

Jan-Dirk Müller, *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Niemeyer, Tübingen 2007. VI/509 S., € 68,-.

Das markante Grau ist um einen Ton heller geworden. Anstelle von Helm und Schwert schmücken jetzt Tintenfass und Feder den Einband. Jan-Dirk Müller hat mit den ‚Höfischen Kompromissen‘ einen zweiten fulminanten Band zur Kulturgeschichte des Mittelalters vorgelegt, der den (inzwischen ins Englische übersetzten) *Spielregeln für den Untergang* um nichts nachsteht, doch die Akzente verschiebt. Das Buch zum *Nibelungenlied* hatte trotz einer grundlegenden kultursemiotischen Perspektive ein Hauch von Dekonstruktion durchweht. Die berühmte ‚Brüchigkeit‘ des Textes, die Täuschung der Zeichen und nicht zuletzt das Oberflächenhafte der Figuren ließen den heldenepischen Text trotz aller Alteritätsbekundungen überraschend modern erscheinen. Die postmoderne Krise von Subjekt und Repräsentation konnte in dem fernen Werk einen unverhofften Widerhall finden.

Diese Konstellation hat sich in den *Höfischen Kompromissen* geradezu verkehrt. Die höfische Kultur, deren Ambivalenz Müller in der ganzen Breite der deutschsprachigen höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts untersucht, erscheint vielmehr als eindeutig vormodern. Müller betont entschieden den traditionellen Charakter einer literarisch imaginierten Kultur, die anscheinend zwar zu Grenzüberschreitungen ansetzt, aber gleichsam in ihrer eigenen Liminalität steckenbleibt, auf der Schwelle verharrt und zumeist wieder in ihr eigenes Diesseits zurückkehrt. Selten wurden die Modernitätserwartungen an die höfische Kultur so dezidiert zurückgewiesen und zugleich die literarischen Texte so konsequent als Zeugnisse kultureller Imagination auf ihre anthropologischen Implikationen hin befragt. Es geht also um

die Begründung einer literarischen Anthropologie, die sich einer Kultur darüber nähert, wie diese narrativ ihre Ambivalenzen zu bewältigen sucht.

Der Versuch, über rekurrente ‚Erzählkerne‘ weit in das historisch Innere einer Kultur vorzustoßen, ist faszinierend. Aber zugleich zeigen sich meines Erachtens hier auch die Grenzen eines Verfahrens, variante Erzählmuster auf zugrundeliegende ‚Erzählkerne‘ zurückzuführen und diesen ‚Kernen‘ über das Erzählen hinaus eine gewisse kulturelle Signifikanz zuzusprechen. Ein solcher Einwand treibt Müller selbst um, wenn er in seinen knappen Schlussbemerkungen nochmals mahnt, dass „keine direkten Schlüsse auf das Verständnis von Welt und Selbst“ (S.479) möglich seien. Damit ist zwar die Abgrenzung zur Sozialgeschichte klar gezogen, ohne deren Anspruch preiszugeben, dass literarische Texte exemplarisch etwas von dem aufzeigen, was eine Kultur bestimmt. Aber die Frage, wie interpretatorisch erschlossene ‚Erzählkerne‘ zugleich für allgemeine kulturelle Phänomene paradigmatisch sein können, lässt sich meines Erachtens mit Rückgriff auf fiktionale Literatur allein nicht lösen.

Um diese Schwierigkeit zu beheben, arbeitet Müller in seiner Einleitung den Begriff des ‚literarisch Imaginären‘ heraus. Er versteht literarische Texte als „imaginäre Ordnungen zweiten Grades“ (S.12). Diese heben sich vom ‚gesellschaftlich Imaginären‘ ab, jenen vorgängigen Bedeutungszuschreibungen, die nach Cornelius Castoriadis die gesellschaftliche Sinnbesetzung der Welt – des Materiellen wie des Symbolischen – leisten.¹ Das Imaginäre wäre also kein Gegenbegriff zum Realen, sondern selbst konstitutives Moment von Realität (vgl. S.11). Entscheidendes Kriterium für das literarisch Imaginäre ist für Müller die Fiktionalität; somit versteht er Literatur als „fingierende Verarbeitung“ (S.12). Die Brücke des Fiktionalen zu kulturellen Ordnungen ist also das Imaginäre, wobei mir entscheidend zu sein scheint, dass in der Fiktionalität zwar – je nach Lesart – Wahrheitsansprüche oder Handlungserwartungen suspendiert sind, nicht aber die Logiken jener Sinngebungen, wie sie das gesellschaftlich Imaginäre erzeugt. Eine solche These muss man meines Erachtens voraussetzen, wenn man wie Müller Rückschlüsse von ‚Erzählmustern‘ (Ebene des litera-

