ist daher nichts anderes als die *imago*, die seine eigene *minne* produziert, begleitet von entsprechenden Symptomen aussetzender Rationalität, wie sie typisch für die pathologischen Fälle des *amor heroicus* ist.²⁰ Mit Mühe gelingt es Lûnete, ihren Schützling davon abzuhalten, aus seiner Verborgenheit auszubrechen, um das geliebte Bild seiner Todfeindin zu umarmen: Um des Erhalts seines Lebens und seiner *minne* willen muss ihm Laudine unerreichbar bleiben. Die Erzählung kommentiert Iweins Wahn mit der Nüchternheit einer medizinischen Diagnose und mit Sinn für ausgleichende Gerechtigkeit:

Vrou Minne nam die obern hant,
daz sî in vienc unde bant.
si bestuont in mit überkraft,
und twanc in des ir meisterschaft
daz er herzeminne
truoc sîner viendinne,
diu im ze tôde was gehaz.
ouch wart diu vrouwe an im baz
gerochen danne ir wære kunt:
wan er was tœtlichen wunt.
die wunden sluoc der Minnen hant.

Frau Minne gewann die Oberhand,
sie nahm ihn gefangen und band ihn.
Sie überfiel ihn mit Macht,
und ihre Herrschaft zwang ihn,
herzliche Liebe
zu seiner Feindin zu hegen,
die ihn auf den Tod haßte,
Damit wurde die Dame an ihm besser
gerächt, als sie es wußte:
er war tödlich verwundet.
Diese Wunde hatte die Hand der Liebe geschlagen.

(V. 1537-1547)

20 Vgl. zu diesem wahrnehmungstheoretischen und medizinhistorischen Thema Ioan P. Culianu: *Eros und Magie in der Renaissance*. Mit einem Geleitwort von Mircea Eliade. Aus d. Franz. von Ferdinand Leopold. Frankfurt a. M./Leipzig 2001.

Iwein aber erkennt schließlich seine Lage und urteilt über das, was ihm vor Augen steht — nicht anders als zuvor Laudine —, mit ausdrücklichem Bezug auf Gott:

zewäre got der hât geleit
sîne kunst und sîne kraft,
sînen vliz und sîne meisterschaft,
an diesen lobelichen lip:
ez ist ein engel und niht ein wîp.

Wirklich, Gott hat
seine Kunst und seine Macht,
seinen Fleiß und seine Meisterschaft
auf dieses preisenswerte Wesen verwendet:
es ist ein Engel und keine Frau.

(V. 1686-1690)

War für Laudine ein *unsihtic geist* soviel wie eine von Gott geschickte unfassbare Präsenz, die sich weder sehen noch hören ließ und dennoch dämonisch in Leben und Wahrnehmung eingriff, so stellt sich für Iwein das Phänomen der Erkenntnis von der umgekehrten Seite her dar: Ein perfektes Geschöpf Gottes, das sich hören und sehen lässt, trotz seiner Anziehungskraft aber wie ein Phantasma unerreichbar absent bleibt, nennt er *engel*. Damit ist die Amplitude der Verwendung des Topos *mit sehenden ougen blint* im Bereich des Imaginären vollständig ausgemessen: Der Wille und die Wahrheit Gottes stellen sich dar in einer Spannweite zwischen Dämonie und Engelsvision. Die eine operiert magisch unterhalb der Schwelle der Sichtbarkeit, die andere überschreitet, von *minne* geleitet, die Körperlichkeit alles Sichtbaren auf die Schau des göttlichen Wesens hin. Beide Bereiche werden in Hartmanns *slegetor*-Episode als die zwei Seiten eines magisch-erotischen Komplexes aufeinander bezogen. Sie bilden eine Gleichnisstruktur, wie sie die Konstruktion parabolischer Rede im Sinne des Sämman-Gleichnisses erwarten lässt: Laudines Trauer um Ascalon und der Verlust ihrer Unangreifbarkeit im Brunnenreich, die beide auf den Entzug und Ausfall von Sinnesleistungen durch den *unsichtigen geist* zurückzuführen sind, kurz: ihr Sehend-Blindsein, ist die Voraussetzung dafür, dass Iwein die Augen aufgehen. Er nimmt in Laudine das Bild der göttlichen *meisterschaft* und *kunst* wahr: die *imago* einer vollendeten Schöpfung.

