



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„*dô kam ez von âventiure alsô*. Die Bedeutung von
Zufall und Gott in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*.“

Verfasserin

Annemarie Huber

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Mai 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuer:

Assoz. Prof. Dr. Johannes Keller

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt meinen Eltern, Monika und Heinrich Huber, die mir in allen Lebenslagen hilfreich zur Seite stehen und immer an mich geglaubt haben. Sie haben es mir ermöglicht, meinen Weg zu gehen und sind immer für mich da, wenn ich sie brauche.

Während meines Studiums habe ich viele Menschen kennen gelernt, doch nur wenige sind ein wichtiger Teil meines Lebens geworden: Zwei davon möchte ich an dieser Stelle nennen, weil sie immer ein offenes Ohr für mich haben: Stephanie Hirschegger und Natalie Baumann.

Bei Herrn Dr. Keller möchte ich mich ganz herzlich für die Betreuung meiner Diplomarbeit bedanken. Sein positives Feedback hat mich sehr motiviert und mich zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem *Tristan* ermutigt.

Mein Dank gilt auch meinen langjährigen Arbeitskolleginnen und Arbeitskollegen bei der Firma Julius Meinl am Graben GmbH. Sie haben mir geholfen, Studium und Job unter einen Hut zu bringen.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Kurzer Forschungsüberblick und relevante Hilfsmittel.....	3
2.1	Gottfried von Straßburg	5
2.2	Überlieferungsstand von Gottfrieds <i>Tristan</i>	6
2.3	Literatur zum Thema Gott/Gottesvorstellung/Religion im <i>Tristan</i>	8
3	Auf der Suche nach dem Zufall.....	10
3.1	Etymologie	10
3.2	Begriffserklärung	10
3.2.1	Zufall im Unterschied zu Schicksal.....	11
3.3	Die Vorstellung vom Zufall im Mittelalter	12
3.4	Boethius‘ <i>De consolatione philosophiae (Trost der Philosophie)</i>	13
3.4.1	Fortuna.....	14
3.4.2	Der Übersetzer: Notker III. aus St. Gallen	15
3.5	Der Zufall im <i>Tristan</i>	17
3.6	<i>geschiht</i>	17
3.7	<i>âventiure</i>	18
3.7.1	Vorkommen, Übersetzung und Interpretation von <i>âventiure</i>	20
3.8	<i>gelücke</i> und <i>ungelücke</i>	28
3.8.1	<i>gelücke</i> und <i>ungelücke</i> im <i>Tristan</i>	29
3.9	<i>billîch</i>	33
3.10	<i>saelde</i>	35
3.10.1	<i>saelde</i> im <i>Tristan</i>	36
3.11	Zufall ohne Zufall?.....	38
3.12	Konklusion: Gibt es einen Zufall im <i>Tristan</i> ?.....	39
4	Gott im <i>Tristan</i>	42
4.1	Das Gottesbild der Figuren	42

4.1.1	Blanscheflur	42
4.1.2	Riwalin	43
4.1.3	Rual und Floraete	44
4.1.4	Tristans „Geschwister“	45
4.1.5	Kurvenal	46
4.1.6	Pilger	46
4.1.7	Der Klerus	47
4.1.8	Brangäne	47
4.1.9	Ohne Vertrauen in Gott: Seefahrer und Morold	50
4.1.10	Marke	50
4.1.11	Tristan	51
4.1.12	Isolde und der höfische Gott	59
4.2	Das Gottesurteil	65
4.2.1	Die Gottesurteile in der Realität und ihre Darstellung im <i>Tristan</i>	65
4.2.2	Isoldes Gottesurteil	68
4.3	Konklusion: Ist Gott nur ein leeres Wort?	83
5	Rückblick und Ausblick	85
6	Literaturverzeichnis	89
6.1	Primärliteratur	89
6.2	Sekundärliteratur	89
6.3	Lexika	96
6.4	Internetquellen	96
7	Anhang	97
8	Abstract deutsch	102
9	Abstract englisch	103
10	Curriculum Vitae	104

1 Einleitung

Die Idee zur vorliegenden Diplomarbeit entstand bereits im Sommersemester 2010 im Zuge eines Seminars zu Gottfrieds *Tristan* bei Herrn Prof. Johannes Keller. Während der Diskussion der Textstelle, die von Tristans Entführung handelt, kam man schließlich auf den Sturm zu sprechen, der die norwegischen Kaufleute für die Entführung Tristans bestraft. Es wurde die Frage gestellt, was der Sturm alles symbolisieren könnte und ob es noch andere Stellen gibt, wo ein Sturm bzw. das Meer eine entscheidende Rolle spielt.

Angeregt von dieser Fragestellung entstand zuerst eine Seminararbeit zum Thema „Zufall im *Tristan*“, doch diese hochinteressante Thematik konnte darin nur sehr oberflächlich behandelt werden und verlangte nach einer tiefergehenden Auseinandersetzung.

Das war die Motivation für diese Diplomarbeit. Darin soll, wie man dem Titel entnehmen kann, festgestellt werden, welche Bedeutung die (scheinbaren?) Zufälle und Gott im *Tristan* haben.

Aus diesem Grund wird zuerst ein Überblick über die Forschungslage zu Gottfrieds *Tristan* im Allgemeinen und zu den Themen Zufall und Gott im Speziellen gegeben werden. Es folgt der Verweis auf Forschungsliteratur und Hilfsmittel, die für die Diplomarbeit relevant sind, bevor einige Begriffsdefinitionen folgen, die den Umgang mit den verschiedenen Termini erleichtern und die Unterschiede (zum Beispiel zwischen Zufall und Schicksal) erklären sollen. Wichtig ist dabei, Begriffe wie *âventiure* oder *gelücke* nicht einfach mit den modernen Wörtern *Zufall* und *Glück* gleichzusetzen. Denn es muss darauf geachtet werden, sie entsprechend der mittelalterlichen Theologie und Philosophie zu verstehen und sie in diesem Kontext zu interpretieren. Auch Besonderheiten in Hinblick auf Gottfrieds Stil werden thematisiert werden. Gemeint ist damit vor allem der mehrmalige Gebrauch des in anderen mittelhochdeutschen Werken nicht gebräuchlichen Wortes *billîch*.

¹ *Tristan*, V. 45–46.

Danach kann mit einer Analyse jener Textstellen begonnen werden, wo vom Zufall die Rede ist. Der Fokus ist hier nicht nur darauf gerichtet, mit welchen Wörtern oder „Formeln“ das zufällige Geschehen im Text eingeleitet wird, sondern auch auf die Bedeutung des scheinbaren Zufalls für den weiteren Verlauf und die Gesamthandlung. Im Mittelpunkt des Interesses steht außerdem die Frage, für wen die Ereignisse zufällig sind. Für den Erzähler oder für die Figuren?

Die Antwort auf diese Frage führt schließlich zum zweiten großen Themenbereich dieser Diplomarbeit. Wer oder was steckt hinter diesen vermeintlichen Zufällen? Auffällig oft schreiben die Figuren den Ausgang irgendwelcher Ereignisse dem Wirken Gottes zu. Kann man deshalb auch automatisch annehmen, dass Gott für die Zufälle verantwortlich ist?

In diesem Zusammenhang soll auf das Gottesbild der Figuren im *Tristan* eingegangen werden. Eine besondere Rolle kommt dabei der sogenannten „Gottesurteils“-Szene (V. 15047–15764) zu, die in der *Tristan*-Forschung kontrovers diskutiert wird und je nach Sichtweise auch eine divergierende Deutung der Gesamthandlung mit sich bringt.² In dieser Szene kritisiert scheinbar der Erzähler die Unbeständigkeit Gottes. Daraus folgend haben viele Forscher Rückschlüsse auf das Gottesbild Gottfrieds ziehen wollen, was zwar verlockend, aber wenig sinnvoll ist, weil man kaum etwas über den Autor des *Tristan* weiß und jeder Rückschluss reine Spekulation ist. Jedoch kann das Gottesbild der Figuren analysiert werden, denn sie sprechen oft von Gott, aber ob das wirklich Zeichen tiefer Religiosität oder doch nur leere Formeln sind, wird sich noch zeigen.

² Eva WILLMS formulierte es treffend: „Und so ist die Frage nach Gottfrieds Religiosität nach wie vor selbst ebenso eine Glaubensfrage wie die nach seiner Moral oder seinem Zynismus.“ WILLMS, Eva: Der lebenden brôt - Zu Gottfried von Straßburg ‚Tristan‘ 238 (240). In: ZfdA 123 (1994). S. 19–44.

„...anderes, als Üppigkeit oder Gotteslästerung,
boten die Haupttheile [des *Tristan*, Anm. d. V.]
seiner weichlichen unsittlichen Erzählung nicht dar...“³

2 Kurzer Forschungsüberblick und relevante Hilfsmittel

Dieses kurze Zitat zeigt, welche Meinung Karl LACHMANN, der Wegbereiter der Altgermanistik, von Gottfrieds *Tristan* hatte. Er hebt zwar die „gehaltene, verständig geschmückte Darstellungsweise“⁴ positiv hervor, aber sonst bewertet er die Handlung eher negativ. LACHMANNS Urteil beeinflusste die Meinung der Forscher noch lange Zeit und führte dazu, dass man Gottfrieds Stil rühmte, die Handlung jedoch abwertete. Andere mittelalterliche Roman wie zum Beispiel der *Parzival* Wolframs von Eschenbach wurden mehr geschätzt und deshalb auch intensiver erforscht.⁵

Im 20. Jahrhundert änderte sich die Einstellung zu Werk und Autor in der Forschung. Von einer Bewertung der Handlung wurde immer mehr Abstand genommen, stattdessen versuchte man, den *Tristan* in seiner Gesamtheit besser verstehen und richtig deuten zu können. Dabei spielte die Analyse von Einzelaspekten eine wichtige Rolle.

Hilfreich für eine eingehende Auseinandersetzung mit dem *Tristan* ist sicher das zweibändige Werk Gottfried WEBERS, das auch heute noch einen guten Überblick über viele wichtige Forschungserkenntnisse liefert, selbst wenn die Ansichten WEBERS heute bereits teilweise überholt und fragwürdig sind. Einen aktuelleren Einblick in die *Tristan*-Forschung bietet das Reclam-Buch von Tomas TOMASEK aus dem Jahr 2007. Beide Werke wurden für die vorliegende Diplomarbeit zu Rate gezogen.

Auch die Einführung Christoph HUBERS soll nicht unerwähnt bleiben. Sie ist ebenfalls eine praktische Hilfestellung zur ersten Orientierung und hilft dank vieler Literaturhinweise bei der Literaturrecherche.

³ LACHMANN, Karl: Auswahl aus den hochdeutschen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts. Für Vorlesungen und zum Schulgebrauch. In: Kleinere Schriften zur deutschen Philologie. Hg. von Karl Müllenhoff. Berlin: G. Reimer 1820. S. 157–176. Hier: S. 159.

⁴ LACHMANN 1820, S. 159.

⁵ TOMASEK, Tomas: Gottfried von Straßburg. Stuttgart: Reclam 2007 (= RUB 17665). Hier: S. 11.

Auf der Internetseite www.mediaevum.de⁶ ist unter anderem eine Bibliographie zum *Tristan* zu finden. Leider umfasst sie nur den Zeitraum 1984 bis 2002 und bietet deshalb keinen umfangreichen Forschungsüberblick. Jedoch gibt es eine Suche nach Schlagwörtern, mit deren Hilfe man Aufsätze zu dem entsprechenden Thema finden kann. Dieses Tool hilft Zeit bei der Literatursuche zu sparen und wurde zwecks Erstinformation eingesetzt.

Weitaus erfolgreicher war die Suche nach Sekundärliteratur in der Datenbank www.bdsl-online.de⁷. Darin sind bereits Erscheinungen bis ins Jahr 2010 erfasst, sofern man über die Universität Wien auf die Datenbank zugreift.

Ebenfalls online findet sich die „mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank“⁸. Mit ihrer Hilfe können Begriffe in einem oder mehreren Texten gleichzeitig gesucht werden. Dank der Begriffsdatenbank war es möglich, den *Tristan* nach bestimmten Wörtern, beispielsweise *âventiure* oder *gelücke*, zu durchsuchen. Die Vorteile gegenüber einer gedruckten Konkordanz sind zahlreich: Die mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank führt die Anzahl der gefundenen Übereinstimmungen an und es sind nur ein paar Klicks nötig, um sich die gesuchten Wörter innerhalb eines kurzen Textausschnittes anzeigen zu lassen. Ein Wortindex wie von VALK⁹ listet lediglich die Stellen der Reihe nach auf, wo das Wort im Text vorkommt und Varianten des Worts (*âventiuren* statt *âventiure*) müssen selbst nachgeschlagen werden, aber online werden sie sofort angezeigt.

Vor der Beschäftigung mit dem *Tristan* soll ein kurzer Überblick gegeben werden, was die Forschung über Gottfried in Erfahrung bringen konnte. Diese Informationen können für ein tieferes Verständnis des Gesamtwerks hilfreich sein.

⁶ Der direkte Link lautet: http://bibliographien.mediaevum.de/bibliographien/bibliographie_tristan.htm (eingesehen am 10.2.2012).

⁷ BDSL steht für Bibliographie der deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft und wird oft noch als Eppelsheimer-Köttelwesch, nach den Familiennamen der ersten Herausgeber, bezeichnet.

⁸ <http://mhdadb.sbg.ac.at:8000/> (eingesehen am 10.2.2012).

⁹ VALK, Melvin E.: Word-Index to Gottfried's *Tristan*. Madison: Univ. of Wisconsin Press 1958.

2.1 Gottfried von Straßburg

Die bis jetzt gewonnenen Kenntnisse konnten nur mühsam erschlossen werden, weil „weder urkundliche Zeugnisse noch sonstige Spuren Gottfrieds erhalten sind“¹⁰. Es ist nicht bekannt, welchem Stand er angehörte; auch über seine Herkunft kann man nur spekulieren, wie es seit dem 19. Jahrhundert gerne gemacht wurde.¹¹

An einigen Stellen im Text gibt der Erzähler scheinbar Details aus seinem Leben preis. So behauptet er beispielsweise, schon in der Minnegrotte gewesen zu sein (*ich hân die fossiure erkant/ sît mînen eilif jâren ie/ und enkam ze Curnewâle nie*; V. 17136–38). Dieses Zitat darf aus zwei Gründen nicht als biografisches Detail aus Gottfrieds Leben missverstanden werden. Erstens darf man den Erzähler nicht mit dem Autor gleichsetzen. Zweitens ist es ein Widerspruch, dass der Erzähler behauptet, die Grotte zu kennen, obwohl er nie in Cornwall gewesen ist. Die zitierte Textstelle ist der Beweis, dass die Minnegrotte kein realer Ort ist.

Vertrauenswürdiger hingegen sind die Aussagen anderer Autoren. Durch diese Fremdaussagen kann die Autorschaft¹² Gottfrieds zweifellos bestätigt werden und man erfährt, wie Zeitgenossen oder Nachfolger über sein Schaffen dachten. Beispielsweise lobt Rudolf von Ems die *Tristan*-Fassung eines „*wîsen Gotfrit von Strâzburc*“¹³ in seinem *Alexander*-Roman. Für TOMASEK ist Rudolf von Ems ein „‘Insider‘ der Straßburger Literaturszene in der ersten Hälfte des 13. Jahrhundert“¹⁴ und deshalb eine vertrauenswürdige Quelle, auch was die Zuschreibung von zwei Sangsprüchen betrifft, die in der Großen Heidelberger Liederhandschrift eigentlich Ulrich von Liechtenstein zugeschrieben werden. Mittlerweile ist sich die Forschung sicher, dass beide Sprüche von Gottfried stammen.¹⁵

In der Forschung herrscht nahezu allgemeiner Konsens darüber, dass der *Tristan* um 1210 entstanden ist. Große Zustimmung findet auch die Annahme, dass Gottfried wahrscheinlich nichtadeliger Herkunft war. Diese Vermutung lässt sich aus der Verwendung des Titels *meister* ableiten, den andere Dichter verwenden, wenn sie Gottfried

¹⁰ TOMASEK 2007, S. 17.

