

# Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg

Symposion Santiago de Compostela,  
5. bis 8. April 2000

Herausgegeben von  
Christoph Huber und Victor Millet

---

Sonderdruck  
3-484-64019-7

---

Max Niemeyer Verlag  
Tübingen 2002



## Inhalt

Vorwort	IX
Christoph Huber Einleitung . . . . .	1
Ingrid Bennewitz <i>Sin mund begund im uff gan.</i> Versuche zur Überlieferung von Gottfrieds »Tristan«	9
Elke Brügggen und Hans-Joachim Ziegeler Der Tristanstoff und die Manuskriptkultur des Mittelalters. Text und Bild in der Kölner »Tristan«-Handschrift B	23
Tomas Tomasek Das niederfränkische Tristanfragment . . . . .	75
Daniel Rocher Gegensätze und/oder Verbindungen? Zur Liebesterminologie im Tristanroman von Béroul bis Gottfried . . . . .	87
Susanne Köbele <i>iemer niuwe.</i> Wiederholung in Gottfrieds »Tristan«	97
Nicola Zotz Sprache des Hofes – Sprache der Liebe. Französisch als Sprache der Distanz im »Tristan« . . . . .	117
Karina Kellermann <i>und vunden vür ir herren da einen zestucketen man.</i> Körper, Kampf und Kunstwerk im »Tristan«	131

Burghart Wachinger

## Geistliche Motive und geistliche Denkformen in Gottfrieds »Tristan«

Durch Friedrich Rankes Aufsatz »Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan«<sup>1</sup> vom Jahre 1925 wurde die ältere Frage nach Gottfrieds Frömmigkeit auf eine neue Stufe gehoben und verwandelt zur Frage nach der Stellung von Gottfrieds Welt- und Liebesauffassung im Rahmen der christlich geprägten Kultur des Mittelalters. Seither beherrscht diese Frage einen großen Teil der wissenschaftlichen Diskussion über Gottfrieds »Tristan«. Gegenüber der bislang radikalsten Position, Gottfried Webers Annahme einer dämonischen oder ketzerischen »analogia antithetica«,<sup>2</sup> hat sich heute weitgehend differenzierende Zurückhaltung durchgesetzt. »Die Weltzugewandtheit Gottfrieds ist [...] keine religiös oder antireligiös emphatische«,<sup>3</sup> hat der Theologe Dietmar Mieth 1976 festgestellt,<sup>3</sup> und er dürfte mit dieser Aussage heute kaum noch auf Widerspruch stoßen. Dennoch bleiben die Anklänge an und Analogien zu geistlichen Formulierungen, Gedanken und Denkmustern, die evidenten wie die von der Forschung nur behaupteten, eine Herausforderung für jede »Tristan«-Interpretation, und von einem Konsens kann nicht die Rede sein. Mit den folgenden Überlegungen will ich die Problematik nicht umfassend neu aufrollen. Ich möchte nur bei einigen Episoden und Formulierungen, die in der Diskussion mit Vorzug immer wieder hin- und hergewendet werden, noch einmal die Basis der geläufigen Argumente überprüfen. Daß sich dabei auch die Frage nach dem Stellenwert von Gottfrieds geistlichen Allusionen stellt, ist freilich unvermeidlich, und ich bekenne vorweg, daß ich dazu tendiere, diesen nicht ganz so hoch anzusetzen, wie es vielfach geschieht.

Bei einer fortlaufenden Lektüre drängt sich ja die Frage nach einem religiösen Weltbild keineswegs sofort auf. Die Kommunikation zwischen dem Autor-Erzähler-Kommentator und seinen Rezipienten erfolgt in zwei unterschiedlichen,

<sup>1</sup> In: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 2,2 (1925), S. 21–39; wieder in: Gottfried von Straßburg, hg. von Alois Wolf. Darmstadt 1973 (Wege der Forschung 320), S. 1–24 (danach zitiert).

<sup>2</sup> Gottfried Weber: Gottfrieds von Straßburg Tristan und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200. Stuttgart 1953, Bd. 1, S. 39 und 90.

<sup>3</sup> Dietmar Mieth: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg. Mainz 1976 (Tübinger theologische Studien 7), S. 154. Vgl. auch Tomas Tomasek: Die Utopie im »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Tübingen 1985 (Hermæa N. F. 49), S. 243–247.

wenn auch verschränkten, Diskursen,<sup>4</sup> in einem literaturtheoretischen Diskurs ›praeter rem‹ und in einem handlungs- und themabezogenen Diskurs ›ad rem.‹<sup>5</sup> Beide stehen in einem Spannungsfeld zwischen sprichwörtlich-sentenzhafter Konzentration allgemeiner Lebenserfahrung und fließender, experimentierender Reflexion, und in beiden kommt primär Ethisches und Ästhetisches, Psychologisches und Gesellschaftliches zur Sprache. Eindeutig geistliche und geistlich konnotierte Motive und Denkformen erscheinen dagegen in diesen Diskursen sehr selten. Freilich markieren sie einzelne pathetische Höhepunkte der Reflexion, und das veranlaßt mich dann doch zu dem Versuch, in der Frage, in die sich die Forschung so verbissen hat, anhand einiger weniger Kernstellen nochmals die Argumentationsspielräume abzutasten.

Ich gehe nicht auf alles ein, was unter dem Thema ›Geistliches im ›Tristan‹ zu behandeln wäre: nicht auf geistliche Elemente in der dargestellten Welt, besonders in der Rede der Figuren, nicht auf fromme Wendungen des Erzählers, wenn er z. B. Blanschefflurs Seele der Fürbitte der Wohlmeinenden empfiehlt (1785),<sup>6</sup> nicht auf Gott als Erklärung des Erzählers für erzähltes Geschehen, z. B. für den Seesturm, der Tristan nach Cornwall bringt (2406ff.). All das bleibt im Rahmen des zeitgenössisch Üblichen. Nicht diskutieren möchte ich auch Gott als Mitspieler beim *gelüppeten eit* (15748) samt dem Erzählerkommentar dazu; die Episode vom Gottesurteil scheint mir so raffiniert *wintschaffen* erzählt zu sein, daß sie sich jeder ›Tristan‹-Interpretation fügt.