¹ Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* [*L'institution imaginaire de la société*, 1975]. Übersetzt von Horst Brühmann. Frankfurt/M. 1990. Vgl. jetzt Rainer Warning, „Fiktion und Transgression“. In: *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters*. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag. Hg. von Ursula Peters und Rainer Warning. München 2009, S. 31–55. Warning betont die Unbestimmtheit des ‚gesellschaftlich Imaginären‘ nach Castoriadis (hier setzt die Metapher des Magmas an) sowie die transgressive Funktion des Fiktionalen. Während Müller imaginäre Bedeutungen eng mit gesellschaftlichen Ordnungen verknüpft (und entsprechend fiktionaler Literatur die Aufgabe der ‚Kompromissbildung‘ zuweist), leistet Fiktion im Sinne Warnings die Überschreitung einer Ordnung auf ihr Anderes hin (vgl. ebd., S. 39).

risch Imaginären) auf ‚Kulturmuster‘ (Ebene des gesellschaftlich Imaginären) zulässt. Auch wenn die narrativen Verhandlungen auf spezifische Weise gesellschaftliche Fragen ‚verarbeiten‘, müssen die Regeln, die durch Erzählmuster thematisiert werden, mit jenem Regelwerk kommunizieren, das Kulturmuster generiert – sonst ließen fiktionale Texte keine Rückschlüsse auf ‚Alltagskultur‘ zu.

Was in der höfischen Epik in variierenden Erzählmustern ‚durchdekliniert‘ werde, so Müllers Argumentation, müsse im Kern eine kulturelle Signifikanz besitzen; und es sei die Leistung des fiktionalen Erzählens, zwischen divergierenden Ansprüchen jene ‚Kompromisse‘ zu finden, mit denen eine Kultur erst ihre inneren Widersprüche beruhigen könne. Literatur wäre damit nicht einfach ein Experimentierfeld für Epiker, die spielerisch neue Kombinationsmöglichkeiten ausprobierten. Das literarisch Imaginäre wäre selbst konstitutiv für das gesellschaftlich Imaginäre – auch wenn Müller dies nicht ausdrücklich formuliert, scheint mir dies in der Logik seiner Argumentation zu liegen. Die höfische Kultur bedürfte geradezu eines Mediums zur Kompromissbildung, um die Spannungen im heterogenen Kräftefeld ihrer Wirkmächte auszubalancieren. Insofern versteht Müller die literarischen Erzählmuster als imaginäre ‚Lösung‘ der Problemvorgaben einer historischen Kultur (vgl. S. 37) – die Faszination für Literatur korrespondiert in dieser Sicht unmittelbar mit der Aktualität des Problems, das sie ‚löst‘, auch wenn diese ‚Lösungen‘ nicht diskursiv erarbeitet werden, sondern in spezifischer Form literarischer Sinnbildung ausgearbeitet werden. Mit anderen Worten: ‚Literarische Anthropologie‘ in dem bei Müller verstandenen Sinne (und in dezidiertem Abgrenzung von einer literarischen Anthropologie nach Wolfgang Iser) erlaubt eine Neuausrichtung sozialgeschichtlicher Frageansätze ohne reduktionistische Fehlschlüsse auf die historische Wirklichkeit (vgl. S. 40). Die Kategorie des Imaginären dient bei diesem imposanten Versuch der Transformation einer ‚Sozialgeschichte der Literatur‘ in ‚literarische Anthropologie‘ als abstrakte, übergreifende Ebene der Sinnbildung jenseits der Unterscheidung von Realität und Fiktionalität. Der Effekt ist enorm. Die Aussagen über die Erzählmuster der fiktionalen Literatur lassen sich mit diesem Ansatz beinahe bruchlos auf das „Denken der mittelalterlichen Laiengesellschaft“ (S. 72), mithin das ‚gesellschaftlich Imaginäre‘ beziehen, ohne dass dieses Denken eigens aufgezeigt werden müsste. Es wird vielmehr als Kontext im wahrsten Sinne des Wortes vorausgesetzt, insofern es sich in den Deutungsmustern der erzählten Welt manifestiert.