¹¹ TOMASEK 2007, S. 17. Er führt einige Literaturhinweise aus dieser Zeit an.

¹² Die Autorschaft ist auch durch das Initialenkryptogramm, das den ganzen Roman durchzieht, belegt.

¹³ *Alexander*, V. 3153, zitiert nach TOMASEK 2007, S. 17.

¹⁴ TOMASEK 2007, S. 67.

¹⁵ TOMASEK 2007, S. 67.

erwähnen. Wäre Gottfried ein Adelliger gewesen, hätte er mit *hêrre* angesprochen werden müssen. Möglicherweise ist der Titel *meister* ein Hinweis auf die Profession Gottfrieds als „volkssprachlicher Berufsautor“.¹⁶

In wessen Auftrag Gottfried den *Tristan* schrieb, kann nicht mehr eindeutig geklärt werden. Die Namensnennung seines Gönners *Dieterich* im Akrostichon kann keiner Person eindeutig zugeordnet werden.¹⁷

Unumstritten in der Forschung ist Gottfrieds hohes Bildungsniveau: „Er besaß eine gediegene, über das Trivium hinausgehende Bildung und war mit dem intellektuellen Klima des 12. Jahrhunderts sowie mit der höfischen Literatur seiner Zeit gut vertraut.“¹⁸ Gottfried kannte die Werke anderer zeitgenössischer Autoren, wie man im „Literaturexkurs“ (V. 4555–4974) nachlesen kann, und er war auch mit antiker Literatur vertraut.

2.2 Überlieferungsstand von Gottfrieds *Tristan*

Derzeit kennt die Forschung 28 Handschriften. Davon sind 11 vollständige Handschriften und 17 Fragmente. Aufgrund dieser hohen Anzahl an vorhandenen Texten kann man auf den Beliebtheitsgrad der Dichtung schließen:¹⁹

Damit ist Gottfrieds »Tristan« zahlenmäßig etwa ebenso stark überliefert wie der »Iwein« Hartmanns von Aue und gehört zu den beliebtesten mittelhochdeutschen Versromanen, wenngleich er sich nicht mit dem »Parzival« und dem »Willehalm« Wolframs von Eschenbach messen kann, die mit je etwa 80 erhaltenen Textzeugen mittelhochdeutsche »Bestseller« waren.²⁰

Die meisten Handschriften sind im Südwesten und Westen Deutschlands entstanden. In den anderen Gebieten der deutschen Sprachlandschaft, zum Beispiel im bairisch-österreichischen Raum, finden sich keine Hinweise auf die Produktion von *Tristan*-Handschriften, nur auf den Besitz von ihnen. TOMASEK führt zwei mögliche Erklärungen an: Erstens, Gottfried lebte im Elsass, also weitab von jenen großzügigen

¹⁶ TOMASEK 2007, S. 18.

¹⁷ TOMASEK 2007, S. 29–30.

¹⁸ TOMASEK 2007, S. 43–44 und PETER, Klaus: Die Utopie des Glückes. Ein neuer Versuch über Gottfried von Straßburg. In: Euphorion 62 (1968). S. 315–344. Für PETER gehörte Gottfried zur „Intellektuellenschicht des damaligen Bürgertums“. Hier: S. 322.

¹⁹ TOMASEK 2007, S. 45.

²⁰ TOMASEK 2007, S. 48.

Gönnern, die zum Beispiel die weite Verbreitung des *Parzival* ermöglichten. Zweitens, regionale Vorlieben könnten für die unterschiedliche Verbreitung ausschlaggebend gewesen sein.²¹

Bis zur ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sind etwa drei Viertel der noch vorhandenen Pergamenthandschriften entstanden. Danach nimmt das Interesse am *Tristan* ab, bis im 15. Jahrhundert die Nachfrage nach Papier-Handschriften ansteigt und sich wenig später wieder legt, denn „vom Buchdruck der frühen Neuzeit wird Gottfrieds Werk im Unterschied zu den Prosaromanen bezeichnenderweise nicht mehr erfasst.“²²

Erst 1785 wird der *Tristan* „wiederentdeckt“ und die Florentiner Handschrift F von MYLLER abgedruckt.²³ Danach folgten die Ausgaben von GROOTE (1821), HAGEN (1823), MASSMANN (1843), BECHSTEIN (1869/70) und GOTHER (1888/89). 1906 erschien die Ausgabe von MAROLD, der „sich von allen bisherigen Herausgebern am gründlichsten mit den inzwischen bekannten 11 vollständigen Handschriften und ebenso vielen Fragmenten sowie den Problemen ihrer Klassifikation auseinandersetzte.“²⁴ Dennoch fand RANKE daran einiges auszusetzen und veröffentlichte 1930 eine eigene Textausgabe, die bis heute die letzte kritische Ausgabe geblieben ist.

Eine Kombination des MAROLD-Textes mit den Lesarten der Auswahlgabe (1946) und den Kollationen (1917) RANKES stellt die Ausgabe SCHRÖDERS aus dem Jahr 1969 dar.²⁵

TOMASEK kritisiert die Tatsache, dass der *Tristan*-Forschung ein kritischer Apparat fehlt, der auch die Fragmente berücksichtigt.²⁶ Trotz der „veralteten“ Hilfsmittel, die der Forschung zur Verfügung stehen, muss man anmerken, dass die Struktur des *Tristan* in den einzelnen Handschriften in Vergleich zu anderen mittelhochdeutschen Texten kaum Unterschiede oder Abweichungen aufweist. Der Grund dafür liegt im Aufbau der Dichtung selbst: „Hierzu hat wohl auch Gottfried selbst beigetragen, indem er durch die Initialenverwendung im Prolog [...] signalisiert, dass sein Werk über Struktur-sicherungen verfügt.“²⁷ Meist sind es nur einzelne Verse, die vertauscht sind oder die

²¹ TOMASEK 2007, S. 48–49.

²² TOMASEK 2007, S. 52.

²³ TOMASEK 2007, S. 60.

²⁴ TOMASEK 2007, S. 61–63.

²⁵ TOMASEK 2007, S. 63–66.

²⁶ TOMASEK 2007, S. 64–65.

²⁷ TOMASEK 2007, S. 66.

Wortfolge wurde verändert, aber niemals in dem Maße, dass es zu einem anderen Handlungsablauf kommt.

2.3 Literatur zum Thema Gott/Gottesvorstellung/Religion im *Tristan*

Die Frage nach der Religion, sozusagen die Gretchenfrage des *Tristan*, wurde im Lauf der Zeit verschieden beantwortet. Zu diesem Themenkomplex gibt es eine Unmenge an Untersuchungen, deshalb soll hier nur ein kurzer Überblick über die unterschiedlichen Positionen und Meinungen gegeben werden.

Prinzipiell kann man drei unterschiedliche Tendenzen in der Forschung feststellen:

- keine Widersprüche zur Orthodoxie²⁸

Zu diesem Schluss kommt unter anderem die Untersuchung von Ulrich STÖKLE²⁹, der in Gottfried sogar einen Kleriker zu sehen vermag und die ungewöhnlich häufige Erwähnung Gottes als Zeichen tiefer Religiosität interpretiert.

Ähnliche Tendenzen weisen die Arbeiten von Hartmut HEINZE³⁰, H. B. WILLSON³¹ und Petrus W. TAX³² auf. Bodo MERGELL³³ meint eine *unio mystica* der Liebenden mit Gott entdeckt zu haben. Friedrich RANKE³⁴ sieht in der Liebe zwischen Tristan und Isolde eine alternative Religion, während für Helmut DE BOOR³⁵ die Liebenden vom Text zu Minneheiligen stilisiert werden. Einen Einfluss der Mystik und der Lehren des Bernhard

²⁸ HARRIS, Nigel: God, Religion, an Ambiguity in Tristan. In: A companion to Gottfried of Strassburg's Tristan. Hg. von Will Hasty. Rochester, NY: Camden House 2003. S. 113–136. Hier: S. 114.

²⁹ STÖKLE, Ulrich: Die theologischen Ausdrücke und Wendungen im Tristan Gottfrieds von Strassburg. Dissertation Univ. Tübingen 1915.

³⁰ HEINZE, Hartmut: Das gläserne Glück der Kinder Evas. Zur Grundstruktur von Gottfrieds Tristan. In: Euphorion 78 (1984). S. 82–91.

³¹ WILLSON, H. B.: The Old and the New Law in Gottfried's Tristan. In: Modern Language Review 60 (1965). S. 212–224.

³² TAX, Petrus: Wort, Sinnbild, Zahl im Tristanroman: Studien zum Denken und Werten Gottfrieds von Straßburg. Berlin: E. Schmidt 1961.

³³ MERGELL, Bodo: Tristan und Isolde. Ursprung und Entwicklung der Tristansage des Mittelalters. Mainz: Kirchheim 1949.

³⁴ RANKE, Friedrich: Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan. In: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Kl. 2 (1925). S. 21–39 (Wiederabgedruckt in: Gottfried von Straßburg. Hg. von Alois Wolf. Darmstadt 1973).

³⁵ DE BOOR, Helmut: Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan. In: DVjs 18 (1940). S. 262–306.

von Clairvaux im Speziellen versucht Julius SCHWIETERING³⁶ nachzuweisen, ebenso Dolores BAUMGARTNER³⁷ und Klaus ALLGAIER³⁸.

- skeptische Haltung Gottfrieds gegenüber der Religion³⁹

Anhänger dieser Meinung sind: Karl LACHMANN⁴⁰, Hans-Günther NAUEN⁴¹ und Th. C. VAN STOCKUM⁴².

- häretische Ideen⁴³

Forscher wie Hans GOERKE⁴⁴ oder Gottfried WEBER⁴⁵ glauben, dass Gottfried zumindest teilweise die Ansichten von ketzerischen Gruppen wie den Amalrikanern oder Katharern vertritt. Ulrich ERNST⁴⁶ ist der Meinung, dass Gottfried in Paris studierte und dort mit den Lehren der Amalrikaner in Berührung gekommen ist.

³⁶ SCHWIETERING, Julius: Der Tristan Gottfrieds von Straßburg und die Bernhardinische Mystik. Berlin: Akademie der Wissenschaften 1943.

³⁷ BAUMGARTNER, Dolores: Studien zu Individuum und Mystik im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg. Göppingen: Kümmerle 1978.

³⁸ ALLGAIER, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg. Frankfurt am Main: Lang 1983 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur 641).

³⁹ HARRIS 2003, S. 113.

⁴⁰ LACHMANN 1820, S. 157–176.

⁴¹ NAUEN, Hans-Günther: Die Bedeutung von Religion und Theologie im Tristan Gottfrieds von Straßburg. Dissertation Universität Marburg 1947.

⁴² VAN STOCKUM, Theodorus C.: Die Problematik des Gottesbegriffs im "Tristan" des Gottfried von Strassburg. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1963 (= Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 26/9).

⁴³ HARRIS 2003, S. 115.

⁴⁴ GOERKE, Hans: Die Minnesphäre in Gottfrieds Tristan und die Häresie des Amalrich von Bena. Dissertation Universität Tübingen 1952.

⁴⁵ WEBER, Gottfried: Gottfrieds Tristan in der Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200. Band I. Stuttgart: Metzler 1953.

⁴⁶ ERNST, Ulrich: Häresie und kritische Intellektualität in der mittelalterlichen Stadtkultur. Gottfrieds von Straßburg ‚Tristan‘ als Antwort auf die Ketzerverfolgungen im 13. Jahrhundert. In: ZfdA 137 (2008). S. 419–438.

3 Auf der Suche nach dem Zufall

Bevor man untersuchen kann, wie der Zufall im *Tristan* dargestellt wird, sollte man sich zwei grundlegende Fragen stellen: Erstens, was ist Zufall überhaupt? Und zweitens, was verstanden die Menschen um 1200 unter Zufall?

Beide Fragen sind von zentraler Bedeutung, und mit ihrer Beantwortung sollte man dem besseren Verständnis von Gottfrieds Werk ein Stückchen näher kommen.

3.1 Etymologie

Das deutsche Wort „Zufall“, in seiner Bedeutung „was einem zufällt“⁴⁸, gibt „das lat. <casus> (Verb: <cadere>) und griech. σύμπτωμα [...] wider, was die lat. Übersetzung <accidens> von συμβεβηκός aufgreift.“⁴⁹

Das englische und französische Wort *chance* lässt ebenfalls auf einen gemeinsamen Ursprung von lat. *cadere* schließen, das als „glücklicher Zufall“ verstanden werden muss. Das Gegenteil eng./frz. *accident*, also das Unglück, geht unübersehbar auf lat. *accidens* zurück. In der Neuzeit bürgerte sich im Französischen der neutrale Begriff *hasard* ein, der aus dem Arabischen stammt und ein Glücksspiel bezeichnet.⁵⁰

3.2 Begriffserklärung

Als Zufall bezeichnet man das Zusammentreffen von nicht zusammengehörigen Ereignissen. Beispielsweise ist es völliger Zufall, wenn in Wien jemand in die U-Bahn einsteigt und in Paris zur gleichen Zeit jemand aus dem Bus aussteigt. Beide Ereignisse hängen überhaupt nicht zusammen. Dieses Phänomen wird als „reiner Zufall“ bezeichnet.

Zufälle können positive oder negative Auswirkungen haben, die Bewertung eines Ereignisses erfolgt immer erst im Nachhinein.

⁴⁷ Hartmann von Aue: *Iwein*, V. 527.

⁴⁸ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, „Zufall“, Band 32, Spalte 343.

⁴⁹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter. Basel: Schwabe 2007. Hier: „Zufall“, Band 12, S. 1410 (Kurztitel: HWPh).

⁵⁰ HWPh: „Zufall“, Band 12, S. 1410.

Reinhold ESTERBAUER⁵¹ nennt als charakteristische Merkmale von Zufällen die „Unvorhersehbarkeit“, „Unwiederholbarkeit“ und „das Fehlen einer Ursache“.⁵² Besonders die Ursachenerklärung ist problematisch, weil man entweder davon ausgehen muss, dass es keine Ursache gibt oder dass man nur aus Unwissenheit ein Ereignis als zufällig empfindet, weil man die Ursache nicht kennt, obwohl es sehr wohl eine Ursache dafür gibt.

Als Gegenteil des Zufalls kann man die Vorstellung des Schicksals oder der Vorsehung betrachten, auf die in dieser Arbeit noch eingegangen wird.

Bei der Auseinandersetzung mit älteren Texten, zum Beispiel aus der Antike, stößt man häufig auf Begriffe, die man nicht mit „Zufall“ übersetzen sollte. Das gilt vor allem für die „als Vorläuferausdrücke geltenden Begriffe <Tyche> und <Fortuna>“. Passender wäre hier „eher die Bedeutungskomponente von <Schicksal> [...] oder glückliche ‘Fügung’ [...] für die im Deutschen <Glück> steht.“⁵³

3.2.1 Zufall im Unterschied zu Schicksal

Im Gegensatz zum Zufall, dessen Ursache nicht erschlossen werden kann, steht hinter dem Begriff des Schicksals die Vorstellung, dass das Geschehen von irgendwelchen Mächten gelenkt wird. Diese Annahme ist in allen Kulturen verbreitet.

Das Wort Schicksal kommt erst im 17. Jahrhundert auf, zuvor war das Wort „Geschick“ gebräuchlich, und umfasst die Bedeutungen von Los (lat. *sors*) und Tyche (lat. *fortuna* als das Unberechenbare und zufällig Zustoßende).

Was umgangssprachlich als Schicksal bezeichnet wird, müsste eher mit lat. *fortuna* bezeichnet werden, um sowohl das glückliche als auch das unglückliche Geschehen in einem Begriff fassen zu können. Auch eine Verallgemeinerung als „Glück“ wäre nicht exakt genug.

Die Annahme eines Schicksals, das heißt der Glaube an Vorgänge, die außerhalb der menschlichen Verfügungsgewalt liegen, wirft die Frage danach auf, inwieweit der

⁵¹ ESTERBAUER, Reinhold: Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks. Wien: VWGÖ 1989.