Vier Passagen drängen sich mir für meine Fragestellung auf: *der lebenden brot* und *der ware Elicon*, beide dem literaturtheoretischen Diskurs zugehörig, sodann aus dem handlungs- und minnebezogenen Diskurs die Minnegrottenallegorese und *der huote-wipheit*-Exkurs. Dabei kann ich nicht mehr leisten, als in aller Kürze die wichtigsten heute noch präsenten Forschungsansätze kritisch zu sichten. Dazu ein paar methodische Vorüberlegungen, die davon ausgehen, daß alle mir wichtigen Passagen sehr wesentlich, wenn auch in ganz verschiedener Weise, durch metaphorische Sprachverwendung bestimmt sind.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Der heute inflationär gewordene Diskursbegriff hat zumindest den Vorteil, daß er mehr umfaßt als der Begriff Exkurs, der nur die wenigen großen zusammenhängenden Reflexionspassagen abdecken würde. Ich fasse den Begriff primär im Sinn der strukturalistischen Erzähltheorie als Gegensatz zur ›Geschichte‹ (discours – histoire), halte aber die Offenheit gegenüber den gesellschaftlichen ›Diskursen‹ durchaus für einen wichtigen Aspekt.

<sup>5</sup> In freier Anlehnung an die Unterscheidung von *prologus praeter rem* und *prologus ante rem* bei Konrad von Hirsau, vgl. Hennig Brinkmann: »Der Prolog im Mittelalter als literarische Erscheinung.« In: *Wirkendes Wort* 14 (1964), S. 1–21, dort S. 7f.

<sup>6</sup> Zitate nach: Gottfried von Straßburg, *Tristan und Isold*. Hg. von Friedrich Ranke. Dublin/Zürich 151978.

<sup>7</sup> Im Hintergrund dieser Überlegungen steht u. a. der Tagungsband *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000.

1. Geistliche Rede fußt immer auf der allgemeinen Sprache und setzt sich von ihr ab entweder durch Negation oder, worum es hier geht, durch Metaphorik. Die allgemeine Sprache bleibt aber in der Regel lebendig und verfügbar, auch für Metaphern zu anderen Zwecken. Wenn man in einem weltlichen Text wie dem ›Tristan‹ geistliche Allusionen vermutet, ist daher zuerst sorgsam zu prüfen, ob die Indizien ausreichen, um metaphorische Rückübertragung einer geistlichen Metapher anzusetzen, oder ob nicht eher eine eigenständige neue Metaphernbildung vorliegt. Wenn man sich aber vom geistlichen Ursprung einer Wendung oder einer Denkform überzeugt hat, bleibt zu bedenken, daß die Übertragung in einen weltlichen Kontext ein neuer Metaphorisierungsvorgang ist mit allen Konsequenzen der Sinschichtungen und Sinnoffenheiten, die solchen Vorgängen eigen ist.

2. Es ist nicht ganz gleichgültig, ob die metaphorische Verwendung einer geistlichen Prägung in weltlichem Kontext erstmalig geschieht oder bereits usuell geworden ist. Wenn wir sagen »das war sündhaft teuer« oder »das hat himmlisch geschmeckt«, dann mag man das als Resultat weit zurückreichender Säkularisierungsprozesse in unserer Kultur verstehen, ein aktuelles Analogieproblem wird niemand darin sehen wollen. Für Gottfried wird man so weit zurückreichende Säkularisierungen nicht annehmen dürfen. Aber *vröudenricher ostertac* (927) oder *himelriche* (1372) für das Liebesglück, *marterære* für die liebend Leidenden (17085) stehen im Verdacht, bereits usuell zu sein, sei es in der Sprache der Dichter, sei es in der Sprache höfischer Konversation, die wir zwar nicht unmittelbar greifen können, aber voraussetzen müssen.

3. Metaphorische Sprachverwendung induziert Assoziationen und Konnotationen. Der Interpret sollte sich bemühen, zwischen den Assoziationen, die sich für den Autor und sein Publikum wahrscheinlich machen lassen, und den eigenen Assoziationen zu unterscheiden. Damit soll der heuristische Wert eines assoziativen Umgangs mit alten Texten nicht geleugnet werden. Er kann auf die Spur eines Zusammenhangs führen, der sich dann auch historisch plausibel machen läßt; und jenseits von historischen Zusammenhängen kann er helfen, die Eigenarten eines Texts im Vergleich präziser zu erfassen. Doch empfiehlt es sich allemal, die mögliche Differenz zwischen dem eigenen Assoziationshorizont und dem gesuchten historischen Assoziationshorizont des Textes zu reflektieren. Beim Umgang mit Forschungsliteratur aber sollte man Metaphern der Beschreibungssprache sorgfältig von Metaphern des Textes unterscheiden und z. B. Beschreibungsmetaphern wie »Minnebußpredigt«<sup>8</sup> oder »Heilsgeschichte der Minne in den Exkursen«<sup>9</sup> immer wieder neu auf den Punkt zurückführen, für den sie erschließende Kraft haben mögen oder haben.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Heute fast schon terminologisch gebraucht für die *kurz rede von guoten minnen* (12183–12357), vielleicht zurückgehend auf einen Vergleich bei Ranke [Anm. 1], S. 17f.

<sup>9</sup> Christoph Huber: *Gottfried von Straßburg, Tristan*. Berlin 2000 (Klassiker-Lektüren 3), S. 112.

<sup>10</sup> Vgl. auch Henrike Lähnemann: »Tristan und der Sündenfall.« In diesem Band, S. 221–243.