Damit bin ich bei einem ersten Beispiel aus dem Kapitel „Herkommen: Genealogie als literarisches Ordnungsmuster“ (S. 46–106). Ich zitiere den ersten Satz dieses Kapitels: „Genealogie ist ein Muster der Ordnung der Welt ebenso wie ein Muster narrativer Organisation“ (S. 46). Hier wird ein allgemein historisches Wissen, gleichsam ein ‚mediävistisches Imaginäres‘, aufgerufen, um in einem Atemzug

mit literarischem Wissen verknüpft zu werden. Dieses Vorgehen lässt sich an einem Beispiel aus dem ersten Kapitel gut veranschaulichen, der Jungfrauengeburt: „Die Zeugung durch den Heiligen Geist ist eine Herausforderung der gewöhnlichen patrilinearen Ordnung“ (S. 67). In brillanten Einzeluntersuchungen zeigt Müller, wie in den Nacherzählungen der Heiligen Geschichte ein auf einem Wunder basierendes Geschehen mit den feudalen Ansprüchen nach Genealogie zusammengeführt wird. Indem die Grenze zwischen literarischem und gesellschaftlichem Imaginären prinzipiell porös ist, lässt sich damit nicht nur eine Bestimmung von literarischen Prozessen der Verschmelzung divergierender Erzählmodelle vornehmen, sondern zugleich auch ein Bezug eben zum ‚Denken der mittelalterlichen Laiengesellschaft‘ (vgl. S. 72) herstellen, das auch noch dort präsent ist, wo in den Erzählungen der ‚Bruch der gewöhnlichen Ordnung‘ (ebd.) inszeniert wird.

Die ‚gewöhnliche Ordnung‘ wird also nicht nur in ihren narrativen Bearbeitungen entzifferbar, sondern erwächst in ihrer ‚Gewöhnlichkeit‘ erst aus diesen. Wie intensiv die mittelalterliche Literatur darauf bedacht war, diese ‚traditionale Ordnung‘ (S. 80) mit anderen Arten des Herkommens verträglich zu machen, zeigt Müller in einem bestechenden Abschnitt zu Alexander (‚Wundergeburt oder Skandal‘). Müller weist verschiedene Strategien auf, das Mythische des Stoffes zu bewältigen und die genealogische Legitimität Alexanders herauszustellen. Das Beispiel Lambrechts zeigt aber, dass auch bei erfolgreicher genealogischer Zuschreibung mythische Elemente sichtbar bleiben (Tötung des Lehrers durch Alexander als blindes Motiv). Die ‚konkurrierenden Prinzipien der imaginären Matrix – traditionstiftende Kontinuität und exorbitanter Bruch‘ (S. 91) werden also bis hin zur Hybridisierung (Ulrich von Etzenbach) zugunsten des genealogischen Prinzips aufeinander abgestimmt. Besonders interessant erscheinen mir die Überlegungen zum *Gregorius*, in dem die Störung der genealogischen Ordnung so radikal sei, „daß sie das genealogische Paradigma letztlich sprengt“ (S. 103) – und doch in der Heiligung des Gregorius überhöht wird. ‚Höfischer‘ kann man in diesem Sinne eine Legende wohl nicht erzählen.

An diesen Beispielen dürfte das Verfahren des Buches anschaulich geworden sein. Müller mustert unter bestimmten thematischen Fragestellungen das Potential der höfischen Epik, Kompromisse zwischen den Vorgaben einer traditionellen feudalen Ordnung und konkurrierenden Deutungsansprüchen mythischer, antiker oder christlicher Provenienz zu finden, um so im Feld des ‚literarisch Imaginären‘ jene Konfrontation abzumildern oder zu bewältigen, die das ‚gesellschaftlich Imaginäre‘ durch die Artikulation heterogener Sinnzuschreibungen erfährt. Die Lösungen, die das Erzählen findet, sind also nicht nur innerliterarisch relevant, sondern leisten im Raum des Fiktionalen die allgemeine kulturelle Aufgabe, Differenzen, Widersprüche, Heterogenes in Beziehung zu setzen, zu hierarchisieren oder gar zu synthetisieren.

ren. Dabei gilt die Rekurrenz von Erzählmustern als Indiz ihrer gesellschaftlichen Relevanz. Entsprechend untersucht Müller in den einzelnen Kapiteln jeweils unter einer übergeordneten Fragestellung unterschiedliche literarische Realisationen, um auf diese Weise das Spektrum abzuschreiten, in dem solche narrativen Lösungsvorschläge unterbreitet werden. Die Fülle der Einzellektüren, die den Leser in hochaktuelle Interpretationen einer breiten Auswahl höfischer Erzählliteratur führt, lässt sich in diesem Rahmen sicher nicht einholen. Ich beschränke mich daher im Folgenden auf einige Beobachtungen, die mir besonders prägnant den Ansatz des Buches zu dokumentieren scheinen.