⁵² ESTERBAUER 1989, S. 76–119.

⁵³ HWPh: „Zufall“, Band 12, S. 1409.

Mensch sein Handeln selbst bestimmen kann. Man spricht in diesem Zusammenhang dann von „Prädestination“ und „Vorherbestimmung“.⁵⁴

3.3 Die Vorstellung vom Zufall im Mittelalter

Das Weltbild der Menschen um 1200 in Mitteleuropa war christlich geprägt, doch waren noch viele heidnische Bräuche erhalten, die sich mit dem Christentum vermischt haben. Die Bildungsniveaus der einzelnen Bevölkerungsgruppen waren sehr unterschiedlich und somit auch die theologischen Kenntnisse.

In der kirchlichen Lehrmeinung des Mittelalters galt der Zufall mit der göttlichen Vorsehung als unvereinbar.⁵⁵ „Nach Thomas von Aquin handelt Gott immer zielstrebig [...]; sowohl Z. [Zufall] als auch Schicksal gibt es nicht für Gott [...], sondern nur im Denken des Menschen.“⁵⁶

Die ablehnende Haltung der Kirchenväter änderte sich durch das Werk *De consolazione philosophiae*⁵⁷ von Boethius, das zu den meist studierten und bedeutendsten Büchern des Mittelalters gehörte, was man an der hohen Anzahl (ca. 400) an erhaltenen Handschriften ablesen kann.⁵⁸ Mit diesem oder ähnlichen Werken waren jedoch nur sehr wenige Menschen vertraut, weil sie über die notwendige Bildung verfügten, die der Mehrheit der damaligen Bevölkerung fehlte.

Gottfried von Straßburg hatte, wie bereits in Kapitel zwei gezeigt werden konnte, eine umfangreiche Bildung und kannte sich auch mit der christlichen Theologie aus. In der *Tristan*-Forschung gibt es einen breiten Konsens darüber, was die fundierte christliche Bildung Gottfrieds angeht. Ulrich STÖKLE kommt sogar zu dem Schluss, dass Gottfried „den Kreisen der Geistlichen sehr nahe gestanden ist“.⁵⁹

⁵⁴ HWPh: „Schicksal“, Band 8, S. 1275.

⁵⁵ HWPh: „Schicksal“, Band 8, S. 1280.

⁵⁶ Lexikon des Mittelalters. Hg. von Norbert Angermann. München: Lexma-Verlag 1995. Hier: Band IX, S. 683.

⁵⁷ Für diese Diplomarbeit wurde die deutsche Übersetzung verwendet. Boethius: *Trost der Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner. Mit einer Einführung von Friedrich Klingner. Stuttgart: Reclam 2010 (= RUB 3154). (Kurzzitat: *Consolatio*).

⁵⁸ *Consolatio*, S. 38–39.

⁵⁹ STÖKLE 1915, S. 104.

Die Auftraggeber des *Tristan* gehörten entweder dem Adel oder dem Straßburger Bürgertum an. Ihr Bildungsstand wird mit dem Gottfrieds größtenteils übereingestimmt haben. Deshalb kann man annehmen, dass zumindest Gottfried Boethius' Werk kannte, aber wahrscheinlich war auch sein Publikum damit vertraut. Dieser Meinung sind auch JACKSON⁶⁰ und FIRESTONE⁶¹, die vor allem einen Einfluss von Boethius' *De institutione musica* erkennen wollen. Jedoch halte ich FIRESTONES These, dass der *Tristan* ein Fragment ist, weil Gottfried Boethius nacheifern wollte, für ein wenig zu weit hergeholt.⁶²

3.4 Boethius' *De consolatione philosophiae* (Trost der Philosophie)

Boethius wurde um 480 geboren und gehörte dem römischen Hochadel an. Er war Philosoph, Theologe und Politiker. 510 wurde er zum Konsul ernannt, doch um 525 wurde er des Hochverrats beschuldigt und gefangengenommen. Während seiner Gefangenschaft verfasste er das Werk *De consolatione philosophiae* (auch *consolatio philosophiae*). Er hinterließ noch viele andere Werke, von denen die Lehrbücher für das Quadrivium besonders hervorzuheben sind. Davon sind zwei nur unvollständig erhalten, nämlich die Lehrschriften für Musik und Arithmetik.⁶³

In der *Consolatio* führt der Erzähler ein Gespräch mit der personifizierten Philosophie. Das Werk ist in fünf Bücher unterteilt, die jeweils einem anderen Thema gewidmet sind. Im ersten Buch klagt er der Philosophie sein Leid und berichtet, wie er in diese missliche Lage gekommen ist. Im zweiten Buch macht er die wankelmütige Fortuna für den Verlust seines Reichtums verantwortlich. Die Philosophie übernimmt Fortunas Rolle und erklärt ihm, dass das ihr Wesen ist und dass so dem Menschen die Vergänglichkeit des Glücks vor Augen geführt wird. Das folgende Buch beschäftigt

⁶⁰ JACKSON, W. T. H.: Tristan the Artist in Gottfried's Poem. In: PMLA 77, Nr. 4 (September 1962). S. 364–372.

⁶¹ FIRESTONE, Ruth: Boethian influence on Gottfried's Tristan: A preliminary assessment. In: Tristan - Tristrant: mélanges en l'honneur de Danielle Buschinger à l'occasion de son 60ème anniversaire (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 53, Serie 3 / Tagungsbände und Sammelchriften 37 / Wodan 66). Hg. von Crépin, André [u.a.] Greifswald: Reineke 1996. S. 159–168.

⁶² FIRESTONE 1996, S. 166.

⁶³ *Consolatio*, S. 5–38.

sich mit dem Streben aller Menschen nach Glückseligkeit und der Erkenntnis, dass man dazu keine irdischen Güter braucht, sondern dass Gott das Ziel ist.

Besonders interessant ist im vierten Buch die Frage nach der Theodizee, also warum Gott das Schlechte in der Welt zulässt. Auch darauf hat die Philosophie eine Antwort:

Es ist auch gar nicht verwunderlich, sagte sie, wenn man etwas für planlos und verwirrt hält, weil man den Sinn der Ordnung nicht versteht; aber magst du auch den Grund einer so gewaltigen Ordnung nicht kennen, so zweifle doch nicht, daß alles richtig geschieht, da ein guter Lenker die Welt beherrscht. [...] Denn die Vorsehung ist jene im allerhöchsten Herrn gegründete göttliche Vernunft selbst, die alles ordnet [...] denn die Schicksalsordnung entspringt der Einfachheit der Ordnung.⁶⁴

Im fünften und letzten Buch geht es schließlich um die Frage, was der Zufall ist und ob der Mensch, wenn doch alles von Gott geplant ist, einen eigenen Willen hat.

Für die personifizierte Philosophie gibt es keinen Zufall, denn alles entspringt der göttlichen Ordnung. Auch scheinbare Verkettungen von Zufällen sind geplant.⁶⁵ Die Willensfreiheit ist von der Vorsehung unabhängig, da es für Gott keine Zukunft oder Vergangenheit gibt. Seine „gegenwärtige Ewigkeit“ verbindet sich mit der „künftigen Beschaffenheit unserer Handlungen“.⁶⁶ Es gibt also keinen Widerspruch zwischen der Willensfreiheit des Menschen und dem göttlichen Plan.

3.4.1 Fortuna

Bei Boethius wird aus dem antiken Sinnbild der Willkür die „Personifikation der gottgewollten Vergänglichkeit des Irdischen im Dienst der Providentia“.⁶⁷

In der Antike jedoch war sie „Fortuna Panthea, Göttin aller Göttinnen“, die man durch ein Gebet günstig stimmen konnte.⁶⁸

Im Zuge ihrer Christianisierung durch Boethius verlor sie ihre antiken Symbole (Füllhorn, Kugel, Steuerrad) und wurde ab dem Mittelalter immer häufiger mit einem Rad dargestellt. Es soll die Bewegung des Lebens oder einer Herrschaft (von unten nach oben und wieder hinab) darstellen. Obwohl sich das Rad nur in eine Richtung drehen

⁶⁴ *Consolatio*, S. 135–137.

⁶⁵ *Consolatio*, S. 149.

⁶⁶ *Consolatio*, S. 169.

⁶⁷ HAUG, Walter: O Fortuna. In: Fortuna. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen: Niemeyer 1995. (Fortuna vitrea 15). S. 1–22. Hier: S. 8.

⁶⁸ DOREN, A.: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. In: Vorträge der Bibliothek Warburg. Vorträge 1922–1923. 1. Teil. Hg. von Fritz Saxl. Leipzig: Teubner 1924. S. 71–143. Hier: S. 73–74.

kann und diese Bewegung nicht aufzuhalten ist, glaubte man, dass man am Höhepunkt des Lebens bzw. der Macht festhalten könne, wenn man, salopp formuliert, nicht übertreibt und bescheiden bleibt.⁶⁹ Die *mâze* ist nicht ohne Grund von zentraler Bedeutung in der höfischen Ideologie.

Die Guten und Braven würden demnach von Fortuna, dem Werkzeug Gottes, belohnt werden. Doch jene, die gierig und unersättlich sind, die würden von Gott bestraft werden. Für sie würde sich das Rad weiter drehen und diese Bewegung kennt nur eine Richtung, nämlich hinab.⁷⁰

DOREN nennt eine weitere Möglichkeit, dem abwärtsdrehenden Rad zu entgehen: Sicher vor den Launen der Fortuna ist nur, wer nicht nach irdischen Dingen strebt, sondern dem Ideal einer *vita contemplativa* folgt.⁷¹

Fortuna darf nicht als personifiziertes Glück missverstanden werden. Die mittelhochdeutschen Entsprechungen für Glück sind *saelde* oder *gelücke*.⁷² Personifiziertes Glück in Form einer „Frau *saelde*“ ist in der mhd. Literatur weit verbreitet; interessanterweise jedoch nicht (!) im *Tristan*.

3.4.2 Der Übersetzer: Notker III. aus St. Gallen

Notker III., auch Notker der Deutsche, wurde um 950 geboren und starb im Jahr 1020. Er war ein Benediktiner-Mönch, der im Kloster St. Gallen lebte und viele lateinische Schriften übersetzte und zugleich kommentierte.

Mit seiner Übersetzung der *Consolatio* ins Althochdeutsche beschäftigte sich Ingeborg SCHRÖBLER⁷³. In ihrer ausführlichen Untersuchung lobt sie Notkers ausgeprägtes Sprachbewusstsein, weil er es schaffte, den teils sehr komplizierten Wortschatz in Althochdeutsch wiederzugeben und dort, wo es keine deutschen Entsprechungen gab, Neubildungen schuf.⁷⁴

⁶⁹ HAUG 1995, S. 10.

⁷⁰ Das Rad dreht sich auch von unten nach oben, sodass ein Aufstieg möglich ist, der aber, und das ist das Besondere an der Vorstellung vom Rad der Fortuna, nicht von Dauer ist.

⁷¹ DOREN 1924, S. 95–97.

⁷² Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern. Berlin [u.a.]: de Gruyter 2003. Hier: S. 257.

⁷³ SCHRÖBLER, Ingeborg: Notker III. von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' *de consolatione philosophiae*. Tübingen: Niemeyer 1953 (= *Hermaea* 2).

⁷⁴ SCHRÖBLER 1953, S. 169–179.

Für die vorliegende Arbeit ist Notkers Übersetzung deshalb von großem Interesse, weil sie die althochdeutschen Entsprechungen der lateinischen Begriffe aus der *Consolatio* enthält. Von der althochdeutschen Form können Rückschlüsse auf die mittelhochdeutschen Wörter gezogen werden und danach kann anschließend im *Tristan* gesucht werden. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass es in der Zeit zwischen der Übersetzung Notkers und Gottfrieds *Tristan* zu Bedeutungsveränderungen bei einigen Begriffen gekommen sein kann. Außerdem könnte es einen Unterschied machen, ob ein Mönch die Begriffe für eine Übersetzung eines christlichen Werks oder ein weltlicher Autor sie in einem höfischen Epos verwendet. Aus diesem Grund dürfen die ahd. Übersetzungen mit ihrer jeweiligen Bedeutung nicht eins zu eins ins Mittelhochdeutsche übernommen werden.

In der *Consolatio* hat der Zufall zwei Bedeutungen: Es kann damit ein ursachenloses Geschehen gemeint sein, das aber aufgrund der göttlichen Providenz eigentlich nicht möglich ist, oder es ist ein unvermutetes Ereignis gemeint. Für beide Bedeutungen verwendet Boethius das Wort lat. *casus*, das Notker mit ahd. *giskiht* übersetzt.⁷⁵ Die mittelhochdeutsche Form lautet *geschiht*.

Auch die Übersetzungen von lat. *fortuna* sind sehr aufschlussreich. Notker verwendet unter anderem die althochdeutschen Begriffe *sâl(i)da* und *sâligheit*, die im Mittelhochdeutschen *saelde* und *saelekeit* lauten. SCHRÖBLER merkt an dieser Stelle an, dass sich im Wort *sâl(i)da* der heidnische und der christliche Glücksbegriff vermischen. Deshalb kann sich das Wort sowohl auf einen religiösen als auch auf einen profanen Bereich beziehen:

sâlda steht 1) ohne lateinischen Gegenwert oder in freier Umschreibung einer lat. Wendung für Glück (nicht im theologischen Sinne) [...] 2) für lat. *felicitas* 'Glück' a) neutral, weder abwertend gebraucht noch von der höchsten Seligkeit, b) abschätzig im Sinne von 'lügnerisches Glück', c) vom höchsten Zustand des Glückes [...] 3) für lat. *beatitudo*, Glückseligkeit, Glück im höheren Sinne [...] 4) für lat. *fortuna* 'Geschick' [...].⁷⁶

Wie bereits erwähnt, kann man durchaus annehmen, dass Gottfried die Werke Boethius', vor allem die *Consolatio*, kannte. Inwieweit der *Tristan* davon beeinflusst wurde, wird die folgende Untersuchung zeigen.

⁷⁵ SCHRÖBLER 1953, S. 112.

⁷⁶ SCHRÖBLER 1953, S. 141–142.

3.5 Der Zufall im *Tristan*

Im *Tristan* gibt es einige Stellen, an denen ein Ereignis unvermittelt eintritt, das für die Figuren und die Handlung weitreichende Konsequenz hat. Meistens werden diese Ereignisse durch eine Wendung oder ein Wort markiert. Im Folgenden soll nun auf diese Wörter genauer eingegangen werden. Dabei gilt es herauszufinden, wie diese Wörter zu verstehen sind, in welchem Kontext sie vorkommen und welchen Zweck sie haben.

3.6 *geschicht*

Dass Notker lat. *casus* für Zufall mit ahd. *giskiht* übersetzt, konnte bereits nachgewiesen werden. Das mhd. Nomen *geschicht* hat laut LEXER⁷⁷ verschiedene Bedeutungen: Es steht einerseits neutral für eine Begebenheit oder ein Ereignis, es kann andererseits auch Zufall (durch, von *geschicht*) bedeuten. Es darf nicht mit dem Verb *geschehen* und dessen konjugierten Formen verwechselt werden!

BENECKE setzte die Begriffe *geschicht* und *âventiure* gleich und gab für beide Wörter die Bedeutungen „ereignis, begebenheit, vorfall, umstand, lage in der man sich befindet“ an.⁷⁸

Im *Tristan* treffen beide Begriffe in den Versen 2420–24 aufeinander:

*si haeten sich mitalle ergeben
an die vil armen stiure,
diu dâ heizet âventiure.
si liezen ez an die geschicht,
weder si genaesen oder niht.*

Diese Verse werden im Zusammenhang mit dem Wort *âventiure* eingehend analysiert, hier soll nur gezeigt werden, dass *geschicht* ebenso wie *âventiure* die *stiure* ist, der sich die norwegischen Kaufleute ergeben haben und es scheinbar keinen Bedeutungsunterschied gibt.

⁷⁷ Lexer Online-Wörterbuch
<http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui.py?sigle=Lexer&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=LG02796>
(eingesehen am 11.03.2012).