Diese sehr einfachen Überlegungen sollen mich leiten, wenn ich nun versuche, wesentliche, zum Teil weithin akzeptierte Forschungsmeinungen zu meinen vier Textstellen zu sichten. Beim Referieren der Positionen kommt es mir auf die Verdeutlichung der prinzipiellen Argumentationsmöglichkeiten an; darum scheue ich mich auch nicht, gelegentlich einzelne Linien schärfer nachzuzeichnen, als sie in den vorsichtiger und farbiger formulierenden Arbeiten tatsächlich gezogen sind, und andere Linien ganz zu unterdrücken.

Mein erstes Beispiel ist der Schluß des Prologs (233–240) mit der pointierten Aussage *ir leben, ir tot sint unser brot*. Die vielfache Wiederholung der Kernbegriffe *leben, tot* und *brod* in einem der typisch Gottfriedschen Klangspiele sichert den acht Versen besondere Aufmerksamkeit, macht sie auch formal zu einer überhöhenden Coda des Prologs. Gedanklich schließen sie eine etwas längere Passage ab, deren thematisches Vorbild sich in Hartmanns »Iwein«-Prolog findet, wo vom Fortleben der Verstorbenen im Erzählen die Rede ist. Gottfried strebt Hartmann gegenüber offenbar eine Überbietung an, auch inhaltlich: Das Erzählen ist für uns, für die Rezipienten, nicht nur angenehm,<sup>11</sup> sondern lebensnotwendig. Der hervorgehobenen Coda dieser Passage werden nun in der Forschungsliteratur gern Anklänge an die Eucharistie zugeschrieben. Dagegen hat vor einigen Jahren Eva Willms protestiert.<sup>12</sup> Sie hat, soviel ich sehe, öffentlich kaum Echo gefunden, geschweige denn Zustimmung. Sie scheint mir aber in der Negation recht zu haben. Freilich bleibt ihre positive Deutung als »Metapher für geistige Nahrung« nach »einem verbreiteten Sprachgebrauch« (S. 44) doch allzu blaß und allgemein.

Thema der ganzen Passage ist die lebenswichtige Bedeutung des Erzählens dieser Geschichte für die *edelen herzen*, das *lesen*. Dieser Bezug aufs *lesen* bleibt auch in den Schlußversen bewahrt: *wir lesen ir leben, wir lesen ir tot [...] sus lebet ir leben, sus lebet ir tot*. Punktuell aber wird die Aussage im Pathos der Schlußsteigerung so zugespitzt, als habe Leben und Tod der Romanfiguren unabhängig vom Rezeptionsvorgang so etwas wie objektive Heilsqualität: *ir leben, ir tot sint unser brot*. Spätestens an diesem Punkt läßt die Engführung von *leben, tot* und *brod* an Christus denken. Sein Leben und sein Tod bedeuten Leben für den Gläubigen. Er hat nach Kapitel 6 des Johannes-Evangeliums sich selbst in Überhöhung des alttestamentlichen Manna als vom Himmel gekommenes Brot, als Brot des Lebens und lebendiges Brot, bezeichnet. Nun sind diese johanneischen Selbstaussagen Christi gewiß auch im Bezug zur Eucharistie zu verstehen. Aber sie sind doch viel weiter gefaßt, und sie wurden, wie die von Eva Willms angeführten Belege zeigen, auch unabhängig von der Eucharistie zitiert. Teilhabe am Heil, das Christi Leben und Tod bedeuten, ist nicht nur sakramental über die Eucharistie möglich, sondern auch und zuvor über das Wort, über das Erzählen seiner Ge-

<sup>11</sup> Iwein 56f. *dā uns noch mit ir mære sō rehte wol wesen sol*.

<sup>12</sup> Eva Willms: »Der lebenden brôt. Zu Gottfried von Straßburg ›Tristan‹ 238 (240).« In: ZfdA 123 (1994), S. 19–44.

schichte, über *lectio* und Predigt, über das *lesen*. So verstanden fügt sich die Anspielung sehr viel präziser in den literaturtheoretischen Kontext des Prologs.<sup>13</sup> Eckart Conrad Lutz hat gezeigt, daß das hier gemeinte *lesen* ein *unmüezec wesen* ist, ein meditierendes und reflektierendes Aufnehmen.<sup>14</sup>

Die geistliche Anspielung ist freilich, wenn man sie auf das *lesen* von Christus bezieht, kaum weniger kühn. Zwar werden nicht die Figuren selbst, die ja im Romanverlauf durchaus auch ihre Schattenseiten zeigen, als Christus vergleichbar gesehen, wohl aber wird durch die Konnotationen der Formulierung die Wirkung ihrer Geschichte (*ir leben, ir tot*) auf uns in eine Analogie zur Heilswirkung der Christusgeschichte gerückt. Aber wie hätte Gottfried die Lebenswirksamkeit, ja Lebensnotwendigkeit des *lesens* von Tristan und Isold besser signalisieren können, als indem er die höchste und wirksamste, aber auch den ganzen Menschen fordernde *lectio* anklingen ließ? Hätten ihm überhaupt andere Ausdrucksformen zur Verfügung gestanden?

Als zweites Beispiel wähle ich die Anrufung Apolls und der Musen (4859–4907) aus dem Literaturexkurs. Herbert Kolb<sup>15</sup> hat 1967 Gottfrieds Inspirationsbitte dezidiert christlich gedeutet, in bewußter Gegenposition zu Gottfried Weber, der sie im Sinne seiner »analogia antithetica« interpretiert hatte. Kolb stützt sich dabei auch auf Wendungen, die an christliche Gebete anklingen, z. B. *mit herzen und mit henden* (4864), *des oberesten trones* (4898), *die geruoehen mine stimme und mine bete erhæren oben in ir himelkæren* (4904–06). Diese Gebetsstilisierung ist in der Tat nicht zu überhören, sie kann aber allein Kolbs Interpretation, daß der Musenanruf an den christlichen Gott gerichtet sei, nicht tragen. Ein Bittruf an eine höhere Instanz war um 1200 kaum anders stilisierbar. Kolbs Hauptargument ist denn auch ein anderes: Der Anruf sei zweigeteilt, nur der erste Teil richte sich an den antiken Helikon mit Apoll und den neun Musen, der zweite Teil aber überhöhe die Bitte im Sinne christlicher Typologie. Der *ware Elicon* sei der Thron des dreieinigen Gottes, so wie Christus der wahre Abraham, der wahre Jakob oder im 15. Jahrhundert auch einmal der wahre Orpheus genannt werden konnte oder wie Bernardus Silvestris die aus Gott hervorgegangene *Noys als mihi vera Minerva* anruft.