IV. Die rational-spirituelle Dimension des Topos bei Hartmann von Aue: *tumbe rede vs. mysteria regni caelorum*

Zwischen *engel* und *unsihtic geist* bewegen sich die wahrnehmungstheoretischen Implikationen des Topos *mit gesehenden ougen blint*. Sein rationaler Gehalt und darüber hinaus sein *intellectus*, der zu den Geheimnissen des Himmelreichs führt, werden im Kontext der zweiten Zitation inszeniert. Es ist verblüffend nachzuvollziehen, wie nahe diese Wiederholung an

das Gleichnis von den viererlei Äckern herangeführt und so zu einer Schlüsselszene integumentalen Erzählens *in parabolis* ausgebaut wird.

Das engere Umfeld des Zitates ist selbst ein Gleichnis, das der Erzähler einführt, um die Paradoxie des Zweikampfs um Leben und Tod zwischen den Freunden Iwein und Gawein verständlich zu machen. Beide treffen in einem Ordal aufeinander, durch das zwei Schwestern ein Gottesurteil darüber erwirken möchten, ob der älteren allein das väterliche Erbe zusteht oder nicht. Zur Entscheidung treten die Ritter *incognito* gegeneinander an, so dass keiner den anderen erkennt. Was auf der Ebene der Handlung als fataler Zufall erscheint und nach der Logik des im Roman verhandelten Ehrproblems die latente Rivalität zwischen den Freunden zum Austrag bringt,²¹ wird durch das Gleichnis auf die Ebene affektiver Wertbesetzungen verlagert und in eine Art psychischer Topik übersetzt. Sie fügt der Beschreibung der einzelnen Kampfphasen — erst *ze orse*, dann *ze vuoze* (V. 6993) bis zur mittäglichen Kampfpause und der völligen Erschöpfung der Ritter bei Einbruch der Nacht — einen allegorischen Schauplatz hinzu:

Ez dunket die ändern unde mich
vil lîhte unmügelich
daz iemer minne unde haz
also besitzen ein vaz
daz minne bî hazze
belîbe in einem vazze.
ob minne unde haz
nie mê besâzen ein vaz,
doch wonte in disem vazze
minne bî hazze
alsô daz minne noch haz
gerûnden gâhes daz vaz.

Es scheint mir und anderen
recht unmöglich,
daß Liebe und Haß
so in einem Gefäß sitzen,
daß Liebe beim Haß
im selben Gefäß bleibt.
Wenn Liebe und Haß
sonst nie im selben Gefäß saßen,
so wohnte doch in diesem Gefäß
Liebe bei Haß,
so daß weder Liebe noch Haß
das Gefäß eilends verließen.

(V. 7015-7026)

Freilich meldet sich sogleich ein Interlokutor zu Wort, der gerade angesichts der logischen Unmöglichkeit einer Koexistenz von *haz* und *minne* in ein und demselben engen Raum eine Korrektur der Parabel einfordert:

Ich wæne, vriunt Hartman,
dû missedenkest dar an.
war umbe sprichestû daz
daz beide minne unde haz
ensament bûwen ein vaz?

Ich glaube, mein Freund Hartmann,
du denkst hier falsch.
Wieso behauptest du,
daß Liebe und Haß
zusammen ein Gefäß bewohnen?

21 Vgl. zur Dilemmatik des Ehrgewinns meinen Aufsatz: Gegenwart und Intensität. Narrative Zeitform und implizites Realitätskonzept im *Iwein* Hartmanns von Aue. In: Zukunft der Literatur — Literatur der Zukunft. Gegenwartsliteratur und Literaturwissenschaft. Hrsg. von Reto Sorg, Adrian Mettauer und Wolfgang Proß. München 2003, S. 123-138.

wan bedenkestû dich baz?
 ez ist minne und hazze
 zenge in einem vazze,
 wan swâ der haz wirt innen
 ernstlicher minnen,
 dâ rûmet der haz
 vroun Minnen daz vaz:
 swâ abe gehûset der haz,
 dâ wirt diu minne laz.

Was überlegst du es dir nicht besser?
 Es ist für liebe und Haß
 zu eng in einem Gefäß.
 Denn wo immer der Haß
 ernstliche Liebe wahrnimmt,
 da räumt der Haß
 das Gefäß für Frau Liebe.
 Wo immer aber der Haß zu Hause ist,
 da ermattet die liebe.