⁷⁸ BENECKE, Georg Friedrich: Über ein mhd. Wörterbuch. In: ZfdA 1 (1841). S. 49–56. Hier: S. 49.

Da *geschiht* und *âventiure* die gleiche Bedeutung haben, kann auf eine nähere Auseinandersetzung mit den Belegstellen, in denen das Wort vorkommt, verzichtet werden, weil das Wort *âventiure* im Anschluss an dieses Kapitel ausführlich analysiert wird.

3.7 *âventiure*

Das Wort geht auf *afrz. aventure* zurück. Es hat seine Wurzeln im mittellateinischen *advenire* (sich zutragen), das zum Substantiv *adventura* wurde. Semantisch sind auch *evenire, eventus* (Glück, Los, Schicksal) eingeflossen.⁷⁹

Ungefähr gegen Ende des 12. Jahrhunderts wurde *âventiure* aus dem Französischen als Fremdwort übernommen. Der Begriff erfuhr eine semantische Erweiterung, sodass er zu einem zentralen Begriff der höfischen Dichtung wurde. Hartmann von Aue ist der erste mittelhochdeutsche Dichter, der die semantische Bedeutung gemäß seinem Vorbild Chrétien ausbaut, doch bleibt sie bei ihm auf die Bedeutungen „ritterlicher Zweikampf“ und „Erzählung“ beschränkt.⁸⁰

Im *Tristan* wird der Begriff *âventiure* 48 Mal genannt.⁸¹ Dabei sind die einzelnen Bedeutungen so weit differenziert, dass es stellenweise sehr schwierig ist, eine passende und vor allem eindeutige neuhochdeutsche Übersetzung zu finden. Bei Gottfried ist der Begriff *âventiure* polysem.

⁷⁹ EBERWEIN, Elena: Zur Deutung mittelalterlicher Existenz. Köln: Röhrscheid 1933 (= Kölner romanistische Arbeiten 7). Hier: S 30 und HAUG 1995, S. 12–13.

⁸⁰ WEGERA, Klaus-Peter: „mich enhave diu âventiure betrogen“. Ein Beitrag zur Wort- und Begriffsgeschichte von *âventiure* im Mittelhochdeutschen. In: Das Wort. Seine strukturelle und kulturelle Dimension. Festschrift für Oskar Reichmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Vilmos Ágel [u.a.]. Tübingen: Niemeyer 2002. S. 229–244. Hier: S. 229–231 und MERTENS, Volker: Frau *Âventiure* klopft an die Tür ... In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hg. Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 339–346. Hier: S. 339.

⁸¹ Textbelege für *âventiure*: V. 151, 166, 248, 321, 344, 737, 921, 1609, 2000, 2150, 2219, 2422, 3093, 3271, 4187, 4274, 4342, 4627, 5310, 6158, 7521, 7637, 8654, 8656, 8713, 8959, 9157, 9235, 9313, 11633, 14380, 15790, 15851, 15874, 1664, 16686, 17057, 17070, 17109, 17226, 17286, 17433, 17462, 18418, 18457, 18934, 19077.

âventiuren: V. 329.

âventure: V. 3269.

VALK 1958, S. 3 und <http://mhdadb.sbg.ac.at:8000/mhdadb/App?action> (eingesehen am 11.03.2012).

Dieses Phänomen erkannte Georg Friedrich BENECKE bereits 1841. Er untersuchte den Begriff *âventiure* systematisch in mehreren mittelhochdeutschen Epen (u.a. *Tristan*, *Parzival*, *Willehalm* und *Wigalois*) und unterschied zwei Hauptbedeutungen, nämlich „Ereignis“ und „Bericht“. Durch die intensive Auseinandersetzung mit den Primärtexten stellte es sich jedoch als notwendig heraus, die Bedeutungen noch weiter zu differenzieren.

So unterscheidet BENECKE beispielsweise, ob mit *âventiure* ein „unbegreifliches Ereignis“, „Wunder“, „Zauberwerk“ oder „Geheimnis“⁸² gemeint ist oder ob das Wort in der Bedeutung von „Geschick“, „zufälliges Ereignis“ oder „Zufall“ zu verstehen ist.

Die Bedeutungsunterschiede scheinen auf den ersten Blick nur gering zu sein, doch es macht durchaus Sinn, diesen feinen Nuancen Beachtung zu schenken, weil sie für die Interpretation der Handlung sehr wichtig sein können.

Dabei stellt sich die Frage, ob sich die Bedeutungsunterschiede aus dem Kontext ergeben oder ob sie durch die Interpretation des Textes entstanden sind. Im weiteren Verlauf der Analyse ist es deshalb wichtig herauszufinden, wie der scheinbare Zufall im Mittelalter definiert wurde. In einem weiteren Schritt muss geklärt werden, ob sich daraus ein Widerspruch zur göttlichen Providenz ergibt und wie damit umgegangen werden muss.

In seiner Untersuchung des altfranzösischen Begriffs *aventure* kommt Franz LEBSANFT⁸³ zwar zu dem Schluss, dass der Begriff „etwas Außergewöhnliches, das jdm. unwillentlich widerfährt“ bedeutet, spricht sich aber gegen eine „christlich aufgeladene Bedeutung“⁸⁴ aus. Was er genau damit meint, erklärt LEBSANFT nicht. Seine Formulierung evoziert jedoch die Frage, woher das „Außergewöhnliche“ kommt und wer es schickt. Die Antwort darauf müsste im Sinne der mittelalterlichen Theologie irgendeine transzendente Macht bzw. der christliche Gott sein, sodass es keinen Sinn macht, eine „christlich aufgeladene Bedeutung“⁸⁵ von vornherein auszuschließen.

⁸² BENECKE 1841, S. 50–51. Als Beispiele im *Tristan*: V. 11637, 15878, 1222, 17432.

⁸³ LEBSANFT, Franz: Die Bedeutung von altfranzösisch *aventure*. Ein Beitrag zu Theorie und Methodologie der mediävistischen Wort- und Begriffsgeschichte. In: *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 311–337.

⁸⁴ LEBSANFT 2006, S. 316.

⁸⁵ LEBSANFT 2006, S. 316.

Mit *âventiure* kann auch die Wiederherstellung der ursprünglichen (göttlichen) Ordnung gemeint sein. Ein Ritter zieht auf der Suche nach *âventiure* aus der geordneten Welt aus und trifft z. B. im Wald, dem Symbol für die chaotische Wildnis im Gegensatz zum geordneten Hof, auf eine Aufgabe, die ihm in Form eines feindlichen Ritters begegnen kann. Mit dem Sieg über den Feind stellt der Ritter die Ordnung wieder her. Zu diesem Ergebnis kommt Mireille SCHNYDER bei ihrer Analyse der Artus-Epik. Die *âventiure* wird ihrer Meinung nach von Gott gegeben und ist Geschick und Geschichte zugleich. Erst durch die Betrachtung der Ereignisse im Nachhinein ergeben die Zufälligkeiten einen Sinn und können nacherzählt werden. In Form der *âventiure* erfüllt sich Gottes Plan, dessen Absicht und Anfang erst am Ende der Geschehnisse deutlich wird.⁸⁶

Einen Schritt weiter in seiner Interpretation geht Erich KÖHLER⁸⁷, der den nach *âventiure* suchenden Ritter als ein von der Vorsehung Auserwählten betrachtet. Dabei entsteht seiner Meinung nach ein Konflikt zwischen den Interessen des Individuums und der Gesellschaft, der erstmals im *Tristan* aufgezeigt wird und für das Individuum nicht zu lösen ist.

3.7.1 Vorkommen, Übersetzung und Interpretation von *âventiure*

Die nachfolgende Besprechung der vielen Bedeutungsmöglichkeiten von *âventiure* in Gottfrieds Werk soll anhand einiger, ausgewählter Textstellen verdeutlicht werden. Es ist nicht das Ziel, alle Textstellen zu untersuchen und die jeweilige Interpretationsmöglichkeit herauszuarbeiten.⁸⁸ Vielmehr geht es darum, prägnante und aussagekräftige Verse exemplarisch herauszugreifen, um so Tendenzen im *Tristan* aufzeigen zu können.

An vielen Stellen im *Tristan* ist es nicht möglich, dem Begriff *âventiure* eine eindeutige Bedeutung zuzuordnen. Meistens wären mehrere Bedeutungen stimmig, jedoch ergeben sich daraus wieder mehrere Interpretationsmöglichkeiten. Bei der Analyse wurden deshalb immer der Kontext der Textstelle und anschließend ihre Bedeutung für das Gesamtwerk beachtet.

⁸⁶ SCHNYDER, Mireille: *Âventiure? waz ist daz? Zum Begriff des Abenteuers in der deutschen Literatur des Mittelalter*. In: Euphorion 96 (2002). S. 257–272. Hier: S. 260–268.

⁸⁷ KÖHLER, Erich: *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik: Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung*; Tübingen: Niemeyer³2002. Hier: S. 85–88.

⁸⁸ Eine Auflistung aller Textstellen, in denen der Begriff *âventiure* vorkommt, konnte mithilfe der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank erstellt werden und findet sich im Anhang.

HAUG⁸⁹ steht einer solchen differenzierten Betrachtungsweise eher kritisch gegenüber, denn er hält es für möglich, „daß durch den Terminus *âventiure* etwas zusammengefaßt wird, was erst später in die Begriffe 'Wunder', 'Zufall', 'Glück' usw. auseinandergefallen ist.“⁹⁰ Dieser Theorie kann im Prinzip zugestimmt werden, jedoch führt er nicht näher aus, was dieses „etwas“ gewesen sein könnte. Ein weiterer Kritikpunkt an HAUGS Vorgehen ist, dass er sich in seiner Analyse ausschließlich auf das Wort *âventiure* beschränkt und Begriffe wie *gelücke* oder *billîch* vernachlässigt, weshalb wichtige Aspekte für eine Gesamtbetrachtung der Zufälle im *Tristan* fehlen.

3.7.1.1 Bericht, schriftliche Quelle, Erzählung

Die erste Nennung des Begriffs *âventiure* findet sich bereits in V. 151. Gottfried nennt seine Quelle, Thomas von Britannien, und sagt über ihn, dass er *der âventiure meister was*, was man als ernstgemeintes Lob auffassen kann. Wenige Zeilen später, in V. 166, berichtet der Erzähler von seiner erfolgreichen Suche nach der wahren Erzählung über Tristan und Isolde. Und dieser Quelle (V. 248) verdankt der Erzähler sein Wissen über Tristans Vater Riwalin. Auch in den darauffolgenden Versen (321, 329, 344) bedeutet der Begriff *âventiure* so viel wie „zuverlässiger Bericht“⁹¹, den der Erzähler als Bestätigung des Wahrheitsgehalts seiner Erzählung anführt.⁹²

Eine andere Art von Bericht, der noch dazu erfunden ist, erstattet Tristan den Jägern Markes: Er erfindet seine neue Identität (V. 3093) und erlangt dadurch das Vertrauen der Jäger und schließlich auch Markes. Tristans wahre Identität wird erst durch Ruals Bericht (V. 4274) von der Liebe Riwalins und Blanscheflurs gelüftet.

In alten *âventiuren* (V. 17226) kann man einiges über die Liebesgrotte nachlesen und diese Quellen sind dem Erzähler scheinbar bekannt, sonst könnte er nicht so ausführlich darüber berichten.

⁸⁹ HAUG, Walter: *Aventiure in Gottfrieds von Strassburg ›Tristan‹*. In: *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*. Hg. von Walter Haug. Tübingen: Niemeyer 1989. S. 557–582. (Kurzzitat: Haug 1989a).

⁹⁰ HAUG 1989a, S. 557–558.

⁹¹ BENECKE 1841, S. 54.

⁹² STROHSCHNEIDER, Peter: *âventiure-Erzählen und âventiure-Handeln. Eine Modellskizze*. In: *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= *Trends in Medieval Philology* 10). S. 377–383. Hier: S. 380: Er führt an, dass aus dem Erzählen einer *âventiure* eine *âventiure* im Sinn einer ritterlichen Aufgabe werden kann.

Âventiure kann aber nicht nur eine gesicherte, glaubwürdige Quelle meinen, es ist auch die Bezeichnung für etwas Unglaubwürdiges und Unbegreifliches.⁹³ Wenn also Tristan sagt *disiu maere/ sint mir ein âventiure*, dann bezeichnet er damit eine nicht glaubhafte Geschichte. Ähnlich verhält es sich mit der Formulierung *diz dûhte in âventiure* (V. 15874). Auch hier steht der Begriff *âventiure* für etwas, das der Mensch nicht versteht, bzw. über den Verstand des Menschen hinausgeht.

Diese Deutungsmöglichkeit findet sich auch in der nächsten Kategorie wieder.

3.7.1.2 Schicksalsträchtiges Ereignis

Blanscheflur war bereits in Riwalin verliebt, bevor sie noch ein Wort mit ihm gesprochen hatte. Das Lob der anderen Frauen über seine Erscheinung hatte diese Gefühle in ihr ausgelöst. Doch Riwalin kannte die schöne Schwester Markes noch gar nicht. So wäre es auch geblieben, wenn Riwalin nicht zufällig (V. 737), also ohne Grund und ohne Absicht, dorthin gegangen wäre, wo Blanscheflur saß. Diese kleine, vorerst unbedeutend erscheinende Handlung ermöglicht das Entstehen der Liebe zwischen Riwalin und Blanscheflur. Gleichzeitig ist es die grundlegende Voraussetzung für die weitere Handlung, denn ohne diesen Moment würde es keinen Tristan geben, über den man etwas berichten kann.

Dieses folgenschwere Ereignis wird im Text mit den Worten *do kam ez von âventiure also* eingeleitet. Mit fast dem gleichen Worten (*kam ez von aventiure also*; V. 2150) wird eine ebenso schicksalsträchtige Begebenheit eingeleitet, nämlich die Ankunft der norwegischen Kaufleute in Parmenien, wo der junge Tristan bei seinen Zieheltern Rual und Floraete lebte.

Wie schon im V. 737 gibt es keinen Grund, warum die Norweger ausgerechnet in Parmenien landen. Ihre Ankunft und die Tatsache, dass Tristan dort lebt, stehen in keiner Verbindung. Erst durch Tristans freien Entschluss und Wunsch, zu dem Schiff zu gehen und durch die fast schon penetrante Zurschaustellung seiner Fähigkeiten, kommt es zu einer einschneidenden Wendung im Geschehen: Tristans Entführung enthüllt in

⁹³ BLEUMER, Hartmut: Im Feld der *âventiure*. Zum begrifflichen Wert der Feldmetapher am Beispiel einer poetischen Leitvokabel. In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 347–367. Hier: S. 348.

weiterer Folge nicht nur seine wahre Identität, sondern ist auch die Voraussetzung für die gesamte Handlung.

WORSTBROCK geht sogar noch einen Schritt weiter und legt diese Erkenntnis auf die gesamte Erzählung um und generalisiert: „Es ist eine hauptsächliche Funktion der Zufallskonstellationen im >Tristan<, daß sie Schein aufheben und Wahrheit an den Tag bringen.“⁹⁴ Ob diese Aussage tatsächlich auf alle Ereignisse zutrifft, wird sich im Laufe der Analyse noch zeigen.

Eine komplizierte und zugleich wichtige Textstelle stellen die Verse 2420–24 dar:

*si haeten sich mitalle ergeben
an die vil armen stiure,
diu dâ heizet âventiure.
si liezen ez an die geschiht,
weder si genaesen oder niht.*

Nachdem die Norweger Tristan entführt hatten und mit ihm losgesegelt sind, brach ein tosender Sturm los, der zweifellos von Gott geschickt wurde, denn von wem sonst sollte in den Versen 2406–2419 die Rede sein?