Problematisch an dieser Interpretation scheint mir zunächst die Annahme der doppelten *Invocatio*. Zehn Jahre später hat sie Stephen Jaeger<sup>16</sup> aufgegriffen und

<sup>13</sup> In dieser Auffassung sehe ich mich nachträglich bestätigt durch den Tagungsbeitrag von Eckart Conrad Lutz: »*lesen* – *unmüezec wesen*. Überlegungen zu lese- und erkenntnistheoretischen Implikationen von Gottfrieds Schreiben.« In diesem Band, S. 295–315; sowie durch Walter Haug: Der Tristanroman im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Freiburg (Schweiz) 2000 (Wolfgang Stammler Gastprofessur Heft 10), S. 35. Lutz [Anm. 13].

<sup>14</sup> Herbert Kolb: »Der *ware Elicon*. Zu Gottfrieds Tristan vv. 4862–4907.« In: DVjs 41 (1967), S. 1–26; wieder in: Wolf [Anm. 1], S. 453–488 (danach zitiert).

<sup>16</sup> C. Stephen Jaeger: Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde. Heidelberg 1977, S. 139–152.

durch Parallelen zu untermauern versucht. Christoph Huber hat an dieser Deutung festgehalten.<sup>17</sup> Was Jaeger anführt, ist freilich von verschiedener Art und hat im jeweiligen Kontext verschiedene Stellenwerte. Fulco etwa lehnt gleich zu Beginn seines Gedichts eine Inspiration durch die Musen ab und wendet sich gleich an die Trinität. Alanus andererseits, der wichtigste Zeuge, kennt zwar eine Stufung, aber er gestaltet sie nicht zwei-, sondern dreigliedrig und setzt sie strukturell gezielt ein: An der Stelle, wo in der allegorischen Handlung die Planetensphären verlassen werden und Theologia die Führung übernimmt, will sich der Dichter auch eines höheren Beistands versichern. Die Muse und der irdische Apoll mögen der *Musa caelestis* weichen, diese wiederum Jupiter, wobei Jupiter offenbar für den christlichen Gott steht, während das Äquivalent für die *Musa caelestis* offen bleibt. Es geht also bei Alanus um eine Aufwärtsbewegung im Suchen nach immer höheren Inspirationsinstanzen als Pendant zur Aufwärtsbewegung der Handlung. Ganz ähnlich lassen sich auch die verschiedenen Musen- und Apollanrufungen in Dantes »Göttlicher Komödie« verstehen, die Jaeger ebenfalls heranzieht; auch sie spiegeln den Duktus der Aufstiegshandlung. Bei Gottfried aber gibt es keine Aufstiegshandlung, die Zweiteilung der *Invocatio* hat keine strukturelläuternde Funktion, und sie ist im einzelnen anders gestaltet.

Ich sehe mich also wieder auf den Text zurückgeworfen, möchte aber aus meiner Lektüre der referierten Forschungstradition doch eines festhalten: Der Blick auf Alanus und Bernardus Silvestris, allgemeiner auf das neuplatonisch-chartrensische Weltbild mit seiner vielfachen Stufung von Instanzen bis hinauf zu Gott (oder besser von Gott aus abwärts) trägt im Grundsätzlichen sehr viel zum Verständnis der Analogieproblematik bei Gottfried bei, weil es die scharfen Antithesen Gott-Welt oder geistlich-weltlich, zu denen wir nachreformatorisch Erzeugenen immer wieder neigen, erheblich zu relativieren vermag.

Kehren wir zu Gottfrieds Musenanruf zurück. Die zwei Anläufe, in denen Gottfried ihn vorträgt, stehen weder in einer Relation »nicht so, sondern so« wie bei Fulco noch in einer Relation »bisher so, von jetzt an aber so« wie bei Alanus. Der zweite Anruf führt vielmehr den ersten ausdrücklich weiter mit der Bitte um *die selben gotes gabe* (4896). Er stuft den ersten nicht herab, sondern expliziert ihn.<sup>18</sup> Metaphorisch war die Anrufung schon von Anfang an, der zweite Teil macht das nur noch deutlicher. Tatsächlich konnte doch wohl kein Zeitgenosse annehmen, daß Gottfried in einem wörtlich religiösen Sinn Apollo anrufe, den ja nach Meinung mancher Zeitgenossen die Heiden noch immer zusammen mit Tervigant anbeten. Die deutlicheren Signale, daß eine andere Bedeutungsdimension ins Auge gefaßt ist, finden sich allerdings erst im zweiten Teil des Anrufs, und das deutlich-

ste ist zweifellos das Adjektiv *war* in *der ware Elicon*. Aber ist dieses Adjektiv wirklich terminologisch so fixiert, daß es eine dezidiert christliche Bedeutung beweist? Schon in den zahlreichen Belegen, die Kolb anführt und die alle aus geistlichen Texten stammen, bezeichnet *wâr/verus* recht unterschiedliche Relationen. Der wahre Abraham, der wahre Orpheus und der wahre Löwe beziehen Vorstellungen verschiedener Provenienzen ins christlich-allegorische Denken ein, und auch für das Ziel des Deutungsvorgangs gibt es schon innerhalb dieser erklärtermaßen geistlichen Texte einen gewissen Spielraum: Christus oder Maria, die göttliche Schöpfungsinstanz Noys oder die künftige Welt Gottes. Bei Gottfried aber weist, wie Alois Wolf<sup>19</sup> gezeigt hat, *war* an anderer Stelle auf eine rein weltliche Überhöhung hin: die höfische Liebe Tristans und Isolds ist *diu ware wirtinne* der Grotte im Gegensatz zur Liebe der Riesen in mythischer Vergangenheit (17229). Nimmt man weitere Gebrauchsformen des Adjektivs *wâr* aus weltlichen Kontexten hinzu – *wäre minne* oder *der wære minnære* –, Gebrauchsformen, bei denen nur auf einen Inbegriff, eine Idee hinter der Erscheinung Bezug genommen wird, so wird man in einem weltlichen Text wie dem »Tristan« gegen eine dogmatische Fixierung, wie sie Kolb versucht hat (S. 482: »den dreieinigen Gott«), Bedenken anmelden dürfen.