Die narrativen Kompromissbildungen des zweiten Kapitels betreffen die Vereinbarkeit von religiösen und feudalen Lebensordnungen und führen damit die Überlegungen des ersten Kapitels unmittelbar fort. Behandelt wird etwa die familiäre ‚Rahmung‘ der Heiligkeit in der Version der Alexiuslegende Konrads von Würzburg, so dass die Familie in den Prozess der Heiligung einbezogen sei. Die soziale und die geistliche Ordnung, so Müllers Resümee, seien zwar hierarchisch gestuft, aber nicht völlig inkompatibel (vgl. S. 123). Während das zweite Kapitel also die unterschiedlichen ‚Kompromisse‘ zwischen Ansprüchen auf ein reines, religiöses Leben mit den Erfordernissen adeliger Selbstlegitimation behandelt (und damit die zu bearbeitende Spannung durch die Differenz zweier deutlich voneinander abgrenzbarer Ordnungen erzeugt wird), stößt das dritte Kapitel („Namensspiele“) auf eine zentrale anthropologische Dimension der höfischen Welt selbst: das Verhältnis von Kollektiv und ‚Einzelmenschlichkeit‘. Offensichtlich sucht Müller durch die geradezu quantitativ orientierte Bezeichnung des ‚einzelnen Menschen‘ jeglicher Erwartung vorzubauen, das folgende Kapitel orientiere sich an Versuchen, in der höfischen Erzählliteratur Ansätze von Individualität im modernen Sinne propagieren zu wollen. Im Gegenteil. Die unterschiedlichen Typen von Namen korrespondieren zwar mit einem zunehmenden Interesse am Einzelnen, wie es den höfischen Roman kennzeichnet, ohne dass aber die Bindung des Namens (und damit der Identität) sich vom Rollenhaften, Exemplarischen und sozial zugeschriebenen gänzlich löst.

Die radikale Vereinzelung des Einzelnen im höfischen Roman ist bekanntlich auch mit entsprechenden Krisen verbunden, bei denen soziale Exklusion vom Verlust oder der Irritation des Namens begleitet wird, der weniger Indiz von Personalität als vielmehr Medium sozialen Ansehens und gelungenen Rollenverhaltens ist. Selbst da, wo der Name als „individuelle Lebensformel“ (S. 215) zu verstehen ist, bleibe ‚Individualisierung‘ versagt; er indiziere vielmehr nur den Wechsel von sozialen Zuschreibungen. So werde im *Tristan*, in dem Gottfried den Namen Tristan „im emphatischen Sinn als Eigen-Namen“ (S. 216) einführe, zwar die individualisierende Funktion des Namens vorgeführt, doch gehe diese Funktion zuletzt verloren: bei Isolde Weißhand erfahre Tristan, dass er sich von seinen im Namen vorgegebenen Rollen des

exemplarisch Liebenden wie Leidenden nicht lösen könne. Und doch spricht Müller zu Recht von einem „Riß“ (S. 222) im *Tristan*, der nicht mehr geschlossen werde – weit über dieses Kapitel hinaus avanciert der *Tristan* Gottfrieds zu einem entscheidenden Prüfstein für die Thesen Müllers vom ‚Kompromiss‘ als leitendem Prinzip höfischen Erzählens. Kommt es über den Riss hinaus im *Tristan* zum Bruch?