*dô widerschuof ez allez der,
der elliu dinc beslihtet,
beslihtende berihtet,
dem winde, mer und elliu craft
bibenende sint dienesthaft.
als der wolte unde der gebot,
dô huop sich ein sô michel nôt
von sturmwetere ûf dem sê,
daz s'alle samet in selben mê
enmohten niht ze staten gestân,
wan daz s'et ir schif liezen gân,
dar ez die wilden winde triben,
und si selbe âne trôst beliben
umbe ir lîp und umbe ir leben.*

Wenn man Gott als den Urheber des Sturmes ansieht, und eigentlich spricht nichts dagegen, dann ergibt sich bei der Interpretation dieser Szene ein Problem. Die

⁹⁴ WORSTBROCK, Franz Josef: Der Zufall und das Ziel. In: Fortuna. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen: Niemeyer 1995 (= Fortuna vitrea 15). S. 34–51. Hier: S. 41.

Norweger überlassen sich dem Zufall, der durch den Zusatz „arme“ deutlich abgewertet wird.⁹⁵

Nun steht man als Leserin oder Leser vor einem Dilemma: Für den Zufall ist doch in Gottes Vorsehung kein Platz! Aus diesem Grund müsste man in diesem Fall eher von Schicksal sprechen, das ja durchaus auch eine Übersetzungs- und Bedeutungsvariante von *âventiure* ist.⁹⁶ Dann bleibt jedoch das Problem bestehen, dass das Adjektiv „arme“ mit „unbedeutend, minderwertig, ärmlich“⁹⁷ übersetzt werden kann und der Erzähler mit seiner Aussage indirekt den Glauben an das Schicksal abwertet.

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Zeilen ist einige Verse nach dieser Szene zu finden. Erst als den Norwegern bewusst wird, dass der Sturm Gottes Wille ist und sie ihr Verbrechen einsehen, beruhigt sich das Meer wieder.

Diese Szene kann wichtig für die Gesamtinterpretation des Werks sein: Das Vertrauen auf den Zufall führt ins Verderben. Wichtig ist das Vertrauen in Gott, aber genauso unerlässlich ist, das werden andere Szenen noch zeigen, das aktive Eingreifen der Figuren ins Geschehen.⁹⁸

In diesem Sinne ist auch V. 8650–72 zu verstehen:

*hier umbe noch hier under
was râtes niht wan zweier ein,
in müese einez under zwein
bringen umbe ir leben vrist:
âventiure oder list.
der list was aber dâ tiure.
sô was ouch âventiure
ir keinem in wâne.
si wâren beider âne.
doch sprâchen ir genuoge:
«wîsheit unde vuoge
der ist harte vil an disem man.
ist daz uns got gelückes gan,*

⁹⁵ HAHN, Ingrid: Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan. Ein Beitrag zur Werkdeutung. München: Eidosn 1963 (= Medium aevum 3). Hier: S. 101.

⁹⁶ SCHNYDER, Mireille: Sieben Thesen zum Begriff der *âventiure*. In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 369–376. Hier: S. 370–371. Sie zeigt, dass im *Erec* Hartmanns von Aue *âventiure* „Erfüllung und Einlösung eines göttlichen Plans“ ist.

⁹⁷ Mittelhochdeutsches Wörterbuch: <http://www.mhdwb-online.de/wb.php?linkid=9039000#9039000> (eingesehen am 15.02.2012).

⁹⁸ Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang für diese Diplomarbeit die Publikation von SCHNELL, Rüdiger: Suche nach Wahrheit. Gottfrieds „Tristan und Isold“ als erkenntniskritischer Roman. Tübingen: Niemeyer 1992 (= Hermaea 67). Hier: S. 63.

*wir mugen vil wol mit ime genesen,
wolte er dekeiner mâze wesen
an sîner blinden vrechheit.
der ist ze vil an in geleit.
er ist ze vrech und ze genuot,
ern ruochet hiute, waz er tuot.
ern gaebe niht ein halbez brôt
umbe uns noch umbe sîn selbes tôt.
und iedoch unser bester wân
der muoz an sînen saelden stân.*

Die Barone sind während der Brautfahrt nach Irland verzweifelt und verängstigt. Schuld an ihrer misslichen Lage sind sie selbst, denn ihre niederträchtige Absicht, Tristan in den sicheren Tod zu schicken, schlug ins Gegenteil um und sie müssen nun auch an dieser gefährlichen Reise teilnehmen. In ihrer Situation können die Barone nur noch auf einen glücklichen Zufall hoffen, der sie unbeschadet aus dieser Situation befreit, oder sie vertrauen auf eine List Tristans und somit auf seine Gutmütigkeit ihnen gegenüber. Jedoch schätzen die Barone Tristans Risikobereitschaft recht gut ein und machen sich nicht allzu große Hoffnungen, dass ein zufälliges Ereignis ihre Lage verbessert. Sie vertrauen viel mehr auf Tristans *saelde*. Und *saelde* ist, sehr salopp formuliert, Gottes schützende Hand über Tristans Taten. Somit ist es wieder die Kombination aus Gott und eigenem Handeln, die zum Ziel führt.⁹⁹

3.7.1.3 Ein erfreuliches Schicksal, „Glück“

Man könnte diese Kategorie auch gleichzeitig mit jenen Belegstellen analysieren, wo *âventiure* Zufall bzw. Schicksal bedeutet. Da in den folgenden Stellen jedoch meist explizit positive Ereignisse gemeint sind, ist es sinnvoll, diese Verse auch getrennt, als eigenen Unterpunkt, abzuhandeln.

Die erste Stelle im Tristan, wo *âventiure* in dieser Bedeutung vorkommt, sind die Verse 3271–72 (*got gebe süeze aventiure/ sô süezer créatiure*), die eine Übersetzung aus dem Französischen sind. Dabei handelt es sich um eine Art Segen, sodass die mhd. Entsprechung Glück im Sinne eines wohlwollenden Schicksals am sinnvollsten erscheint. Trotzdem muss an dieser Stelle nochmals erwähnt werden, dass das Wort *saelde* die mhd. Entsprechung von Glück ist.

⁹⁹ Zu einem ähnlichen Schluss ist auch Rüdiger SCHNELL gekommen.

Die Auslegung der Eingangstür der Minnegrotte endet mit dem Hinweis, dass die Klinke *ze lieber âventiure* (V. 17057) führt, was man als eine positive Erfahrung oder als ein besonders angenehmes Erlebnis verstehen kann. Bereits wenige Verse danach findet sich die Formulierung *erliuhtet die fossiure/ werltlicher âventiure* (V. 17069–70). Das Adjektiv *werltlich* beschränkt den Geltungsbereich auf das irdische „Glück“ und grenzt sich dadurch von einer Heilserfahrung im Jenseits ab.

Dass man auch ohne Glück bzw. glücklos sein kann, das beweist der Kommentar des Erzählers, wenn er sagt, dass er *âne âventiure* (V. 17109) war, obwohl er die Liebesgrotte gefunden hat.

3.7.1.4 Ritterliche Bewährungsprobe

Besonders interessant ist die Tatsache, dass der Begriff *âventiure* in seiner Hauptbedeutung als ritterliche Bewährungsprobe im *Tristan* auf wenige Episoden konzentriert ist und in Vergleich zu den anderen Bedeutungen nur sehr selten vorkommt. Außerdem hat das, was die Figuren als *âventiure* bezeichnen, nicht mehr viel mit dem gemein, was man zum Beispiel im *Iwein* oder *Parzival* als *âventiure* bezeichnet.¹⁰⁰

Tristan ist auf die Brautfahrt nach Irland gut vorbereitet. Er hat einen Plan entwickelt und weiß, dass er den Drachen töten muss, wenn er Isolde als Braut für Marke nach Cornwall holen will. Wenn er also sagt *wan ich will rîten hie bî/ ûf âventiure vil vruo/ mir gelinge sône tuo* (V. 8712–14), dann mag es für die Barone so erscheinen, als würde er sein Glück versuchen wollen und sich planlos ins Abenteuer stürzen, doch in Wahrheit spielt er nur den *âventiure*-Ritter, denn er weiß, anders als die Barone, genau worauf er sich einlässt.¹⁰¹

Zur weiteren Aushöhlung des Begriffs tragen die Verse 8959 und 9235 bei. Sie stehen in Zusammenhang mit dem feigen Truchsess, dessen gesamtes Verhalten sehr unritterlich ist und der sogar den Tod des Drachen als sein Verdienst ausgibt, nur um

¹⁰⁰ Damit ist vor allem gemeint, dass sich der Protagonist unvorbereitet und scheinbar ohne Plan auf *âventiure* begibt. Davon kann bei Tristan nicht die Rede sein.

¹⁰¹ Zu einem ähnlichen Ergebnis ist auch HAUG (1989a, S. 559) gekommen.

die Hand der schönen Isolde zu gewinnen. Er ist es, der mit anderen Rittern *nâch âventiure* (V. 8959) reitet, um auch als mutig angesehen zu werden, doch beim Anblick des Drachens macht er schnell kehrt.

Er ist es, der Tristan einen *âventiuraere, / der ouch nâch âventiure reit* (V. 9234–35) nennt. Damit mag er auf den ersten Blick Recht haben, doch Tristan hat sich willentlich und mit einem Plan auf diese Unternehmung eingelassen. Weder der Truchsess noch Tristan sind „klassische“ *âventiure*-Ritter.

3.7.1.5 Vorläufiges Resümee

Die bisher gewonnenen Erkenntnisse zeigen, dass *âventiure* im Tristan ein Begriff mit vielen Facetten ist. Für Walter HAUG ist ein Ereignis im *Tristan*, das durch die Formulierung *von âventiure* eingeleitet wird, immer ein „Zusammentreffen von Umständen [...] Das bedeutet nichts anderes, als daß *von aventiure* letztlich die Ursache eines Geschehens ersetzt oder besser: verdunkelt, ins Unfaßbare zurückspielt.“¹⁰²

Die Figuren sind diesen Zufällen ausgeliefert. Sie können sich zwar wehren und mit List und Verstand versuchen, ihre Lage zu verbessern, aber letztendlich gibt es kein Entrinnen. Genauso verhält es sich bei den zwei Jagdfallen (Leimrute und Bärenhammer), die im *Tristan* erwähnt werden. Durch Zufall geraten die Protagonisten in die Falle: So war es schon bei Riwalin und Blanscheflur und auch bei Tristan und Isolde steht der Zufall am Anfang jener Ereigniskette, die zur Liebe der beiden führt. Und ebenso wie das Tier schließlich sterben muss, läuft die Handlung auf den Tod der Liebespaare hinaus.¹⁰³

Das Vertrauen mancher Figuren, z. B. der norwegischen Kaufleute, auf eine glückliche Fügung wird vom Text eher kritisiert, sofern damit nicht der Glaube an die Allmacht Gottes gemeint ist. Wichtig ist jedoch auch das eigene, aktive Handeln der Figuren, das besonders bei Tristan und später auch bei Isolde, zu erkennen ist. Nur der Glaube alleine bewirkt nichts; die Figuren müssen in das Geschehen eingreifen.¹⁰⁴

¹⁰² HAUG 1989a, S. 566.

¹⁰³ HAUG 1989a, S. 564.

¹⁰⁴ SCHNELL 1992, S. 80–83.

3.8 *gelücke* und *ungelücke*

Für dieses Wort konnte bis jetzt keine althochdeutsche Vorstufe nachgewiesen werden. Ab ca. 1160 finden sich in der frühhöfischen Dichtung, z. B. bei Hartmann von Aue, erst wenige Belege von *gelücke*. Bei Wolfram von Eschenbach und bei Gottfried von Straßburg sind es bereits wesentlich mehr.¹⁰⁵

Die sprachwissenschaftlichen Theorien zur Etymologie des Wortes sind teilweise widersprüchlich. Einen Überblick über die unterschiedlichen Meinungen geben sowohl SANDERS als auch EMRICH-MÜLLER. Ein Vergleich der angeführten Positionen zeigt, dass es einen überraschend breiten Konsens gibt, was die räumliche Herkunft von *gelücke* betrifft. Man nimmt an, dass der Begriff aus dem niederfränkischen Raum stammt und von dort über die höfische Epik ins Deutsche eingedrungen ist. Bereits zu dieser Zeit ist *gelücke* positiv konnotiert.¹⁰⁶

SANDERS geht bei *gelücke* von einer Bedeutungsentlehnung aus dem Französischem aus. Das ursprünglich neutrale Wort *gelucke* (bzw. die niederfränkische Vorform) übernahm den Bedeutungsinhalt des französischen Wortes *destinee*, das sich mit dem zunehmenden Interesse an französischer Literatur im deutschsprachigen Raum etablierte. Für SANDERS ist das Fatum die lateinische Entsprechung für *gelücke*.¹⁰⁷

Trotz dieses Erklärungsversuchs bleibt der Begriff in seiner Bedeutung eher unklar, denn „einmal erscheint *gelücke* als die Wirkung oder das konkrete Ergebnis eines Vorgangs, ein andermal als seine Ursache“.¹⁰⁸

Als kennzeichnende Eigenschaft wird dem *gelücke* in der mhd. Literatur immer wieder die *unstaete* vorgeworfen, was oft mit einem Rad für die Willkür des Glücks symbolisiert wird.

Wie schon in Kapitel 3.4.1 erwähnt, wird zwar die mittelalterliche Fortuna mit einem Rad dargestellt, aber sie ist nicht das personifizierte Glück.¹⁰⁹ Erst später, in der Zeit der Renaissance und des Barocks, wird Fortuna mit dem Glück gleichgesetzt.¹¹⁰

¹⁰⁵ EMRICH-MÜLLER, Gisela: Der Schicksalsbegriff in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach im Vergleich zu den Werken Hartmanns von Aue, Gottfrieds von Strassburg und dem Nibelungenlied. Dissertation (masch.). Univ. Frankfurt am Main 1978. Hier: S. 1.

¹⁰⁶ EMRICH-MÜLLER 1978, S. 1–8.

¹⁰⁷ SANDERS, Willy: Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs. Köln: Böhlau 1965. Hier: S. 224–225.

¹⁰⁸ EMRICH-MÜLLER 1978, S. 8.

3.8.1 *gelücke* und *ungelücke* im *Tristan*

Es finden sich insgesamt 12 Belege für *gelücke* und zwei für *ungelücke*¹¹¹ in Gottfrieds Werk. Auffällig ist, dass der Begriff dabei meistens nur auf ein bestimmtes Ereignis bezogen ist und deshalb räumlich und zeitlich begrenzt ist. SANDERS unterscheidet zwei Bedeutungsgruppen von *gelücke* im *Tristan*. In der ersten Gruppe hat *gelücke* eine christliche Bedeutung und bezieht sich entweder auf die Providenz selbst oder meint ein Geschehen, das von der göttlichen Providenz abhängig ist. In der zweiten Bedeutung verbindet sich *gelücke* mit den Begriffen *linge*, *guot*, *arebeit* und *maere*.¹¹²

Aufschlussreiche Textstellen in Hinblick auf die Forschungsfrage dieser Diplomarbeit sind die Verse 6111–25. Diese kurze Passage gehört zur Rede Tristans, mit der er versucht, die feigen Barone davon zu überzeugen, sich gegen den Zoll Morolds aufzulehnen. Sie sollen einen fähigen Mann aussuchen, der gegen Morold kämpft und so die Zinspflicht beendet. Schließlich wird es Tristan selbst sein, der einen Zweikampf mit Morold austrägt, weil kein anderer Mann mutig genug ist.

*sol ich iu rât umbe iuwer leben
nâch gote und nâch den êren geben,
sô râte ich zwâre dar an,
daz ir iu kieset einen man,
swâ sô man den vinde
under disem lantgesinde,
der ze kampfe sî getân
und an gelücke welle lân,
weder er genese oder entuo.
und bitet den alle derzuo
durch gotes willen allermeist,
daz ime der heilege geist
gelücke gebe und êre,
und envürhte niht ze sêre
Môroldes groeze und sîne craft.*

Aus dieser zitierten Textstelle geht *gelücke* eindeutig als Begriff für die göttliche Providenz hervor, der man den Ausgang des Kampfes überlassen muss. Tristan glaubt,

¹⁰⁹ DE BOOR, Helmut: *Fortuna in mittelhochdeutscher Dichtung, insbesondere in der „Crône“ des Heinrich von dem Türlin*. In: *Verbum et Signum II. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter*. Hg. von Hans Fromm [u.a.]. München: Fink 1975. S. 311–328. Hier: 316.