(V. 7027-7040)

Daraufhin baut der Erzähler sein Gleichnis um, indem er zwischen *minne* und *haz* ein drittes Element einfügt, eine mittlere Wand von undurchdringlicher Intransparenz:

Nû wil ich iu bescheiden daz,
 wie herze minne und bitter haz
 ein vil engez vaz besaz.
 ir herze ist ein gnuoc engez vaz:
 da wonte ensament inne
 haz unde minne.
 sî hât aber underslagen
 ein want, als ich iu wil sagen,
 daz haz der minne niene weiz.
 sî tæte im anders alsô heiz
 daz nâch schanden der haz
 müeze rûmen daz vaz;
 und rûmetz doch vroun Minnen,
 wirt er ir bî im innen.

Nun will ich Euch erklären,
 wie herzliche liebe und bitterer Haß
 ein sehr enges Gefäß bewohnen konnten.
 Ihr Herz ist allerdings ein sehr enges Gefäß,
 da wohnten Haß und liebe
 beisammen darin.
 Aber eine Scheidewand hat sie,
 wie ich Euch berichten will, getrennt,
 so daß der Haß von der Liebe nichts weiß.
 Sie würde ihm sonst so heiß machen,
 daß der Haß in Schande
 das Gefäß räumen müßte.
 Und er räumt es auch für Frau Liebe,
 wenn er sie bei sich spürt.

(V. 7041-7054)

Das neue Element wird im Anschluss gedeutet: Die Wand stehe für die *unkûnde*, die Unkenntnis und Unkenndichkeit, die von keinem der beiden Kämpfer aus eigenem Antrieb aufgehoben werden kann. Als derart Unverständigen droht ihnen das Schicksal derer, die nach Mt 13 von jeder Erkenntnis des Wahren ausgeschlossen sind: Sie werden auch das Wenige, was sie besitzen, am Ende der tödlichen Entscheidung verloren haben — entweder ihr Leben oder ihr Lebensglück. Denn sie sind *mit sehenden ougen blind*:

Diu unkûnde was diu want
 diu ir herze underbant,
 daz si gevriunt von herzen sint,
 und machets mit sehenden ougen blind.
 sî wil daz ein geselle den anderen velle:
 und swennern überwindet
 und dâ nâch bevindet
 wrn er hât überwunden,
 sone mac er von den stunden

Die Unkenntnis war die Wand,
 die ihr Herz unterteilte,
 so daß sie Freunde von Herzen sind,
 und sie macht sie doch blind mit sehenden Augen.
 Sie will, daß ein Freund den ändern tôte,
 und wenn er ihn besiegt
 und nachher erfährt,
 wen er überwunden hat,
 so kann er von Stund an

niemer mêre werden vrô.
 der Wunsch vluochet im alsô:
 im gebrist des leides niht,
 swenn im daz liebest geschieht.
 wan sweder ir den sige kôs,
 der wart mit sige sigelôs.
 in hât unsaslec getân
 aller sîner sælden wân:
 er hazzet daz er minnet,
 und verlauset sô er gewinnet.

nie mehr fröhlich sein.
 Sein Glück wird ihm also zum Fluch,
 ihm mangelt es nicht an Leid,
 auch wenn ihm das Liebste geschieht.
 Denn welcher von ihnen auch den Sieg gewänne,
 der würde mit dem Sieg besiegt.
 Ihn hat unglücklich gemacht
 der Wahn seines ganzen Glücks:
 er haßt, was er liebt,
 und verliert, wenn er gewinnt.

(V. 7055-7074)

Die sorgfältige Erweiterung des Gleichnisses, durch die das Moment der *unkünde* fokussiert wird, geht in die weitere Schilderung des Kampfgeschehens ein. Vorderhand steht es damit im Zeichen einer Ökonomie des Verkennens und des Verlustes. Doch gerade die Rückübersetzung des opaken Mediums in den Rahmen der erzählten Handlung ermöglicht es den Kämpfern, von der Seite der Ellipse, sprich: der mangelnden Einsicht in die Situation, auf die Seite der Hyperbel, der vollen Erkenntnis der Wahrheit, hinüberzuwechseln. Die Dimension der Intransparenz wird zu diesem Zweck in den Ablauf des Gerichtskampfes integriert, indem zur Topik des Konflikts der Aspekt der Zeit hinzutritt: Iwein und Gawein kämpfen als absolut gleichwertige Gegner miteinander, *unz daz diu naht ane gienc / und ez diu vinster undervienc.* (V. 7347 f.) *Sus sehtet si beide diu naht* (V. 7349), ohne dass eine Entscheidung zugunsten einer der Parteien gefallen wäre. Im Schutze der Nacht aber ergibt sich außerhalb der Blickweite des Gerichtskampf-Publikums für beide die Gelegenheit zur *wechselmare* (V. 7376). Zu Beginn des Gesprächs setzt Iwein die Schwelle zwischen Tag und Nacht analog zum Verhältnis *minne* — *haz* und leitet so einen folgenschweren Wechsel der Wertungen ein:

Ich minnet ie von mîner maht
 den liechten tac vür die naht:
 dâ lac vil mîner vreuden an,
 und vreut noch wîp unde man.
 der tac ist vrœlich unde clar,
 diu naht trüebe unde swâr,
 wand si diu herze trüebet.
 sô der tac üebet
 manheit unde wâfen,
 so wil diu naht slâfen.
 ich minnet unz an dise vrist
 den tac vür allez dazder ist:
 deiswâr, edel rîter guot,
 nû habet ir den selben muot
 vil gar an mir verkêret.
 der tac sî gunêret:
 ich haz in iemer mêre,

Ich liebte immer aus ganzem Vermögen
 den hellen Tag, nicht die Nacht.
 Daran lag alle meine Freude,
 und immer noch ist es die Freude von jedermann.
 Der Tag ist fröhlich und klar,
 die Nacht trüb und drückend,
 denn sie macht die Herzen betrübt.
 Wenn der Tag
 Tapferkeit und Waffen weckt,
 so will die Nacht schlafen.
 Ich habe bis heute
 den Tag über alles geliebt, was es gibt:
 Nun aber, edler, tapferer Ritter,
 habt ihr wahrhaftig diese Meinung
 bei mir ganz und gar verändert.
 Der Tag sei geschmâht,
 ich hasse ihn für immer,

wand er mir alle mîn êre	denn er hâtte mich beinahe
vil nâch hæte benomen.	um alle Ehre gebracht.
diu naht sî gote willekomen:	Die Nacht sei bei Gott willkommen!
sol ich mit êren alten	Soll ich in Ehren alt werden,
daz hât sî mir behalten.	so hat sie mir das ermöglicht.

(V. 7381-7402)

Verkehrt wird im Zuge dieser Rede das Verhältnis, das *tac* mit *minne*, *naht* mit *haz* assoziierte. Indem die Affektbesetzungen gegeneinander ausgetauscht werden, erscheint der Tag als transparentes Medium einer falschen Evidenz, die Freunde zu Todfeinden macht. Die Nacht dagegen erweist sich als Medium einer gottgewollten, ja gottgesandten Intransparenz, durch die sich unter Ausschluss der Umstehenden die *minne* zwischen beiden Rittern zuallererst herausstellen kann. Das Opake wird mit einem Mal zur Form der Erkenntnis einer durch die Sichtbarkeit des Antagonismus verstellten Wahrheit. So wandelt ein chiasmischer Austausch von Attributen die zuvor *mit sehenden ougen* Blinden in solche, die *mit blinden ougen* sehend geworden sind. In ihrem dunklen Glanz hat die *unkünde* sich in ein wechselseitiges Erkennen aufgelöst, so dass sich die *want* heben kann und der *haz* der *minne* weichen muss. Zugleich senkt sich als integumentale Hülle die Nacht über die zwischen den Freunden offenbar gewordene Wahrheit, deren *revelatio* exklusiv und *gote willekomen* einen Akt der Spiritualisierung von Freundschaft ins Werk setzt.²²

Das *integumentum* konstituiert sich in dieser verdeckten Szene also durch eine Verschiebung der Differenz. Die inhaltliche Unterscheidung, die *minne* wie eine Mauer vertikal von *haz* trennte, wird aufgehoben und transformiert in eine horizontale Schranke der Einsicht, die zwischen den Teilen des Publikums, der Umstehenden wie der Leser oder Hörer, differenziert: nach den einen, die Anagnorisis und Dialog als bloße Handlung begreifen, und den anderen, die sie als spirituelles Geschehen verstehen können.