Ich nehme an, daß Gottfried bewußt offen lassen wollte, wo genau er sich die angerufene Instanz angesiedelt dachte. Höher oder zumindest anders als in der antiken Mythologie gewiß; aber mußte es in einem chartrensisch geprägten Denken gleich ganz oben beim dreieinigen Gott sein?

Zur Zurückhaltung gegenüber geistlichen Fixierungen mahnt auch der Kontext. Der Dichter hatte beteuert, daß es ihm angesichts so reicher poetischer Eloquenz der anderen die Rede verschlagen habe (hatte seine Sprachlosigkeit übrigens mit beachtlicher Eloquenz beteuert). Aus dieser Situation sucht er nun einen neuartigen<sup>20</sup> Ausweg in einer Inspirationsbitte. Trotz der christlichen Formeln ist die Gebetshaltung nicht besonders christlich-demütig. Für mich, sagt der Dichter, würde schon ein Tropfen genügen, dann könnte ich meine Position gegenüber anderen, die reicher bedacht wurden, sehr wohl behaupten. Und dann folgt der Schluß: Nehmen wir an, meine Bitte sei erfüllt, dann könnte und wollte ich trotzdem nichts anderes machen, als was ich schon vor meinem langen Exkurs gemacht habe. Das Stichwort Ironie liegt hier nahe. Und doch will ich der Argumentation und damit dem Musenanruf nicht allen Ernst abstreiten.<sup>21</sup> Der lange Umweg des Literaturexkurses und des Musenanrufs hat wenigstens das bewirkt, daß der Dichter sich der Eigenart seines Dichtens bewußt wird und sich zu ihr bekennt – ein

<sup>17</sup> Christoph Huber: Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Zürich/München 1988 (MTU 89), S. 80–85.

<sup>18</sup> Schon Kolb hatte bemerkt, daß die christliche Gebetsfärbung auch im ersten Teil nicht ganz fehlt.

<sup>19</sup> Alois Wolf: »*Diu wære wirtinne – der wære Elikon*. Zur Frage des typologischen Denkens in volkssprachlicher Dichtung des Hochmittelalters.« In: ABÄG 6 (1974), S. 93–131.

<sup>20</sup> *daz ich noch nie getete* (4861).

<sup>21</sup> Daß ich diese Seite sehe, verdanke ich dem Tagungsbeitrag von Anna Mühlherr: »Unstimmigkeit als Kalkül. Gottfrieds Rühmen und Schelten zu Beginn des poetologischen Exkurses.« Im vorliegenden Band, S. 317–326.

poetischer Individuationsakt gewissermaßen, nicht zufällig plaziert im Kontext eines wichtigen Individuationsschritts der Hauptfigur des Romans. Aber welche Instanz zwischen Ich und Gott ist dafür zuständig? Gottfried hat das, meine ich, in raffinierter Weise offen gelassen.

Aus dem minne- und handlungsbezogenen Diskurs sei zuerst, als mein drittes Beispiel, die Partie besprochen, an der die hier diskutierte Problematik zuerst aufgezeigt wurde, die Minnegrottenallegorese (16923–17138). Friedrich Ranke hat in seinem schon genannten Aufsatz von 1925 als deren Vorbild die »tropologisch-mystische Ausdeutung des Kirchengebäudes« herausgestellt.<sup>22</sup> Andere mögliche geistliche Vorbilder wie die Ausdeutung des Himmlischen Jerusalem hielt er für weniger überzeugend, und auch ich will sie ebenso beiseite lassen wie den *lectulus Salomonis* des Hohenliedes, den Schwietering später ins Spiel brachte.<sup>23</sup> Entscheidend war für Ranke das geistliche Modell. Es erlaubte ihm eine Argumentation, die in dem Schlußsatz gipfelt, Gottfried baue sich »in der allegorischen Ausdeutung der Minnegrotte aus dem diesseitigen, sinnlich-irdischen Stoff gewissermaßen seine eigene spirituale Welt, die neue Seinspyramide, in der nicht Gott, sondern die antike Venus, die Göttin Minne als oberster Wert die Spitze bildet.«<sup>24</sup> Die Frage, ob es sich nicht um die bloß formale Übernahme einer Darstellungsweise handelt, bei der das konkrete Modell mit seinen inhaltlichen Implikationen nicht unbedingt mitzudenken sei, hat sich Ranke immerhin gestellt; er glaubte sie aber verneinen zu können.

1962 hat dann Herbert Kolb gezeigt, daß es schon zu Gottfrieds Zeit französische allegorische Dichtungen zum Thema *maison d'amor* gab.<sup>25</sup> Auch andere Vorstellungen, die zur Minnegrottenepisode beigesteuert haben, irdisches Paradies und himmlisches Jerusalem, sind in der französischen Literatur der Zeit schon in säkularem Minnekontext präsent, und in einer Fußnote verweist Kolb auch auf das erträumte paradiesische Venusreich bei Tibull.<sup>26</sup> Damit war der geistliche Charakter zumindest des unmittelbaren Modells in Frage gestellt, Gottfrieds Kühnheit relativiert, ja es war fraglich geworden, ob eine geistliche Konnotation (in welchem Sinne auch immer) überhaupt in Gottfrieds Absicht lag.