Von der Namensthematik her dringt das vierte Kapitel („Krisenadliger Selbsterkenntnis“) konsequent zur Identitätsproblematik vor. Müller schließt dezidiert den gelehrten Diskurs aus, um ein „vortheorretisches ‚narratives‘ Wissen“ (S. 226) in den Mittelpunkt zu stellen, das entscheide, „in welcher Hinsicht ein Mensch als ‚dieser Mensch‘ identifiziert wird“ (ebd.). Mit Alois Hahn unterscheidet Müller ‚Inklusionsidentität‘ (der einzelne Mensch als Mitglied einer Gruppe) und ‚partitive Identität‘ der modernen Gesellschaft, die durch Zugehörigkeiten zu unterschiedlichen Gruppen reguliert ist. Die das Buch insgesamt durchziehende Alteritätsthese kommt hier voll zum Tragen. Die höfische Epik um 1200 wird als „Reflexionsmedium für Defizite und Leerstellen hergebrachter Identitätsentwürfe“ (S. 229) gelesen, doch bleibt die Überschreitung vorgegebener Rollenmuster höchstens Andeutung. Wenn die Epik um 1200 in ganz neuer Weise ‚Identität‘ reflektiert, wird dies unmittelbar mit der „Steigerung von Komplexität in der höfischen Gesellschaft“ (ebd.) zusammengebracht. Diese Neuerung bleibt aber weitgehend den kollektiven Mustern verhaftet; sie bezieht sich nicht auf ein Konzept von Identität, das die Vormachtstellung der Kategorie der Inklusion gefährden könnte, sondern auf erforderlich werdende Identifizierungen durch sich oder andere, wo nicht die Kategorie selbst, sondern die Inklusion beschädigt ist.

Wenn Müller diese Akte der Selbstidentifizierung jedoch auf ein ‚irreduzibles Bewusstsein‘ zurückführt (glänzend die Beobachtungen zum *Ich* in Iweins Monologen), muss er beinahe zwangsläufig zu jenem Bild greifen, das für mittelalterliche Hermeneutik zentral ist: Schale und Kern. Auch wenn sich das Buch entschieden gegen einen substantialistischen Identitätsbegriff verwahrt, scheinen mir doch unterschwellig Elemente dieses Konzeptes einzufließen, indem die Argumentation von dem Bild konzentrischer Schalen zum Zentrum, zum Kern, zum ‚eigentlichen Selbst‘ (S. 245) übergeht, das eine Sichtung des nunmehr Akzidentiellen, der Schalen, der Häute, der Kleider, erst ermöglicht. Müller macht keinen Hehl daraus, dass er solche Akte des Bewusstseins letzten Endes immer sozial reguliert sieht. Inklusion bleibt, auch im *Tristan*, der Fluchtpunkt. Aber indem Müller aus einer hermeneutischen eine anthropologische Leitdifferenz macht (und vom grammatischen Pronomen auf eine personale Instanz schließt), zieht er einen Boden in die Untersuchung ein, den eine Krise wie die Iweins meines Erachtens erst sucht. Besetzt die höfische Epik die in der Heldenepik von Müller so treffend erkannte Leerstelle des Personalen (vgl. in diesem Buch S. 233) mit einer Instanz des Selbst oder vielmehr mit neuen

Differenztypen und mit neuen Strategien der *dissimulatio*, neuen magischen Salben? Ist es ein Zufall, dass sich die nächsten Kapitel den Paradoxien der höfischen Öffentlichkeit (fünftes Kapitel), der Beziehung von ‚Außen‘ und ‚Innen‘ (sechstes Kapitel) und schließlich der *minne* in dynastischen Allianzen (siebtes Kapitel) und der Liebe als Passion (frei nach Luhmann im achten Kapitel) widmen, um sofort diese Passion (so die Überschrift des ersten Abschnitts dieses Kapitels) als ‚magischen Zwang‘ zu verstehen (und damit das vormoderne Gegenstück zu Luhmann zu liefern)?