Dieser plötzliche Umschlag, der Verworfene in Auserwählte verwandelt, hat Konsequenzen für die Ebene der Urteilsfindung, da der Wille Gottes sich nach dem Abbruch des Kampfes nicht mehr im Tod eines

22 Für die diskursive Anbindung der Anagnorisis zwischen Iwein und Gawein ist dieser Zug signifikant. Er schließt an die christliche Umschrift des antiken Freundschaftsdiskurses (vor allem Ciceros *Laelius. De amicitia*), etwa durch Aelred von Rievaulx (*De spiritali amicitia*) im 12. Jh., an und kann darüber hinaus auf Reflexionen des Augustinus zurückgreifen, der z. B. in seinen *Soliloquia* Freundschaft als mögliches Modell für die Erkenntnis Gottes und der Seele erwägt. Verfolgen lässt sich eine solche theologische Engführung von Gotteserkenntnis und der *summa consensio* unter Freunden bis ins Alte Testament; vgl. Ex. 33,11: *Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum* („Der Herr und Mose redeten miteinander Auge in Auge, wie ein Mensch zu seinem Freunde spricht.“).

der Kämpfer manifestieren kann. Schon während des Gefechts hatte Artus versucht, die verfeindeten Schwestern dazu zu bringen, ihren jeweiligen Ritter aus der Verantwortung für das Gottesurteil zu entlassen und zu einem gütlichen Vergleich zu kommen. Dabei zeigte sich, dass die jüngere, um Iwein zu retten, durchaus zur Rücknahme ihres Anspruches bereit gewesen wäre, hätte nicht die ältere insistiert und sich schon dadurch ins Unrecht gesetzt. Nach dem unentschiedenen Abbruch des Kampfes greift Artus nun auf der Grundlage dieses salomonischen Urteils zu einer weiteren List:

er sprach: „wâ ist nû diu maget diu ir swester hât versaget niuwan durch ir übermuot ir erbeteil unt daz guot daz in ir vater beiden lie?“ dô sprach si gâhes: „ich bin hie.“ dô sî sich alsus versprach un unrehtes selbe jach, des wart Artûs der künec vrô: ze geziuge zôch ers alle dô.	Er sagte: „Wo ist nun das Mädchen, das seiner Schwester versagt hat aus bloßem Hochmut ihr Erbteil und das Gut, das ihr Vater ihnen beiden hinterließ?“ Da sagte sie eilig: „Ich bin hier.“ Da sie sich so verredet und selber des Unrechts beschuldigt hatte, war der König Artus zufrieden. Er nahm sie alle zu Zeugen.
--	--

(V. 7655-7664)

Die ältere Schwester reagiert nach dem Handlungsmuster, das die Figur insgesamt als von *übermuot* getriebene charakterisiert. Sie muss mit ihrer Antwort unter allen Umständen die Erste sein und spricht, noch bevor sie die Frage des Artus überhaupt verstanden hat. So kommt es, dass eine übereilte, unbedachte Rede vor Zeugen die Frage nach Recht und Unrecht entscheidet und damit ein Versprecher den ganzen gewaltgeladenen, beinahe fatal verlaufenen *casus* aufzulösen scheint. Zugleich mit dieser Entleerung des Wortes von Bewusstsein und Intentionalität vollzieht die sprachliche Fehlleistung der Frau aber einen Akt, der die unwillkürliche Personenrede überschreitet. Es ist, als sollte das *ich bin hie* auf die entsprechende Formel der Prophetenberufung durch Gott anspielen. Durch die Antwort wird Artus jedenfalls die Position und Repräsentanz des richtenden Gottes zugesprochen, an dessen Stelle der König nun das Urteil verkündet:

er sprach: „vrouwe, ir hânt verjehen. daz ist vor sô vil diet geschehen daz irs niht wider muget komen: und daz ir ir habet genomen, daz müezet ir ir wider geben, weit ir nâch gerihte leben.“	Er sprach: „Herrin, Ihr habt gestanden, Es ist vor so viel Leuten geschehen, daß Ihr es nicht zurückziehen könnt, Und was Ihr ihr genommen habt, müßt Ihr ihr zurückgeben, wenn Ihr dem Urteil nachleben wollt.“
--	---

(V. 7665-7671)

Die Replik der älteren Schwester rückt unter diesem emphatisch-hyperbolischen Aspekt in den Zusammenhang der Reflexion des Sprechens *in parabolis*:

„Nein, herre,“ sprach sî, „durch got.
ez stât ûf iuwer gebot
beide guot unde lîp.
jâ gesprichet lîhte ein wîp
des si niht sprechen solde.
swer daz rechen wolde
daz wir wîp gesprechen,
der müese vil gerechen.
wir wîp bedürfen alle tage
daz man uns tumbere rede vertrage;
wand sî under wilen ist
herte und doch ân argen list,
geværlîch und doch âne haz:
wan wirne kunnen leider baz.
swie ich mit worten habe geværn,
sô sult ir iuwer reht bewærn,
daz ir mir iht gewalt tuot.“

„Nein, Herr,“ sagte sie, „bei Gott.
Es stehen zwar
Gut und Leben zu Eurer Verfügung.
Aber eine Frau sagt doch leicht etwas,
das sie nicht hätte sagen sollen.
Wer alles bestrafen wollte,
was wir Frauen reden,
der müßte viel bestrafen.
Wir Frauen sind doch täglich darauf angewiesen,
daß man uns törichtes Reden nachsehe.
Denn dieses ist bisweilen
grob und doch ohne Arglist,
parteiisch und doch ohne Haß:
wir verstehen es leider nicht besser.
Wie immer ich mich mit Worten gehen ließ,
sollt Ihr doch beim Recht bleiben
und mir keine Gewalt antun.“

(V. 7672-7687)

In der Bestimmung der *tumben rede* kommt das Prinzip des *integumentum* als Form religiöser Kommunikation (nicht aber als Verschlüsselung dogmatischer Inhalte) zur Geltung. Wenn es heißt, die *rede* der Sprecherin sage ohne deren Bewusstsein, was *sî niht sprechen solde*, dann verweist dies einerseits darauf, dass menschliche Rede in keiner Weise geeignet ist, der Wahrheit, geschweige denn den Geheimnissen des Himmelreichs gerecht zu werden. Sie ist blind gegenüber der Transzendenz (*herte*), verfänglich und instrumentell (*geværlîch*). Andererseits artikulieren sich sowohl in Listfrage und Urteilsspruch des Artus als auch im „Hier bin ich“ der älteren Schwester die *mysteria regni caelorum*: das *geriht* Gottes, das allein die herrschende gewalt durchbrechen kann. Dies also wäre die Amplitude des rational-spirituellen Toposgebrauchs: Sie erstreckt sich in der integumentalen Form des *Iwein*-Romans von der *tumben rede* bis zu den *mysteria regni caelorum*, von denen es bei Matthäus hieß, Jesus teile sie *in parabolis* ausschließlich denjenigen mit, denen es gegeben sei, sie zu verstehen.

V. Die ‚significatio‘ der Sämman-Parabel im höfischen Vornan: Der Name der Schwestern

Zwei Formen der wahren Gotteserkenntnis *sub fabulosa narratione* sind im Kontext der /weiten Zitation des Topos *mit sehenden ougen blint* gestaltet:

- Auf der Basis der Unterscheidung *minne* vs. *haz* ist es das Modell der spirituellen Freundschaft zwischen Iwein und Gawein.
- Im Hinblick auf die beiden Schwestern ist es das Prinzip der *tumben rede*, die sich selbst durch den Mund der älteren Schwester der Differenz *reht* vs. *gewalt* unterstellt (V. 7686 f.).

Zur Parabel im Sinne des Matthäus-Evangeliums wird der erste Fall, indem die Freundschaft offenbar wird unter den Bedingungen der *unkünnde*, sprich: einer Hermeneutik der Intransparenz, die in Anlehnung an den Topos Sehende von Sehend-Blinden trennt. Der zweite Fall stellt seinen Bezug zur neutestamentlichen Reflexionsfolie anders her: durch eine versteckte Form der *significatio* in der *bezeichnung* der Schwestern. Weit vor den Begebenheiten des Gerichtskampfes werden sie eingeführt als die Töchter eines jüngst verstorbenen Grafen:

Do begunde der tót in den tagen einen gráven beclagen und mit gewalte twingen ze nótigen dingen, den von dem Swarzen dorne: des was er der verlorne: wand er muos im ze suone geben sînen gesunt und sîn leben, der dannoch lebendige hie zwo schone juncvrouwen lie.	Da hatte gerade in diesen Tagen der Tod sein Recht auf einen Grafen eingeklagt und ihn mit Gewalt gezwungen zum Unausweichlichen — den Grafen vom Schwarzen Dorn. Da war der verloren, denn er mußte ihm zur Buße Gesundheit und Leben lassen, womit er nun im Leben zwei schöne Töchter zurückließ.
--	---

(V. 5625-5634)