Nun hat vor kurzem Volker Mertens doch wieder auf die Analogie zur geistlichen Auslegung des Kirchengebäudes zurückgegriffen.<sup>27</sup> Gegenüber Ranke nimmt

<sup>22</sup> Ranke [Anm. 1], S. 15.

<sup>23</sup> Julius Schwietering: »Der Tristan Gottfrieds von Straßburg und die Bernhardische Mystik.« In: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1943, Nr. 5. Berlin 1943; wieder in: J. Schw.: *Mystik und höfische Dichtung im Hochmittelalter*. Darmstadt 1960, S. 1–35, dort S. 22.

<sup>24</sup> Ranke [Anm. 1], S. 24.

<sup>25</sup> Herbert Kolb: »Der *Minnen hus*. Zur Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds *Tristan*.« In: *Euphorion* 56 (1962), S. 229–247; wieder in: Wolf [Anm. 1], S. 305–333 (danach zitiert).

<sup>26</sup> Ebd. Anm. 120, mit Hinweis auf Tibull, *Elegie* I,3,57–66.

<sup>27</sup> Volker Mertens: »Klosterkirche und Minnegrotte.« In: *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, hg. von Nigel F. Palmer und Hans-Jochen Schiewer.

er drei wichtige Modifikationen vor: 1. Mag das Modell, dem Gottfried folgte, ungewiß bleiben, für Gottfrieds deutsches Publikum war die Allegorese des Kirchengebäudes zweifellos die nächstliegende Assoziation; denn darüber wurde am Kirchweihfest gepredigt. Rankes Ansatz ist damit von der Publikumserwartung her neu und anders historisch plausibilisiert, wenschon nicht erwiesen. 2. Mertens arbeitet auch die Unterschiede heraus und deutet sie. Ich zitiere die Kernsätze, in die viel allgemeines »Tristan«-Verständnis eingegangen ist: »Die Kirche ist ein heilsgeschichtlicher Raum, [...] der Weg von draußen durch die Tür, die für Jesus selbst steht, bildet die Heilsgeschichte von Erlösung und Auferstehung bis zum Eintritt in das Himmlische Jerusalem, den Chor, ab. Die Minnegrotte aber ist kein Längs-, sondern ein Rundbau. [...] In den gängigen Auslegungen der drei geometrischen Dimensionen des Kirchengebäudes bedeutet die Länge die Zeit, die Breite den Ort, die Höhe Wert und Würde. Die Minnegrotte hat weder Länge noch Breite, sondern nur die Höhe:<sup>28</sup> Die Liebe ist zeitlos, ortlos – von unveränderlichem Wert. Sobald sie den Kategorien von Ort und Zeit unterworfen ist, wird sie veränderlich und unvollkommen – wie an den beiden Liebenden gezeigt wird, die ihre Liebe vollkommen nur in der zeit- und ortlosen Grotte leben können.« (S. 11) Diese schöne Deutung demonstriert, daß für das Verständnis von Sinngehalt und Funktion möglicher Assoziationen die Differenzen ebenso wichtig sind wie die Parallelen. 3. Mertens vergleicht die Minnegrottenarstellung Gottfrieds schließlich nicht nur mit den zeittypischen Kirchengebäude-Allegoresen, sondern auch noch mit einem spezifischen und sehr ungewöhnlichen geistlichen Text, mit der Rechtfertigung und allegorischen Deutung eines kunstvoll geschmückten Kirchengebäudes durch Abt Suger von St. Denis. Beide Texte thematisieren nach Mertens (auch) ästhetische Erfahrung als Weg des Zugangs zu höchsten Werten. Aus dem »Tristan« zitiert Mertens u. a. die Verse *die kapfe wir ze wunder an./ hie wahsent uns die vedern van./ von den der muot in vlücke wirt* (16959–61), und solche Stellen erhalten durch den Vergleich in der Tat schärferes Profil.<sup>29</sup>

Mertens hat mich durch sein differenziertes Vorgehen und seine brillante Darstellung fast überzeugt. Letztlich aber sehe ich meine Zweifel, ob das Modell des Kirchengebäudes tatsächlich eine so wichtige Folie war, nicht ausgeräumt. Mertens interpretiert, angeregt durch eine jahrzehntelange Forschungsdiskussion und in Auseinandersetzung mit ihr, sehr genau, was er selbst assoziiert. Damit trifft

Tübingen 1999, S. 1–16.

<sup>28</sup> Hier ist Mertens ungenau, die Grotte hat *wite*, die *der minnen craft* bedeutet (16937).

<sup>29</sup> Mertens benennt das allegoretische Verfahren, das dieses leistet, in beiden Fällen mit dem geistlich besetzten Terminus »anagogisch«; für Gottfried träre »psychagogisch« das Verfahren wohl besser. Korrekturmachtrag: Walter Haug [Anm. 13], S. 34, weist zu derselben Stelle überzeugend auf Platons »Phaidros« hin; das platonische Aufstiegsmodell, auf das damit angespielt sei, werde jedoch durch das kristallene Bett im Zentrum der Grotte, dadurch, daß »das Körperliche, das Geschlechtliche [...] zur Bedingung der Vollendung des Menschen« wird, programmatisch herausgefordert.

er zwar eine mögliche Assoziationsrichtung von Autor und Publikum. Da wir das historisch Implizierte, Halbbewußte und Unterbewußte nur über solche Experimente erahnen können, ist der Ansatz legitim. Aber man sollte auch bedenken, daß die Versuchsanordnung einen einzelnen Aspekt isoliert. Das ganze komplexe innerweltliche Erzähl- und Sinngefüge der Minnegrottenepisode bietet ja sehr viel reicheren Stoff für Gedanken und Assoziationen in viele Richtungen. Um nur bei der Allegorese zu bleiben: Nicht in den Blick kommt bei der Fixierung auf den Vergleich mit geistlichen Allegoresen die Komplexität von Gottfrieds Deutung selbst: die prekäre Balance zwischen der in sich abgeschlossenen Minnebeziehung mit ihrem internen Tugendsystem, dem Zugang zur Minne mit seinen ethischen und psychischen Bedingungen und der gesellschaftlichen Sicht auf die Minne, artikuliert einerseits in der *ere*, die das Paar vermißt, die aber durch die Fenster der Grotte hereinleuchtet, und andererseits im Involviertsein von Erzähler und *edelen Herzen* in dieses Spannungsgefüge. All das, worauf es doch Gottfried vor allem ankam, kann in einem Vergleich mit dem angenommenen geistlichen Modell nicht erfaßt werden.