¹¹⁰ Diese Entwicklung wird bei DOREN ausführlich nachgezeichnet.

¹¹¹ *gelücke*: V. 6118, 6123, 7464, 8954, 10593, 10746, 16193, 16215, 19466.
gelückes: 2601, 8662, 18455. *ungelücke*: 7823, 14513.

¹¹² SANDERS 1965, S. 58.

dass *gelücke* und *êre* vom Heiligen Geist bzw. Gott gegeben werden. Auch die hinterhältigen Barone glauben, dass *gelücke* von Gott kommt (*ist daz uns got gelückes ga*; V. 8662).

Wenige Verse nach Tristans Rede spricht er davon, seine Jugend und sein Leben *durch got an âventiure* (V. 6158) zu geben, was auch als ein Beweis für den Glauben an die göttliche Providenz gesehen werden kann.

In V. 7462–64 (*und ist aber ez alsô getân,/ daz mir in dirre jâres vrist/ gelücke niht geschehen ist*) meint *gelücke* die Heilung von Tristans Wunde, um die er Gott bittet (*ich muoz ze disen zîten/ der gotes genâden bîten*; V. 7485–86).

Das eigene Leben wird einer höheren Macht anvertraut und dafür kann sowohl das Wort *gelücke* als auch *âventiure* verwendet werden, ohne dass es einen auffälligen Bedeutungsunterschied gibt.

Daraus lässt sich schließen, dass in manchen Kontexten *âventiure* und *gelücke* die gleiche Bedeutung haben können. Das drückt sich beispielsweise in der bereits zitierten Grußformel *got gebe sîeze aventiure/ sô sîezer créatiure* (V. 3271–72) aus.

Wenn *gelücke* von Gott kommt, stellt sich logischerweise die Frage nach der Herkunft von *ungelücke*.

In V. 14510–13 agiert Melot als Werkzeug des Teufels:

*dô wart sîn Melôt, ine weiz wie,
daz vertâne getwerc,
des vâlandes antwerc
von ungelücke gewar.*

Für SANDERS steht hinter dem Zwerg eindeutig der Teufel als Verursacher fest. Die Möglichkeit die Formulierung von *ungelücke* wie von *âventiure* als einen Verweis auf ein zufälliges Ereignis zu verstehen, schließt er aus, obwohl er völlig richtig *ungelücke* als das „nicht Einsichtige, Unerklärliche, Unnatürliche des Geschehens“¹¹³ erkennt. Seiner Meinung nach kann hier nicht von einem unglücklichen Zufall die Rede sein: „Wenn also Gottfried für das ihm zunächst Unerklärliche in Verbindung mit dem zauberischen, teufelshörigen Zwerg die Erklärung von *ungelücke* findet, so kann er nur den Teufel meinen.“¹¹⁴

¹¹³ SANDERS 1965, S. 73.

¹¹⁴ SANDERS 1965, S. 74.

Diese Interpretation scheint dennoch ein wenig vorschnell, weil es ähnliche Textstellen gibt, an denen der Erzähler den Grund für ein Geschehen auch nicht nennen kann, aber es im Text keinen Hinweis auf ein Wirken des Teufels gibt. Man denke dabei beispielsweise an die Vorgeschichte und das Unvermögen des Erzählers zu sagen, ob Riwalin aus Übermut oder Not Morgan angegriffen hat (V. 343). Ebenso verhält es sich bei der Szene, in der Isolde das Schwert Tristans betrachtet, als dieser im Bad sitzt und die Scharte entdeckt (V. 10065). Hier wird der *billîch* für das Geschehen verantwortlich gemacht. Dahinter ein Wirken des Teufels zu vermuten, wie SANDERS es bei *ungelücke* macht, ist nicht durch den Text zu beweisen, sondern beruht nur auf der allgemeinen Annahme, dass die Menschen Gott für alles Gute und den Teufel, als seinen Widersacher, für alles Schlechte verantwortlich machten.

Außerdem kommt im *Tristan* nur zwei Mal das Wort *ungelücke* vor, und SANDERS Theorie ist nur für einen der beiden Belege haltbar.

Völlig außer Acht lässt Sanders das Wort *misselinge*¹¹⁵, das vier Mal im *Tristan* zu finden ist und man am ehesten mit nhd. Unglück übersetzen kann. Beispielsweise werden *misselinge und ungeschiht* (V. 12265) im Minne-Exkurs als jene symbolischen Früchte genannt, die man in der Liebe erntet, weil man sie zuvor aus falschen Motiven ausgesät hat.

Eine andere Textstelle, in der das Unglück eine wichtige Rolle spielt, findet sich in V. 13492–96:

*dô haete im misselinge
ir stricke, ir melde, ir arbeit
an den selben pfat geleit,
den er underwîlen ie
z'Îsôte vrôlîche gie.*

Das Unglück schlägt hier gleich zwei Mal zu: Erstens hat es in der Nacht geschneit, sodass Tristan auf dem Weg zur Isolde deutliche Fußspuren im Schnee hinterlässt. Zweitens hat die sonst so zuverlässige Brangäne vergessen die Türe zu schließen. Selbst der Erzähler kann nicht sagen, warum sie es nicht getan hat (V. 13508). Jedenfalls ergeben sich aus dieser Akkumulation von unbedeutenden Ereignissen schwerwiegende Folgen für die Figuren: Marjodo entdeckt die Liebenden, was ohne den Schnee und die

¹¹⁵ *misselinge*: 1779, 12265, 13492, 15061.

offene Türe nicht möglich gewesen wäre. Und Marjodo ist es, der Marke von den Gerüchten über ein angebliches Verhältnis zwischen Tristan und Isolde erzählt und so Zweifel und Argwohn in Markes Herz entfacht, die nicht eher ruhen, bis der König mit eigenen Augen sieht, dass er betrogen wird.

Für WORSTBROCK markiert *misselinge* einen Umschwung der Handlung:

Von Marjodos Entdeckung des Ehebruchs an nimmt die Handlung eine für die Liebenden ungeachtet aller retardierenden Etappen fortschreitend absteigende Richtung. Gelingen, das an Tristan zuvor unablässig zu haften schien, verkehrt sich in misselingen.¹¹⁶

Für Tristan und Isolde wird es immer schwieriger, ihre Liebe zu verheimlichen. Was vorher ohne große Probleme funktioniert hat, erfordert nun das Geschick aller Beteiligten und besonders Brangänes Hilfe.

Aber auch in dieser Szene (besonders in V. 13492) gibt es keinen Hinweis im Text auf eine Beteiligung des Teufels am Geschehen. Einzig die Personifizierung von *misselinge* könnte ein Hinweis sein, denn im Text scheint es so, als würde *misselinge* selbst agieren.¹¹⁷

Ob nun tatsächlich der Teufel, als Werkzeug Gottes, oder Gott selbst für die Geschehnisse verantwortlich gemacht werden, ist nur mit Hilfe des Textes nicht zu beweisen.

Fest steht, dass hinter *gelücke* die Vorstellung einer göttlichen Macht steht und das ist eine weitere, wichtige Erkenntnis, die durch die Textanalyse gewonnen werden konnte.

In der zweiten Hälfte des Werks tritt *gelücke* oft in Verbindung mit anderen Nomen auf; drei Mal davon mit *linge* (V. 10593, 16193, 18455). In jeder dieser Textstellen ist mit *linge* Erfolg gemeint, vor allem in kämpferischen Auseinandersetzungen. Die erste Nennung von *gelücke* und *linge* betrifft Tristans erfolgreichen Kampf mit dem Drachen und die sorgfältig geplante Irlandfahrt. Das nächste Mal treten die beiden Begriffe erst wieder auf, als Tristan Gilan von seinem Kampf gegen den Riesen Urgan erzählt und das Hündchen Petitcrü als Belohnung einfordert. Bei der dritten Nennung kämpft

¹¹⁶ WORSTBROCK 1995, S. 37.

¹¹⁷ Im Text heißt es *ir stricke, ir melde, ir arbeit* und deshalb kann man von einer Personifikation von *misselinge* ausgehen.

Tristan nicht gegen ein Fabelwesen, sondern nimmt als Söldner am Krieg in Deutschland teil und erwirbt dadurch viel *âventiure* (V. 18457).¹¹⁸

Obwohl SANDERS dem gehäuften Auftreten von *gelücke* und *linge* in der zweiten Hälfte des *Tristan* keine besondere Aufmerksamkeit schenkt, scheint es doch bemerkenswert, dass diese Wendung nicht schon in der ersten Hälfte verwendet wird. Schließlich gibt es in der ersten Hälfte des Werks auch kämpferische Auseinandersetzungen, nämlich Tristans Zweikämpfe gegen Morgan und Morold.

Für SANDERS ist das Begriffspaar *gelücke* und *geling* nur ein Zeichen für eine im Laufe der Handlung langsam schwindende christliche Sinngebung.¹¹⁹ Inwieweit diese These bekräftigt oder widerlegt werden kann, werden weitere Textanalysen zeigen müssen.

3.9 *billîch*

Dem Wort *billîch* muss im Zuge einer *Tristan*-Interpretation besondere Beachtung geschenkt werden, weil es als Substantiv nur bei Gottfried belegt ist. Eine neuhochdeutsche Entsprechung zu finden, ist schwierig, weil der Begriff sehr vielschichtig ist. COMBRIDGE hat in ihrer Untersuchung zum „Recht im Tristan“ einige wichtige Erkenntnisse geliefert. Für sie setzt der *billîch* „eine Norm voraus, die religiös, rechtlich, moralisch oder gesellschaftlich begründet sein kann.“ Gleichzeitig wirft sie eine entscheidende Frage auf: „Ist der *billîch* als „höhere Gerechtigkeit“ am Ende vielleicht doch als Fügung des göttlichen Gesetzgebers selbst zu verstehen?“¹²⁰

Die Antwort auf COMBRIDGES Frage erfordert eine Analyse der Textstellen, in denen der *billîch* vorkommt. Insgesamt finden sich 26 Belegstellen für *billîch*¹²¹ im *Tristan*, jedoch wird der Begriff nur zwei Mal als Substantiv verwendet.

Das erste Mal wird *billîch* als Substantiv verwendet, um die Umstände für Tristans Entdeckung nach dem Kampf mit dem Drachen zu benennen oder, besser gesagt, zu verschleiern:

¹¹⁸ *âventiure* kann in diesem Zusammenhang als Ruhm verstanden werden.

¹¹⁹ SANDERS 1965, S. 59.

¹²⁰ COMBRIDGE, Rosemary Norah: Das Recht im "Tristan" Gottfrieds von Strassburg. Berlin: Schmidt 1964 (Philologische Studien und Quellen 15). Hier: S. 144–145.

¹²¹ *billîch*: 1940, 4657, 6425, 9370, 10020, 10058, 17783, 18023.

billîche: 2146, 2916, 3694, 3946, 4442, 5677, 6071, 7224, 7848, 13768, 14609, 18327, 18568, 18571.

billîchen: 5671, 11411, 13059.

unbillîch: 1519.

*nu ergieng ez, alse ez solte
und alse der billîch wolte,
diu junge künigîn Îsôt
daz sî ir leben unde ir tôt,
ir wunne unde ir ungemach
ze allerêrste gesach. (V. 9369–74)*

Tristan verdankt seine Entdeckung dem rätselhaften *billîch*, der Isoldes Blick in seine Richtung lenkt. Im Text wird dieses eigentlich positive Ereignis durch den Verweis auf das noch bevorstehende Leid der Protagonistin getrübt und ins Gegenteil verkehrt. Indem sie Tristan das Leben rettet, kommt sie dem Tod einen Schritt näher. Sie kann ihrem Schicksal nicht entkommen.

Auch Tristans Enttarnung als Mörder Morolds ist dem *billîch* zu verdanken, der abermals Isoldes Blick auf ein Detail, nämlich die Scharte in Tristans Schwert, lenkt:

*Nu ergieng ez aber Îsolde,
alsô der billîch wolde:
daz si aber ir herzequâle
zem anderen mâle
vor den andern allen vant. (V. 10057–61)*

Isolde findet, weil sie gesucht hat. Sie lässt das Schicksal nicht walten, sondern ist aktiv. Deshalb gelingt es ihr, Tristan zu finden und zu entlarven. Und die Handlung voranzutreiben: „Die getrennten Fäden der Dispositionen und Zufälle verknotet, wo sie zusammenschießen, nicht ein weiterer Zufall, sondern die dunkel tastende hochmotivierte Akteurin selbst.“¹²²

Tristan war, als er von den norwegischen Kaufleuten nach Cornwall gebracht wurde, eher passiv und hat das Geschehen nur wenig beeinflusst. Isolde jedoch ist aktiv, weil sie sucht und deshalb findet sie. Die Figuren nehmen ihr Schicksal scheinbar selbst in die Hand. Diese Vorstellung ist nur bedingt richtig. Der Gedanke, dass man sein Schicksal, d.h. das Leben, selbst bestimmen kann, schließt einen göttlichen Gesamtplan aus. Da man aber im Mittelalter davon überzeugt war, dass Gott alles bestimmt, ist das ein Widerspruch.¹²³

¹²² WORSTBROCK 1995, S. 43.

¹²³ Diese Problematik vernachlässigt SCHNELL (1992, S. 83) vollkommen.

Was ist der *billich*, dem Isolde ihre Entdeckungen verdankt? Im Hinblick auf die noch folgende Handlung erscheint der *billich* als das Schicksal oder die göttliche Providenz. Dennoch stellt sich die Frage, warum Gottfried hier nicht das Wort *âventiure* verwendete.

Es ist nicht zu leugnen, dass das Wort *billich* in dieser Verwendung und in diesem Kontext noch stärker determiniert als *âventiure* erscheint und von einer transzendenten Macht ausgeht. Wenn es der Wille einer „höheren Gerechtigkeit“ war, die wollte, dass Tristan von Isolde gefunden bzw. Tantris als Tristan von ihr enttarnt wird, dann kann damit nur Gott gemeint sein. Damit wäre das ein weiterer Beweis, dass das Gottesbild im *Tristan* ein christliches ist und keine häretischen Tendenzen aufweist.

3.10 *saelde*

Für die mittelhochdeutschen Begriffe *saelde* und *saelekeit* bzw. *saelichkeit* konnten die althochdeutschen Vorstufen *sâlida* und *sâligheit* bei Notker nachgewiesen werden. Überliefert sind auch die gotischen Wörter *sêls* und *sêlei*, für die die Bedeutungen gütig und Güte bzw. Milde angenommen werden können. Im Gegensatz dazu kann ahd. *sâlig* einerseits einen passiven Zustand ausdrücken und entspricht dann lat. *beatus* (beglückt). Andererseits kann es auch aktiv für lat. *salutaris* (glückbringend) gebraucht werden.¹²⁴

Prinzipiell ist *saelde* ein vielschichtiger Begriff, der, wie die anderen zuvor besprochenen Wörter, kaum auf eine einzige Bedeutung zu beschränken ist. *Saelde* kann sowohl einen konkreten Erfolg als auch die besonderen Eigenschaften eines Menschen bezeichnen. Desweiteren kann die *saelde* auch als waltende Schicksalsmacht¹²⁵ erscheinen, die jedoch von Gott kommt und deshalb nicht als Gegenmacht verstanden werden darf.¹²⁶ Auch die personifizierte *saelde* (*vrouwe saelde*) ist nur ein Werkzeug Gottes.

¹²⁴ EMRICH-MÜLLER 1978, S. 22.

¹²⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Dissertation von: SKOWRONEK, Marianne: *Fortuna und Frau Welt. Zwei allegorische Doppelgängerinnen des Mittelalters*. Dissertation Univ. Berlin 1965.

¹²⁶ EMRICH-MÜLLER 1978, S. 26 und EHRISMANN 1995, S. 182.

3.10.1 *saelde* im *Tristan*

Von allen bisher analysierten Wörtern kommen die Begriffe *saelde/saelekeit/saelic* im *Tristan* am häufigsten¹²⁷ vor.

Das vergleichsweise hohe Vorkommen wirft viele Fragen auf und bietet Anlass für Spekulationen, warum Gottfried ausgerechnet diesen Begriff so häufig verwendet.