Im Gewand eines auf den ersten Blick konnotationsfreien Eigennamens ist mit dem Toponym *von dem Swarzen dorne* ein intertextuelles Element in die Erzählung eingelassen, das Roman und Sämman-Parabel miteinander engführt. Aus dem Romankontext lassen sich dabei die Formulierungen ableiten, die den Grafen als vom Tode Verklagten bezeichnen, der mit seinem eigenen Leben eine Schuld sühnen muss. Der Gewaltzusammenhang, in dem seine beiden Töchter zueinander stehen, erscheint so als ein ererbter. Die Ursache der familiären Verstrickung bleibt allerdings ungenannt. Sie erhellt aus dem Bezug zur Parabel. Im vierten Abschnitt ihrer Auslegung durch Jesus können die Eingeweihten den tieferen Sinn und Grund für die Anklage durch den Tod aufsuchen und zuverlässig entdecken:

²⁰Bei dem aber auf felsigen Boden gesät ist, das ist, der das Wort hört und es gleich mit Freuden aufnimmt; ²¹aber er hat keine Wurzel in sich, sondern er ist wetterwendisch; wenn sich Bedrängnis oder Verfolgung erhebt um des Wortes willen, so fällt er gleich ab. ²²Bei dem aber unter die Dornen gesät ist, das ist, der das Wort hört, und die Sorge der Welt und der betrügerische Reichtum ersticken das Wort, und er bringt keine Frucht.

Die Typologie der unfruchtbaren Weisen der Gotteserkenntnis kommt im Namen des Schwarzen Dorns verhüllt zur narrativen Anwendung. Demnach wäre eine Lesart denkbar, die die Schwärze auf die zweite Stufe des felsigen Bodens bezieht, von dem es hieß, dass die Saat, die keine Wurzeln fasst, unter der Sonne welke und verdorre. Die Schuld des Grafen läge dann in seiner Abtrünnigkeit vom rechten Glauben. Seine Töchter erscheinen demgegenüber jedenfalls eine Stufe weiter, wenn auch genau um diese Stufe vom Heil entfernt: Als im wahrsten Sinne unter die Dornen gesätes, droht das Wort Gottes bei ihnen tatsächlich unter der „Sorge der Welt“ zu ersticken. Der „betrügerische Reichtum“ des Erbes, um das sie streiten, schließt sie von der fruchtbringenden Erkenntnis des Wahren aus. Indem sie allerdings am Ende bereit sind, *reht vor gewalt* gelten zu lassen, entgehen sie dem Schicksal ihres Vaters.

In dieser punktuellen *significatio* des Namens erschöpft sich freilich, wie ich in den beiden vorangegangenen Kapiteln gezeigt habe, das integumentale Verfahren der Erzählung nicht. Nach dem Beispiel des ‚Sämanns und der vierlei Äcker‘ konstituiert sich eine Parabel eben nicht durch das Entnehmen eines Sinns. Vielmehr richtet sich das Spiel mit dem Toponym auf die Poetik des Erzählens selbst: Im Einstreuen des Namens *von dem Swarzen dorne* knüpft die Passage an den Akt des Säens an im Sinne eines Gleichnisses für das poetische Verfahren. Was Hartmann von Aue hier aus seiner Vorlage, dem ‚Yvain‘ Chrétiens de Troyes, übernimmt, hat dieser im Prolog des *Perceval* paradigmatisch ausgeführt:

Wer karglich sät, der erntet karglich, und wer etwas ernten will, streue seine Saat auf fruchtbringenden Acker aus, auf daß Gott ihm hundertfachen Ertrag gebe; denn in unfruchtbarer Erde vertrocknet und verdirbt ein guter Same. Gleich einem Sämann legt Chretien die Saat seines hier beginnenden Romans aus; er sät auf so fruchtbaren Boden, daß er nicht ohne reichliche Ernte bleiben wird, schreibt er ihn doch für den trefflichsten Mann im Römischen Reich: den Grafen Philipp von Flandern. (V. 1—13)²¹

Deutlicher lässt es sich nicht sagen: Der Dichter versteht sich als Sämann und sein adliges Publikum als den fruchtbaren Boden seiner Arbeit. Der höfische Roman aber erscheint Chretien — und mit ihm Hartmann von Aue — als die Saat der Parabel.

23 Chretien de Troyes : Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Der Percevalroman oder die Erzählung vom Gral. Altfranzösisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. von Felicitas Olf-Krafft. Stuttgart 1991.