Mein viertes und letztes Beispiel ist der *huote-wipheit*-Exkurs vor der Szene von der Entdeckung im Baumgarten (Kernbereich 17858–18114). Ich kann diese Partie bei meiner Fragestellung nicht gut übergehen, denn hier nimmt Gottfried nun wirklich mehrfach auf Biblisches Bezug. Andererseits ist diese Partie seit mehr als einem Vierteljahrhundert *so manege wis beschriben/ und ist mit rede also zetriben*,<sup>30</sup> daß eine nochmalige ausführliche Diskussion kaum förderlich wäre. Ich skizziere daher nur knapp meine Auffassung im Rahmen der aktuellen Diskussion und füge dann noch ein paar Bemerkungen an, um bislang weniger beachtete Aspekte hervorzuheben.

Konsens besteht in der vielstimmigen Diskussion immerhin darüber, daß die biblisch-geistlichen Elemente letztlich innerweltlichen Reflexionen dienen, und hinter diese Auffassung will ich nicht mehr zurückgehen. Kontrovers bleiben die Struktur des Gedankengangs im Exkurs und, damit zusammenhängend, die Intensität und Tragweite der geistlichen Analogien. Im Verständnis von Gliederung und Aussage des Exkurses stehe ich näher bei Rüdiger Schnell<sup>31</sup> als bei Ingrid Hahn, Tomas Tomasek und Christoph Huber.<sup>32</sup> Das heißt, ich kann in der fortschreitenden, nicht scharf gegliederten Reflexion nicht das Konzept einer geschichtlichen Stufung im Sinne einer (weltlichen) Heilsgeschichte entdecken. Vielmehr wird in

<sup>30</sup> (4617f.) Eine Untersuchung von 1998 nennt 14 Vorgängerarbeiten seit 1963, doch ließe sich die Zahl noch vermehren; s. Annette Volting: »Gottfried's *huote* Excursus (›Tristan‹ 17817–18115).« In: *Medium Aevum* 67 (1998), S. 85–103, dort Anm. 3. Vgl. auch Lähnemann [Anm. 10].

<sup>31</sup> Rüdiger Schnell: *Suche nach Wahrheit. Gottfrieds ›Tristan und Isold‹ als erkenntnistheoretischer Roman*. Tübingen 1992 (Hermæa N. F. 67), S. 38–48.

<sup>32</sup> Ingrid Hahn: »*Daz lebende paradys* (Tristan 17858–18114).« In: *ZfdA* 92 (1963), S. 184–195; Tomasek [Anm. 3], S. 180–211; Huber [Anm. 17], S. 115–127.

einem nicht zeitlich gerichteten Denkprozeß das Ideal einer Frau entwickelt als Typus, der zwischen den Gegensätzen einer triebverfallenen Evastochter und einer asketischen *femina virilis* (die man bewundern, aber nicht lieben kann) steht. Der Widerstreit (*kampf*) zwischen *art* und *tugent*, *lip* und *ere* – beide Begriffspaare m. E. nur leicht verschobene Perspektiven auf ein und denselben Konflikt – ist unvermeidlich; aber die ideale Frau versteht es, eine Balance in der Mitte zu finden, die *maze*, die ihr erlaubt, sich selbst in der richtigen Weise zu lieben und ihre eigentliche Bestimmung (*wipheit*) zu realisieren. Eine solche Frau wird auch den Minnepartner wahrhaft beglücken. Und eine solche Frau müßte dann – meint der Exkurs und überspielt damit endgültig die Probleme der Handlungsebene – auch die Anerkennung der Gesellschaft finden. Wenn in der folgenden Baumgartenszene die Protagonisten mit Eva und Adam verglichen werden, ist evident, daß Isold an diesem Punkt der Handlung nicht dem im Exkurs entwickelten Frauenideal entspricht. Kurz darauf, beim Abschied, ist sie wieder eine vorbildliche Liebespartnerin, Rückbezüge auf die Erwägungen des Exkurses sind jedoch dort nicht mehr zu erkennen.

Zur Rechtfertigung dieser Sicht noch ein paar Bemerkungen. Daß Gottfried theologisches Wissen einspielt, ist unübersehbar. Aber er argumentiert nicht theologisch. Der Hinweis auf die Sonderdeutung der verbotenen Frucht als Feige wirkt nur als Gelehrsamkeitssplitter.<sup>33</sup> Und die Argumentation, daß Eva die Frucht nicht gepflückt hätte, wenn es ihr nicht verboten gewesen wäre, steht, wie Tomasek gezeigt hat, in klarem Widerspruch zur Argumentation des Römerbriefs und zu deren mittelalterlichen Deutungen;<sup>34</sup> dies aber nicht, weil eine Gegenposition bezogen würde, die in die Theodizeefrage führen müßte, sondern weil der Sündenfall hier gar nicht theologisch betrachtet wird.