Besonders oft wird das Adjektiv *saelic* in der Anrede in Kombination mit *man* bzw. *wîp* verwendet. Es bezieht sich dabei aber nicht auf „menschliche Qualitäten, sondern [...] auf rein äußerliche Kriterien wie *richeit* und *gemach* (11607 f.)“¹²⁸, die auch auf die Nachtigall (V. 587) und ein Land (V. 8570) zutreffen können.

Eine ähnliche Bedeutungsverschiebung sieht Gottfried WEBER beim Begriff *saelekeit*, der seiner Meinung nach bei Gottfried nur noch „gesellschaftlich-ästhetische Unübertrefflichkeit“¹²⁹ meint und nicht mehr Ausdruck einer tiefen inneren Religiosität ist. Einzige Ausnahmen sind Rual und Floraete, deren Verhalten in keinem Widerspruch zur Religion steht.

Anders verhält es sich beispielsweise mit Marke und Melot: Nach dem Aderlass verstreuen sie Mehl auf dem Boden, weil sie hoffen, dass Tristan Spuren hinterlässt, wenn er sich zu Isolde ins Bett legt. Dann gehen sie zur Mette und hoffen, dass Tristan in ihre Falle tappt. Marke und Melot nehmen zwar am Gottesdienst teil und erwecken den Anschein, religiös zu sein, aber in Wahrheit sind sie nur daran interessiert, einen Beweis für den Ehebruch zu finden: *ihr andâht diu was under in/ vil cleine an kein gebet gewant.* (V. 15152–53).

Für EMRICH-MÜLLER, die eine Studentin WEBERS war und deshalb seine Position teilt, hat die *saelekeit* im *Tristan* ihren transzendenten Bezug verloren und wurde von der *moraliteit* als höchstem Gesetz in der *Tristan*-Welt abgelöst. Bei Gottfried steht *saelekeit* in keiner Verbindung zur göttlichen Providenz, sondern in ständiger Wechsel-

¹²⁷ *saelde/n*: 217, 297, 498, 1133, 1221, 1702, 2128, 2743, 2783, 3495, 3745, 5675, 5678, 6201, 6241, 7093, 8405, 8468, 8672, 8860, 9426, 9718, 9786, 9788, 10388, 12681, 14466, 15719, 18065, 18092. *saelekeit/e*: 1224, 4706, 5070, 5072, 5771, 5830, 6240, 6764, 6815, 8013, 8467, 9569, 9779, 10015, 11094, 11473, 12103, 16252, 17586, 18964.

¹²⁸ EMRICH-MÜLLER 1978, S. 182–183.

¹²⁹ WEBER, Gottfried: Gottfrieds *Tristan* in der Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200. Band II. Stuttgart: Metzler 1953. Hier: S. 67.

wirkung mit dem Leid. Das zeigt sich nicht nur in der tragischen Beziehung zwischen Blanscheflur und Riwalin (V. 1454–55: «*ach*» sprach sî «*saeliger man, / wie ist mir sô leide an iu geschehen!*»), sondern ist auch für Tristans Leben bestimmend.¹³⁰

*nu was aber diu saelde undersniten
mit werndem schaden, als ich ez las,
wan er leider arbeitsaelic was.* (V. 2128–30)

Der Begriff *arbeitsaelic* ist ein Oxymoron, weil er zwei konträre Begriffe verbindet. Die *saelde* als das Glück, das von Gott gegeben werden kann, verbindet sich mit *arbeit*, einem Überbegriff für alle Formen der irdischen Mühsal. Und so wird auch Tristans Leben immer sein: Glück bzw. Freude und Mühsal bzw. Leid liegen für ihn stets sehr knapp beisammen.¹³¹ Das belegen auch die folgenden Verse:

*Truoc ieman lebender staete leit
bî staeteclîcher saelekeit,
sô truoc Tristan ie staete leit
bî staeteclîcher saelekeit.* (V. 5069–72)

Und so schwankt auch die Liebe zwischen Tristan und Isolde ständig zwischen Freude und Leid hin und her. Bereits Blanscheflur haderte mit dem Wesen der Minne:

*minne, al der werlde unsaelekeit,
sô kurziu vröude als an dir ist,
sô rehte unstaete sô du bist,
waz minnet al diu werlt an dir?* (V. 1400–03)

Gottfried scheint im *Tristan* den ursprünglich „religiösen Sinngehalt des Wortes *saelic* auf die Minnesphäre“ zu übertragen, um damit die „überirdische Seligkeit dieser menschlichen Liebe“ zu unterstreichen.¹³² Für WEBER ergibt sich dadurch ein Widerspruch zur christlichen Grundidee, die besagt, dass das Leid den Menschen zur *saelde* führt, weil im *Tristan* *saelde* und Leid im Diesseits unzertrennbar miteinander verbunden sind¹³³ und es dadurch keine *saelde* im Jenseits für die beiden geben kann.

¹³⁰ EMRICH-MÜLLER 1978, S. 178–180.

¹³¹ Mit der Verknüpfung von Liebe, Ehre und Leid beschäftigte sich eingehend: MAURER, Friedrich: *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der Staufischen Zeit.* München: Francke ²1961 (= Bibliotheca Germanica 1).

¹³² EMRICH-MÜLLER 1978, S. 188–189.

¹³³ WEBER 1953, S. 133 Band I.

3.11 Zufall ohne Zufall?

Den Gipfel erreicht die Handlung in der Minnetrankszene, die elementar für die gesamte Erzählung ist. Für WORSTBROCK ist der Minnetrank „das konstitutive Motiv des Tristanromans“ und führt die Handlung „an ihren Scheitelpunkt“.¹³⁴ Auffällig ist, dass in dieser Szene der Text nicht von *aventiure* oder *billîch* spricht. Das Geschehen an sich wird nicht kommentiert und auch die Abwesenheit Brangänes, die in der späteren Handlung eine entscheidende Rolle spielt, wenn es darum geht, das Verhältnis der Liebenden zu vertuschen, wird nicht thematisiert.

Es stellt sich die Frage, warum Gottfried an dieser Stelle nicht von Zufall spricht. Denn es ist hier wieder eine Verkettung von Zufällen, wie sie schon bei Boethius thematisiert wurde, die dazu führt, dass Isolde und Tristan den Minnetrank trinken.

Es ist erstens der seltsame Umstand, dass die Damen trotz guter und ruhiger Fahrt eine Pause brauchen und fast die ganze Besatzung an Land geht. Die zweite seltsame Begebenheit, die zur Minne zwischen Tristan und Isolde führt, ist viel schwerwiegender und weniger nachvollziehbar: die Unachtsamkeit und Abwesenheit Brangänes. Die Königin Isolde vertraut Brangäne ihre Tochter und den Trank an. Dabei erklärt sie ihr eindringlich, wie Brangäne mit dem Trank umzugehen hat, damit niemand etwas davon erfährt oder gar die falsche Person davon trinkt.

*swaz ich dir sage, daz vernim.
diz glas mit disem tranke nim,
daz habe in dîner huote
hüete es vor allem guote.
sich, daz es ûf der erde
ieman innen werde.
bewar mit allem vlîze
daz es ieman enbîze. (V. 11451–58)*

Brangäne versteckt das Fläschchen scheinbar nicht gut genug, sonst hätten es die jungen Hofdamen wohl kaum gefunden.

Gottfried spricht hier nicht von Zufall, weil es an dieser Stelle nicht notwendig ist. Die Minnetrankszene ist und war die markanteste Stelle des Werks. Mit größter Wahrscheinlichkeit war sie schon vor Gottfrieds Bearbeitung als Charakteristikum des *Tristan*-Stoffs bekannt und es gibt kaum einen Grund, sie näher zu erklären. Jeder

¹³⁴ WORSTBROCK 1995, S. 36.

Zuhörende oder Lesende wusste, dass Isolde und Tristan nicht absichtlich den Trank getrunken haben.

3.12 Konklusion: Gibt es einen Zufall im *Tristan*?

Diese Frage ist auch nach der eingehenden Analyse jener Wörter, die ein zufälliges Ereignis markieren, nicht leicht zu beantworten.

Um die Frage doch beantworten zu können, muss man zunächst zwei grundlegende Ebenen unterscheiden: Die erste Ebene betrifft die Struktur der Erzählung.¹³⁵

Die Struktur des *Tristan* hat Gottfried im Großen und Ganzen von seinen Vorgängern übernommen. Neu hinzugekommen sind Gottfrieds Exkurse und an manchen Stellen weicht er von den Versionen der Stoffbearbeiter vor ihm ab. Beispielsweise in V. 8601–15, wenn er sich über die spielmännischen Fassungen des *Tristan* lustig macht und sich damit von der Irrationalität der Vorstufen abgrenzt.

*Si lesent an Tristande,
daz ein swalwe z'Îrlande
von Curnewâle kaeme,
ein vrouwen hâr dâ naeme
z'ir bûwe und z'ir geniste
(ine weiz, wâ sî'z dâ wiste)
und vuorte daz wider über sê.
genistet ie kein swalwe mê
mit solhem ungemache,
sô vil sô sî bûsache
bî ir in dem lande vant,
daz s'über mer in vremediu lant
nâch ir bûgeraete streich?
weiz got, hie spellet sich der leich,
hie lispet daz maere.*

Dessen ungeachtet, hat Gottfried sonst den Handlungsablauf übernommen und daraus ergibt sich das Problem der logischen Verknüpfung der Ereignisse. Tristan muss schließlich an den Hof Markes gelangen, sonst könnte er niemals für seinen Onkel nach Irland zur schönen Isolde reisen usw.

¹³⁵ Nach der Terminologie Gérard Genettes wäre das die *histoire*.

Auf dieser Ebene gibt es natürlich keinen Zufall, weil die Handlung entweder einer Vorlage entnommen wurde oder dem Plan des Autors entspringt.

Die zweite Ebene, die im Zentrum der Untersuchung steht, ist die sprachliche Ausgestaltung.¹³⁶ Es geht darum, wie Ereignisse beschrieben werden.

Walter HAUGS Analyse der Zufälle im *Tristan* ist leider unzureichend, wie bereits festgestellt wurde. Viel interessanter ist WORSTBROCKS Ansatz, der versucht, Spuren einer Fortuna-Vorstellung im Werk aufzudecken.

Die Kurve der Romanhandlung, der Minnevida Tristans und Isoldes, beschreibt, wie skizziert, in der Makroskopie einen einfachen Verlauf: Annäherung – Vereinigung – Getrenntwerden – Tod, oder: Aufstieg – Verweilen auf der Höhe – Abstieg – Ende. Dieses Verlaufsmodell mag an den Stufengang des Rades der Fortuna erinnern; es ist ihm sichtlich analog.¹³⁷

Um seine These zu bestätigen, versucht WORSTBROCK, die Handlung in vier Phasen (in Anlehnung an das Rad der Fortuna) zu unterteilen und ordnet jeder Phase zugleich ein Handlungsziel zu. Die Ziele stehen am Ende einer Verkettung von Zufällen, wie sie schon bei Boethius vorkommen.

Phase eins ist für ihn mit der Fragestellung „Wer ist Tristan?“ verknüpft, die nur dadurch aufgelöst werden kann, dass Tristan entführt wird und in weiterer Folge zu seinem Onkel Marke gelangt und dort seine wahre Identität erfährt. In Phase zwei („Wer ist Tantris?“) müssen der *billîch* und Isolde, die das Namensrätsel löst, die Antwort finden. In der Phase drei steht das wechselseitige Erkennen von Tristan und Isolde und ihre „Verschmelzung“ (*si wurden ein und einvalt,/ die zwei und zwîvalt wâren ê. V. 11716–17*). Durch die vierte Phase kommt es zu neuen Rollenkonstellationen, weil das Verhältnis zwischen den Liebenden entdeckt wird und Markes Beziehung zu den beiden sich deshalb verändert. Seine Liebe und sein Vertrauen zu Isolde und Tristan verwandeln sich in Argwohn und Zweifel.¹³⁸

¹³⁶ Genette bezeichnete das als *discours*.

¹³⁷ WORSTBROCK 1995, S. 38.

¹³⁸ WORSTBROCK 1995, S. 40–46.

Gleichzeitig steht für WORSTBROCK jedoch fest, dass weder Gott noch Fortuna und auf keinen Fall die göttliche Providenz die Romanhandlung lenken.¹³⁹ Diese Annahme widerspricht aber den Versen 2406–19:

*dô widerschuof ez allez der,
der elliu dinc beslihtet,
beslihtende berihtet,
dem winde, mer und elliu craft
bibenende sint dienesthaft.
als der wolte unde der gebot,
dô huop sich ein sô michel nôt
von sturmwetere ûf dem sê,
daz s'alle samet in selben mê
enmohten niht ze staten gestân,
wan daz s'et ir schif liezen gân,
dar ez die wilden winde triben,
und si selbe âne trôst beliben
umbe ir lîp und umbe ir leben.*

Gott greift in die Entführung ein und schickt einen fürchterlichen Sturm. Er wird eindeutig als Ursache für das Unwetter genannt und stellt mit seinem Eingreifen die Weichen für Tristans weiteren Weg, der ihn zu seinem Onkel und damit auch zu seiner wahren Identität führen wird.

Bis jetzt hat die Analyse gezeigt, dass Zufälle im *Tristan* eine wichtige Rolle spielen. Sie treiben die Handlung voran und bringen die Figuren ihrem Schicksal näher. Dieses Erkenntnis bietet noch keinen eindeutigen Hinweis darauf, welches Gottesbild im *Tristan* vorherrscht. Das sollen die folgenden Kapitel klären.

¹³⁹ WORSTBROCK 1995, S. 39.

... die Widersprüche anzunehmen und zu fragen, ob nicht das Verständnis ihrer Unlösbarkeit gerade der Schlüssel zum Verständnis des Werkes sein könnte...¹⁴⁰

4 Gott im *Tristan*

Wenn man nur die Anzahl der Gottesnennungen betrachten würde, überträfe der *Tristan* wahrscheinlich so manches theologisches Werk.¹⁴¹ In einer problematischen Ehebruchsgeschichte erscheint diese Häufigkeit ein wenig unpassend und wirft viele Fragen auf, die in der *Tristan*-Forschung sehr unterschiedlich beantwortet wurden.

Die Analyse des Zufalls im *Tristan* hängt eng mit der Frage nach dem Gottesbild zusammen. Wenn man davon ausgeht, dass alles Gottes Plan entspringt, kann es keinen Zufall geben. Sieht man aber die Zufälle nur als Mittel zum Zweck und spricht ihnen jedweden tieferen Sinn ab, dann könnte man in den häufigen Gottesnennungen auch nur leere Formeln ohne Bedeutung sehen.

Deshalb ist die nun folgende Analyse von entscheidender Bedeutung, um die Forschungsfragen dieser Diplomarbeit beantworten zu können.

Zunächst sollen die Gottesbilder der einzelnen Figuren analysiert werden. Dabei wird gleichzeitig auch auf das Gottesbild des Erzählers eingegangen. Im nächsten Schritt geht es darum, wie religiöse Motive im Text dargestellt werden. Besondere Aufmerksamkeit kommt dabei Isoldes Gottesurteil zu. Anschließend sollte es ein kritischer Vergleich dieser Ergebnisse möglich machen, eine fundierte Aussage über die Bedeutung von Zufall und Gott im *Tristan* machen zu können.

4.1 Das Gottesbild der Figuren

4.1.1 Blanscheflur

Beim ersten Gespräch mit Riwalin begrüßt Blanscheflur ihren späteren Geliebten sehr höflich mit einer Begrüßungsformel, die zwar auf den ersten Blick einen frommen

¹⁴⁰ HAUG, Walter: Gottfrieds von Strassburg ›Tristan‹. Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie. In: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Hg. von Walter Haug. Tübingen: Niemeyer 1989. (Kurzzitat: Haug 1989b). Hier: S. I.

¹⁴¹ Mit Hilfe der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank können 281 Nennungen von Gott (*got*: 199, *gote*: 35, *goten*: 1, *gotes*: 46) ermittelt werden.