In der Vorbemerkung heißt es, das Buch wolle „einige der großen Themen beschreiben, die die höfische Kultur um 1200 beschäftigen“ (S. 1). Mir scheint es vielmehr, als arbeite dieser zweite Band der undeklarierten anthropologischen Reihe Müllers zunehmend ein so grundlegendes wie zentrales Thema der höfischen Kultur um 1200 und ihrer Literatur heraus: ob das intrikate Repräsentationsversprechen dieser Kultur wirklich hält. Schon das folgende Kapitel zu den „Paradoxien höfischer Öffentlichkeit“ trägt dem Prekären dieses Repräsentationspostulats Rechnung. Im Sinne der Alteritätsprämisse bekräftigt Müller den klaren Vorrang des Öffentlichen. Da legitimes, gesellschaftlich akzeptiertes Handeln in der Regel als ‚öffentlich‘ konzipiert sei, wird ‚heimlichem‘ Handeln die Rolle einer „Art Restkategorie“ (S. 272) zugesprochen. Genau diese Geltung alles Öffentlichen – das gehört zu den besonders fesselnden Überlegungen dieses Buches – macht öffentliches Reden und Handeln anfällig für jede Form von Manipulation – das Thema der *dissimulatio*. Die ‚Restkategorie‘ ist also das Spannende; und selbst in einem erneuten Abschnitt zum *Nibelungenlied* („Räume der Heimlichkeit in der Heldenepik“) erscheint Heimlichkeit als Modus des Verbergens. Müller spricht von einem „Veröffentlichungszwang“ (S. 292), der den höfischen Roman (gemeint ist auf der Ebene der erzählten Geschichte) insgesamt kennzeichne. Was gelten will, muss öffentlich dargestellt werden. So bleibt die Minnegrotte (insgeheim ist Müller mit vielen verstreuten Einzelabschnitten ein mitreißendes Buch über den *Tristan* gelungen, der offenkundig ‚höfische Kompromisse‘ am meisten strapaziert) als Synthese von Außen- und Innenraum doch Episode. Wiewohl Überschreitungen des höfischen Öffentlichkeitsprinzips möglich seien, gebe es kein Außerhalb für die Romanhelden des 13. Jahrhunderts (vgl. S. 304). Vielleicht ist es dieser Binnendruck, der höfische Rede „zweideutig“ (S. 305) macht, in einem „Zwischen“ (S. 306) hält und damit authentische Rede, wie wiederum am *Tristan* gezeigt wird, vom Hofe fernhält. Wie kaum an anderer Stelle drängt sich hier die Frage nach der Allgemeinheit solcher Ergebnisse auf: Ist höfische Kommunikation also tendenziell von Verstellung und *dissimulatio* geprägt? Treten öffentliche Geltung und innere Wahrheit grundsätzlich derart auseinander, dass der Kontrakt zwischen Sein und Schein, zwischen Gutem und Schönem, selbst durch und durch höfische Inszenierung ist? Oder ist der *Tristan* bloß ein Sonderfall, bedingt

durch das, was Müller im achten Kapitel als ‚Passion‘ definiert? Nimmt Gottfrieds Kommentar zu Tristans *höfscheit* und dem Auseinanderfallen von Wahrnehmbarem und Innerem eine Außenperspektive ein, die „der nachmittelalterlichen bürgerlichen Gesellschaft“ (S. 311) entspricht? Oder handelt es sich um eine zeitgenössische und, wie ich zu bedenken geben möchte, urbane Perspektive auf den Anspruch höfischer Repräsentation? Dekuvriert das Gottesurteil die Epistemologie einer ganzen Kultur? Aber hier hält Müller Abstand. Zwar sieht er gerade im *Tristan* Distanz zum Öffentlichkeitsprinzip. Er spricht angesichts des Festhaltens an der höfischen Lebensordnung von „ethischen Aporien“ (S. 315), die List und Lüge hervorrufen. Aber noch im *Trojanerkrieg* Konrads von Würzburg erscheine die höfische Welt höchstens „zwei-deutig“ (S. 312), nicht aber, so Müller, als brüchige Fassade wie im Barock. Hält also noch die „Dekonstruktion von *hövescheit*“ (S. 311) durch den immerhin städtischen Autor des späten 13. Jahrhunderts am Glanz des höfischen Weltentwurfs fest, auch wenn er diesen zugleich subvertiert (vgl. S. 316)?

An diesem Punkt setzt das folgende Kapitel zum Verhältnis von ‚Außen‘ und ‚Innen‘ mit den „Phantasmen totaler Sichtbarkeit“ (S. 318) erneut an. Dass dabei Tugendproben als eine „Art höfischer Beichte“ (S. 324) anzusehen sind, scheint mir nur unter dem Gesichtspunkt der Offenlegung des Unsichtbaren einsichtig zu sein. Sie offenbaren meines Erachtens weniger etwas, was „unter der schönen äußeren Form verborgen liegen muß“ (S. 333), sondern sie machen die ‚innere Ordnung‘ auf rituelle Weise überhaupt erst plausibel und bekräftigen, so im *Wigalois*, jenes Repräsentationsversprechen, das in diesem Roman so immunisiert erscheint. Aber Tugendproben indizieren – und das ist in der Tat eine Parallele zur Beichte – den Verdacht. Das Kapitel ist insgesamt auf die Frage nach einem seelischen Innenraum gerichtet, wobei Müller selbst am Beispiel des *Prosa-Lancelot* nochmals auf die Einschränkungen hinweist, die für einen „Innenraum eigenen Rechts“ (S. 339) in der höfischen Epik gelten.