Gottfried argumentiert nicht theologisch, sondern reflektiert anthropologisch, und diese Reflexion entfaltet sich aus einem psychologischen Diskurs heraus, psychologisch im Sinne einer vorwissenschaftlichen Menschenerfahrung, die aktuelles Verhalten auf typische Verhaltensmuster bezieht. Eingesetzt hatte dieser Diskurs schon vor der Minnegrottenepisode: Die Liebenden, die keine *state* zum Vollzug der Liebe hatten, verstrickten sich mit Blicken, was wiederum Markes *zwivel* und *arcwan* nährt – Anlaß für einige psychologisierende Bemerkungen im genannten Sinn (16403–16534). Nach der Rückkehr von der Minnegrotte erhalten Tristan und Isold zwar die *ere*, die ihnen dort fehlte. Aber nun werden ihnen auch noch die *inneclichen blicke* und die vertraute Rede untersagt (17712–22). Diese

<sup>33</sup> Die allegoretische Brücke vom unfruchtbaren Feigenbaum des Gleichnisses zur Frucht des Paradiesesbaums, die zu pflücken zu den schlechten Früchten der Dornen und Disteln führe, diese Brücke, die Ingrid Hahn [Anm. 32], S. 187–189, zu schlagen versuchte, ist im Zusammenhang einer theologischen Allegoretik durchaus möglich. Sie war aber offenbar keineswegs fest etabliert, und ohne exegetische Zwischenglieder, wie sie ja hier im Exkurs fehlen, wäre sie schlechterdings unverständlich.

<sup>34</sup> Tomasek [Anm. 3], S. 188f.

Zuspitzung des Überwachens führt zum *huote*-Exkurs, aber nicht sofort. Erst wird wieder psychologisch reflektiert, eher hämisch über *geluste und gelange* von Marke, der doch merken müßte, daß Isold ihn nicht liebt; dann in einer Mischung aus parteilicher Sympathie und kritischer Distanz über den *gespenstigen gelange* des Liebespaares. Besonders das Leiden Isolds wird hervorgehoben, und dies führt über den ovidianischen Gedanken vom besonderen Reiz des Verbotenen für die Frauen in den »Geschlechterdiskurs«<sup>35</sup> und damit in eine spezifisch männliche Perspektive. Daß, wenn über die Schwachheit von Frauen geredet wird, auch Eva zitiert wird, ist fast unvermeidlich. Eva handelte eben wie eine typische Frau, und die typischen Frauen handeln wie Eva. Eva *buwete ir art* (17951) – damit ist, denke ich, nicht heilsgeschichtlich-theologisch auf einen Zustand der Anfälligkeit schon vor dem Sündenfall verwiesen (die Theodizeefrage wird, wie gesagt, nicht aufgeworfen), sondern ahistorisch-psychologisch auf das typisch Weibliche. Punktuell schlägt in diesem eher kolloquialen Männerdiskurs über Frauen durchaus ein letzter Ernst, eine Erinnerung an die geistliche Relevanz des Motivs, durch: *und verlos sich selben unde got* (17946). Aber der Gottesverlust ist hier bezeichnenderweise ergänzt durch den Selbstverlust, und erst nach weiterem Rasonieren über die Schwachheit der Frauen wird dieses Motiv positiv umgesetzt in einer Suche nach dem wahren Selbst der Frau, nach einem positiven Leitbild der *wipheit*. Gottfried findet es, nach wie vor aus der Perspektive des Mannes, der von der Frau Lust erhofft, in einer aristotelischen *μεσότης*. Beim Preis dieses Ideals werden Metaphern verwendet, die in anderen Zusammenhängen Maria gelten.<sup>36</sup> Das Konnotationsangebot<sup>37</sup> erstreckt sich jedoch offenbar nur auf die höchstmögliche Steigerung des Preises einer Frau. Maria als jungfräuliche Mutter oder als heilsgeschichtlicher Antityp Evas steht dem im Reflexionsgang des Exkurses entwickelten Frauenideal ganz fern.

Geistliche Allusionen, geistliche Denkformen im »Tristan« – es wäre töricht zu leugnen, daß es sie gibt. Aber gegenüber der verbreiteten Tendenz, fast überall geistliche Hintergründe und Konnotationen zu wittern, scheint mir ein gutes Maß nüchterner Skepsis angebracht. Wo geistliche Parallelen überzeugend nachgewiesen sind, steigern sie die weltlichen Diskurse über Liebe und Dichtung, über psychologische, ethische und ästhetische Fragen, aber sie bleiben in sie eingebunden, suchen weder den ernsthaften Anschluß an geistliche Diskurse noch den Konflikt mit ihnen. Nun mag man einwenden, daß Gottfried die weltliche Liebe und das Erzählen davon so hoch ansetzt, daß er damit den Totalitätsanspruch des christlichen Glaubens gefährdet oder sprengt. Man urteilt damit jedoch von außen.

<sup>35</sup> So Schnell [Anm. 31].

<sup>36</sup> Vgl. Kurt Ruh: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*. II. Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik 25), S. 245f.

<sup>37</sup> Vgl. das Konzept der »konnotativen Ausbeutung« bei Rainer Warning: »Lyrisches Ich und Öffentlichkeit bei den Trobadors.« In: *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven*, hg. von Christoph Cormeau. Stuttgart 1979, S. 120–159, dort S. 140.

Das Analogieproblem ist nicht erledigt. Aber angemessener als die Frage nach dem geistlich akzeptablen oder nicht akzeptablen Weltbild des Textes ist wohl die Frage nach der Eigenart des Reflexionsprozesses, der den Text durchzieht. Eckart Conrad Lutz hat ihn als eine meditierende *lectio* der Romanhandlung zu fassen versucht. Während sich aber bei der *lectio christiana* das Spiel der Assoziationen und Reflexionen im sicheren Rahmen der tradierten und kirchlich verbürgten Glaubenswahrheiten bewegt, muß Gottfried für sein Thema ohne einen solchen Rahmen auskommen.<sup>38</sup> Sein die Geschichte durchdringendes und umspielendes Reflektieren holt sich Anregungen aus Alltagswissen und höfischer Konversation ebenso wie aus geistlichem Wissen und geistlicher Rede, reibt sich dabei wohl auch einmal an den assoziierten Denkkonzepten, aber es bleibt doch immer ein eigenständiger Prozeß, ein Suchen mit offenem Ziel, nur der erzählten Geschichte und dem Thema Liebe verpflichtet.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Lutz [Anm. 13], S. 297f.

<sup>39</sup> Für klärende Gespräche danke ich Anna Mühlherr und Nicola Zotz, für technische Hilfe Kerstin Ullrich.