So laufen die Kapitel folgerichtig auf die Frage der Liebe zu. Der Versuch, über das ‚literarisch Imaginäre‘ der höfischen Epik eine Anthropologie ihrer Kultur zu entwickeln, war in jedem einzelnen Kapitel auf grundlegende Spannungen gestoßen, die Müller durch narrative ‚Kompromisse‘ bearbeitet sieht. Trotz zahlreicher Grenzüberschreitungen, Überblendungen und Subvertierungen scheinen in der literarischen Imagination die grundlegenden Kategorien dieser Ordnung wie Kollektivität, Öffentlichkeit und Sichtbarkeit nicht nachhaltig ausgesetzt zu werden. Das Prinzip der Inklusionsidentität erscheint bestätigt und damit zugleich die Alterität des höfischen Mittelalters bekräftigt. Doch förderten die – auch stilistisch eleganten – Einzelstudien Gegenläufiges zu Tage: die Abkehr des Namens von Rollen, die Exklusion als Bedingung für die Artikulation eines Ich-Bewusstseins, Heimlichkeit als Ort des Politischen, zumindest eingeschränkte Innenräume, die

den ethischen Anspruch dieser Kultur sichern helfen. Wie wird sich in einen solchen Entwurf die *minne* einfügen, wo sie doch als diejenige Macht gesehen wird, die am ehesten das Traditionale der höfischen Welt aufbricht, zum Medium von Personalität und Introspektion wird und so nicht nur die Grenzen des Kollektiven, sondern des Vormodernen eines höfischen Weltentwurfs insgesamt übersteigt? Wird sie nicht zum Virus jeglicher ‚Alterität des Mittelalters‘?

Diese Frage steht, wie mir scheint, hinter den beiden Schlusskapiteln. Müller reduziert die komplexen Erzählformen der Liebe auf eine grundlegende Alternative. Auf der einen Seite sieht er die systemkonforme Liebe, die in der Epik meist auf Ehe gerichtet sei. Diese Liebe wird definitorisch *minne* genannt – und damit ein mittelhochdeutscher Ausdruck für die Bezeichnung einer Unterkategorie reserviert.² Mit Foucault spricht Müller vom „Allianzdispositiv“ (S. 363), das zwar meist durch andere Kriterien für eine Verbindung als rein politisch-strategische überhöht sei, aber den dominanten Regel- und Kontrollzusammenhang dynastischer Verbindungen bilde. Doch auch wenn die entsprechenden Erzählmuster andere Motive und gar Gegenläufiges generierten, münde die Minne (so bei Eneas und Lavinia) schließlich in die Struktur der politisch angemessenen Allianz. Der politisch-soziale Rahmen dominiere noch dort, wo er durch erotische Attraktion (*Lanzelet*) „in die Position der Nachträglichkeit gerückt“ werde (S. 393).

Und die Passion, die andere Seite höfischer Liebe? Man irrt, wenn man die Entlehnung des Begriffs von Luhmann³ für einen Versuch hält, moderne Intimitätsverhältnisse vorzudatieren. Die „Chance, sich in Angelegenheiten der Liebe von gesellschaftlicher und moralischer Verantwortung freizuzeichnen“,⁴ enthält das Konzept der Passion zwar auch in mittelalterlicher Literatur im Keim. Nach Müller bleibt aber in der mittelalterlichen Liebe als Passion immer „ein nicht integrierbarer, eben pathologischer Rest“, der „immer nur als magisch oder dämonisch infiziert“ (S. 418, Anm. 1) erzählt werde. Damit wird der Minnetrank im *Tristan* Gottfrieds zum Prüfstein des ganzen Buches. Der Minnetrank wird entschieden als magisch gedeutet; die Passion der Liebe von Tristan und Isolde bleibt letzten Endes Episode. Doch nicht nur sie. Zwischenspiel bleiben auch die aus der nur magisch begründbaren Liebespassion und ihrer Unvereinbarkeit mit dem gesellschaftlichen Allianzdenken abgeleiteten Listen und Verstellungen, so dass die *dissimulatio* in ihrem prominentesten literarischen Beispiel den episte-

²Dabei beachtet Müller sehr aufmerksam die semantische Dimension der historischen Anthropologie. Vgl. beispielsweise die Erkundungen zur Verwendung von *lât* und *überlât* (vgl. S. 273 f.).

³Vgl. Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/M. 1982.

⁴Ebd., S. 73.

mologischen Anspruch des höfischen Weltentwurfs doch nicht grundlegend gefährdet. Die signifikanten Paradoxien der höfischen Welt im *Tristan* werden somit in das Modell der Alterität einer mittelalterlichen, untergegangenen Kultur integrierbar. In der neu entfachten, aktuellen Diskussion um das Alteritätsparadigma, das der Mediävistik einst zur Legitimität verhelfen sollte, sie aber weitgehend ins rein Historische verschob, ist damit auf meisterhafte Weise die Seite der Verfechter vertreten.

Der Begriff des ‚gesellschaftlich Imaginären‘ bedürfte einer eigenen Diskussion. Aber indem Müller auf Castoriadis zurückgreift, kann er mit einem bedeutungsorientierten Kulturbegriff arbeiten, der für die Semantik des ‚literarisch Imaginären‘ anschlussfähig ist. ‚Erzählmuster‘ werden so auf ‚Kulturmuster‘ beziehbar; und die aus ihnen erschlossenen ‚Erzählkerne‘ gewinnen einen genuin anthropologischen Aussagestatus. Die Entkoppelungen, die das ‚gesellschaftlich Imaginäre‘ jedoch vom ‚literarisch Imaginären‘ trennen (und damit ‚Kulturmuster‘ von ‚Erzählmustern‘), scheinen mir angesichts literarischer Binnenprozesse, narrativer Eigendynamiken, intertextueller Anreicherungen oder kulturellen Austauschs größer als in der Einleitung des Bandes zugestanden. Die *Höfischen Kompromisse* stellen also die künftige Forschung vor die Aufgabe, die Ausmaße solcher Entkoppelungen stärker in den Blick zu nehmen. Damit würde der kulturanthropologische Anspruch keinesfalls geschmälert. Nur würde der Grad an Bestimmtheit reduziert, mit dem sich ‚Erzählmuster‘ an ‚Kulturmuster‘ anbinden ließen. Immerhin nennt Castoriadis, wenn ich das richtig sehe, das ‚gesellschaftlich Imaginäre‘ gerade aufgrund seiner konstitutiven Unbestimmtheit ein ‚Magma‘.

Müllers *Acht Kapitel zur höfischen Epik* sind ein Meilenstein der Mittelalterforschung, weil sie über den Weg der literarischen Analyse die grundlegende Kompromissstruktur des Höfischen herausarbeiten und diese auf zentrale anthropologische Fragestellungen hin konkretisieren. Indem Müller dabei die höfische Welt als kulturelle Ordnung versteht, die nur sehr begrenzte, zumal literarisch verstellte Lizenzen einer Transgression aufweist, kommt es zu einem äußerst produktiven Ambivalenzeffekt, der den besonderen Reiz dieses Bandes ausmacht. So fern diese traditionale Kultur von kollektiver Identität, Öffentlichkeit und gesellschaftlich zurückgebundener Liebe auch den modernen Krisen von Identität und Repräsentation zu sein scheint, so lassen die ausgezeichneten Einzellektüren keinen Zweifel daran, wie labil die Kompromisse sind. Tristan und Isolde kehren zwar aus der Minnegrotte zurück; selbst die Passion der Liebe vermag in dieser Deutung keine endgültige Überschreitung der Grenzen zu ermöglichen. Doch verkörpert der Hof, an den die Liebenden zurückkehren, längst nicht mehr die Ordnung, die ihn konstituieren sollte. Auch im zweiten Band der literarischen Anthropologie Müllers bleibt also das Repräsentationsversprechen einer vergangenen Kultur prekär, wie sehr diese von der

Feder gezeichnete, höfische Kultur gerade darin ihre Erfüllung gesucht hat.

Universität Freiburg
Deutsches Seminar

Burkhard Hasebrink

Platz der Universität 3
D-79085 Freiburg/Br.

burkhard.hasebrink@germanistik.uni-freiburg.de