Wunsch enthält, aber nicht zwangsläufig ein Hinweis auf tiefergehende Frömmigkeit sein muss: *hêrre got der rîche,/ der elliu herze rîche tuot,/ der rîche iu herze unde muot!* (V. 746–48). Ebenso verhält es sich auch mit V. 982–83: *owê got hêrre, wie leb ich!/
wie unde waz ist mir geschehen?*

Aufschlussreicher sind die Verse, in denen Blanscheflur Riwalin ihr Leid klagt: *daz eine ist, daz ich trage ein kint,/ des entrûwe ich niemer genesen,/ got enwelle mîn gehelfe wesen* (V. 1466–68). Sie macht es von Gottes Hilfe abhängig, ob sie überleben wird oder nicht. Dahinter steht, so kann man schlussfolgern, der Glaube an einen göttlichen Plan, der das Schicksal der Menschen vorherbestimmt. Dazu passt auch der Schluss ihrer Rede: *hêrre, iuwer helfe diu entuoz/ und got envüege ez danne alsô,/ sone wirde ich niemer mêre vrô* (V. 1508–10).

Aber Gott wird ihr nicht helfen, denn sowohl Riwalin als auch sie selbst werden sterben.

4.1.2 Riwalin

Ebenso wie bei Blanscheflur kann man aus den Aussagen Riwalins einen Glauben an das Schicksal herauslesen. Er glaubt, dass es Gott war, der ihn nach Cornwall brachte (*binamen got selbe der hât mich/ ze diseme lantgesinde brâht!* V. 496–97), obwohl er die Reise gezielt dorthin unternommen hatte:

*nu sich diu zît alsô getruoc,
daz er ze Curnewâle kam
und ûf dem mer aldâ vernam,
daz Marke der maere
ze Tintajêle waere,
dâ kêrte er sîne reise hin.* (V. 474–79)

Dieses Verhalten kommt im Tristan mehrmals vor. Schnell meint dazu: „Was der Mensch aus eigenen Wünschen und Absichten heraus unternimmt, wird nachträglich als Resultat göttlichen Handelns hingestellt. [...] Als gottgewollt wird das beschrieben, was der Mensch selbst gewollt hat.“¹⁴²

¹⁴² SCHNELL 1992, S. 84.

Auffällig ist, dass Riwalin im Gegensatz zu Blanscheflur sehr selten zu Wort kommt. In der Vorgeschichte ist es eindeutig Blanscheflur, die am meisten und dabei auch sehr oft von Gott spricht.

4.1.3 Rual und Floraete

Ein durch und durch positives Bild zeichnet der Text von Rual und Floraete, den Zieheltern Tristans.

*mit der selben crône was
gecroenet dô, als ich ez las,
der marschalc und sîn saelec wîp,
die beide ein triuwe unde ein lîp
got unde der werlde wâren,
des sî guot bilde bâren
beidiu der werlde unde gote,
wan sî wol nach gotes gebote
ganzlîcher triuwe wielten
und ouch die wol behielten
âne alle missewende
unz an ir beider ende. (V. 1799–1810)*

Aus diesem Grund sieht WEBER in ihnen, insbesondere in Rual, eine Kontragestalt gegenüber Tristan, auf den „die religiöse Festigkeit und Unantastbarkeit seiner Pflegeeltern nur äußerlich abgefärbt“ hat.¹⁴³

Rual legt Wert auf die Sakramente und rät deshalb Riwalin zu einer *ê nach cristenlîchem site* (V. 1636), wahrscheinlich aber auch mit dem Hintergedanken, das zu diesem Zeitpunkt noch uneheliche Kind zu einem offiziellen Erben zu machen.

Rual und Floraete nehmen Tristan nach dem Tod seiner Mutter bei sich auf und lassen ihn taufen:

*dô was dem kleinen kinde
der heilege touf bereit,
durch daz ez sîne cristenheit
in gotes namen enpfienge,
swie'z ime dar nâch ergienge,
daz ez doch cristen waere. (V. 1968–73)*

Im Hinblick auf das Gottesbild von Tristans Pflegeeltern ist die zitierte Stelle ein Beweis für das Bemühen der beiden, zumindest dem Anschein nach gute Christen zu

¹⁴³ WEBER 1953, S. 93 Band I.

sein und Tristan auch zu einem Christen zu machen. Die Verse *swie'z ime dar nâch ergienge,/ daz ez doch cristen waere.* (V. 1972–73) können auf zwei Arten gelesen werden. Man kann darin erstens eine ironische Aussage verstehen, wie Weber es tut.¹⁴⁴ Oder man begreift die Taufe als Symbol für Trost und Hilfe. Was auch immer geschieht, man ist Christ und kann deshalb zu Gott beten und wird vielleicht sogar erhört.

Nach Tristans Entführung fleht Rual Gott an, seinen Pflegesohn noch einmal sehen zu dürfen: *dâ wîse mich hin, sîezer got! /â hêrre got, durch dîn gebot/ du lâ mir noch sô wol geschehen,/ daz ich Tristanden müeze sehen!* (V. 3841–44). Auch anhand der Verse 1601–05 (*«doch» sprach er «sît daz ir enzît/ ze trôste uns allen komen sît/ und iuch got wider gesendet hât,/ sô sol sîn alles werden rât/ und mugen vil harte wol genesen*) wird Ruals Glaube an das Schicksal deutlich. Er, seine Frau und das Gesinde beten zu Gott, dass er Tristan beschützen möge und übergeben ihn sozusagen in Gottes Obhut: *«bêâs Tristant, cûrtois Tristant,/ tun cors, ta vie a dê commant!/ dîn schoener lîp, dîn sîeze leben/ daz sî hiute gote ergeben!»* (V. 2397–2400).

4.1.4 Tristans „Geschwister“

Die leiblichen Kinder von Rual und Floraete zeichnen sich durch die gleiche ehrliche Gläubigkeit wie ihre Eltern aus. Als Tristan, ihr Lehnsherr, nach langer Zeit wieder nach Parmenien zurückkehrt, freuen sie sich von ganzen Herzen ihn zu sehen und danken Gott dafür: *got hât uns an iu wider gesant/ beidiu vater unde muoter* (V. 18630–31) und *nu hât got unser aller nôt/ genaedeclîche an iu bedâht,/ daz er iuch uns her wider hât brâht* (V. 18642–44). „Echte Frömmigkeitsbekundungen“ wie sie an dieser Stelle vorliegen, erscheinen für WEBER im *Tristan* „in der Rolle des gesunkenen Kulturguts [...] Was in den höfischen Spitzen schon mehr oder minder entseelter Formalismus ist, zeigt in niederen Gesellschaftsschichten noch echtere Lebenskraft.“¹⁴⁵ Mit dieser These hat WEBER Recht, denn es wird sich noch zeigen, dass die Hauptfiguren (Tristan, Isolde und Marke) ein etwas anderes Gottesbild haben. Es ist oft schwierig zu beurteilen, welches Gottesbild tatsächlich hinter den Aussagen und dem Verhalten einer Figur steht. Wäre die Interpretation des Werks so eindeutig, wie WEBER

¹⁴⁴ WEBER (1953, S. 92 Band I) vermisst das „Mysterium des Sakramentalen“ in diesen Versen.

¹⁴⁵ WEBER 1953, S. 93 Band I.

es stellenweise darstellt, dann würde es kaum so viele unterschiedliche Interpretationen geben.

4.1.5 Kurvenal

Der Lehrmeister Tristans zeichnet sich auch durch ein überaus treues und frommes Gemüt aus. Er bringt seine Verzweiflung nach Tristans Entführung durch die Norweger deutlich zum Ausdruck (*got hêrre, wie gewirbe ich?/ ine wart alsus besorget nie. V. 2360–61*). Mit Gottes Hilfe (*in gotes namen vuor er dan/ und kam in kurzer stunde,/ als es im got gegunde,/ wider heim und seite maere,/ wie ez gevaren waere. V. 2370–74*) gelangt er wieder an Land, denn er kann nicht rudern.

Nach der Verbannung Tristans und Isoldes begleitet Kurvenal sie bis zur Minnegrotte. Dann wird er an Markes Hof zurückgeschickt und soll erzählen, dass Tristan und Isolde nach Irland gefahren sind. Kurvenal erhält einige Zeit später von Marke den Befehl, die beiden zurückzuholen. Ob Kurvenal Tristan nach der Entdeckung im Baumgarten begleitet, geht aus dem Text nicht hervor.¹⁴⁶

4.1.6 Pilger

Kurz nachdem Tristan von den Norwegern an Land gebracht wird, begegnet er zwei Pilgern (*die wâren gote gebaere,/ getaget unde gejâret./ gebartet unde gehâret,/ alsô diu wâren gotes kint/ und wallaere dicke sint. V. 2624–28*). Im ersten Moment fürchtet sich Tristan vor ihnen, doch die zwei alten Männer sind überaus freundlich und führen ihn nach Tintanjol, zu Marke. Dass sie Tristans Lügengeschichte glauben, lässt sie in WEBERS Augen „reichlich einfältig“¹⁴⁷ erscheinen. Dabei ist Tristans Lüge nicht so abwegig: Sein Benehmen wird als äußerst vornehm beschrieben, deshalb würde er gut an den Hof Markes passen. Außerdem erwartet man von einem Kind nicht so eine überzeugende Lüge.

Jene beiden Pilger werden es sein, die Rual den entscheidenden Hinweis geben, wo sich Tristan aufhält.

¹⁴⁶ Es ist interessant, dass Kurvenal ein treuer Begleiter Tristans ist, aber kaum zu Wort kommt. Im Vergleich zu Brangäne, die sehr wichtig für Isolde ist, spielt er fast keine Rolle.

¹⁴⁷ WEBER 1953, S. 92 Band I.

4.1.7 Der Klerus

HARRIS beschäftigt sich mit der Darstellung des Klerus‘ im *Tristan* und kommt zu dem Schluss: „Such members of the clergy who appear are, after all, presented thoroughly positively [...] The churchmen in *Tristan*, then, are able, courtly and honest, but few in number and not especially significant.“¹⁴⁸

Isoldes Lehrmeister ist ein gebildeter Priester, der sie *beidiu buoch und seitpil* (V. 7727) lehrt, aber erst Tristan wird es sein, der sie in *morâliteit* (V. 8008) unterrichtet. Der Priester hört die traurige Geschichte von dem verwundeten Spielmann Tantris und berichtete sogleich der Königin Isolde, dass bis jetzt niemand dem begnadeten Spielmann helfen konnte. Ein Interesse des Priesters an den Fähigkeiten Tristans ist aus dem Text herauszulesen, aber er scheint doch mehr aus Nächstenliebe als aus Eigennutz zu handeln, wie es ihm WEBER¹⁴⁹ hingegen unterstellt. Eine ähnliche Meinung vertritt er auch in Bezug auf den Bischof von Thamise. Im Text ist davon jedoch nichts zu finden, im Gegenteil, der Bischof wird als integrier, unbestechlicher und deshalb auch geeigneter Ratgeber beschrieben:¹⁵⁰

*Ûf stuont der vürsten einer dô,
die bî dem râte wâren,
an witzen unde an jâren
ze guotem râte wol gestalt,
des lîbes edelîch und alt,
beidiu grîse unde wîse.
der bischof von Thamîse
über sîne crucken leinde er sich. (V. 15342–49)*

Auch HARRIS findet keine Spur von dem Eigennutz, den WEBER den Kirchenmännern unterstellen will.

4.1.8 Brangäne

Die Verwandte und zugleich Vertraute Isoldes muss unverschuldet sehr viel Leid ertragen. Von der Königin Isolde wird ihr aufgetragen, gut auf den Minnetrank und Isolde aufzupassen, doch Brangäne ist nicht vorsichtig genug und es passiert die

¹⁴⁸ HARRIS 2003, S. 117–18.

¹⁴⁹ WEBER 1953, S. 118 Band I.

¹⁵⁰ GRUBMÜLLER, Klaus: ir unwarheit warbæren. Üben den Beitrag des Gottesurteils zur Sinnkonstruktion in Gotfrids „Tristan“. In: Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Karl Stackmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Ludger Grenzmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. S. 149–163. Hier: S. 153.

Katastrophe: Nicht Marke und Isolde, sondern Tristan und Isolde trinken den Trank und verlieben sich.

Brangänes Schuldgefühle machen sie zum Opfer und zur Mittäterin der Liebenden: *Îsôt ôwê! Tristan ôwê! / daz ich iuch mit ougen ie gesach / und allez iuwer ungemach / von mir ûf erstanden ist! / und enweiz nu weder rât noch list, / dâ mite ich iu gehelfen müge* (V. 14406–11).

Aus diesem Abhängigkeitsverhältnis¹⁵¹ kann Brangäne sich nicht befreien, deshalb ist es kaum verwunderlich, dass sie an mehreren Stellen im Text mit ihrem Schicksal hadert:

*«owê mir armen!» sprach s'«owê,
daz ich zer werlde ie wart geborn!
ich arme, wie hân ich verlorn
mîn êre und mîne triuwe!
daz ez got iemer riuwe,
daz ich an dise reise ie kam,
daz mich der tât dô niht ennam,
dô ich an dise veige vart
mit Îsôt ie bescheiden wart!* (V. 11696–704)¹⁵²

Das Gefühl von Gott verlassen worden zu sein, ist bei ihr vorhanden: *genaedeclîcher trehtîn, / wie vergaeze dû mîn sô!* (V. 12478–79). Und sie glaubt an den Teufel: *daz riuwe got, / daz der vâlant sînen spot / mit uns alsus gemachet hât!* (V. 12126–29).

Trotz ihrer oft bewiesenen bedingungslosen Loyalität gegenüber dem Liebespaar, befürchtet Isolde, dass Brangäne etwas verraten könnte und Isolde beauftragt deshalb zwei Knappen mit dem Mord an ihrer Vertrauten.

In Brangänes Erzählung von dem weißen Hemd, das sie ihrer Herrin zuerst verweigerte, aber letzten Endes doch gab, ruft sie Gott als ihren Zeugen an, wie es später auch Isolde im Baumgarten tun wird.

¹⁵¹ Brangäne ist von Isolde abhängig und fremd in dem Land. Sie ist Isoldes Gunst ausgeliefert und hat eigentlich keine andere Möglichkeit als das Liebespaar zu unterstützen. Theoretisch könnte sie zu Marke gehen und ihm die Wahrheit über den Trank und das Verhältnis zwischen Isolde und Tristan erzählen. Doch was würde mit Brangäne geschehen, wenn Marke von seinem Recht Gebrauch macht und den Ehebruch ahndet? Die Aussichtslosigkeit ihrer Situation unterscheidet Brangäne von der *meisterin* Blanscheflurs: Auch sie ermöglicht ihrer Herrin eine Zusammenkunft mit deren Liebsten, aber sie macht es nur, weil sie glaubt, dass Riwalin ohnehin bald sterben wird und weil sie hofft, dadurch in der Gunst ihrer Herrin zu steigen. Sie handelt eher aus Eigennutz als aus Sorge um das Befinden Blanscheflurs.

¹⁵² Ebenso V. 14401–02: *daz ez got iemer riuwe, / daz wir ie wurden geborn!*

*sô wizze got wol, daz ich nie
ze keinen zîten übergie
weder ir bete noch ir gebot.
nu tuot ez beide samet durch got,
grüezet si von mir alsô wol,
als ein juncvrouwe ir vrouwen sol.
und got durch sîne güete
der bewar ir unde behüete
ir êre und ir lîp unde ir leben!
und mîn tôt der sî ir vergeben.
die sêle die bevilhe ich gote,
den lîp hin z'iuwerem gebote. (V. 12837–48)*

Es gibt jedoch einen kleinen Unterschied zwischen den beiden Frauen: Brangäne verwendet das Hemd als symbolische Umschreibung für ihre Jungfräulichkeit und schafft es so, die Wahrheit zu erzählen und gleichzeitig das Geheimnis der Hochzeitsnacht für sich zu behalten. Isolde ist sich Markes Anwesenheit im Baumgarten bewusst und spielt ihm deshalb vor, Tristan nicht zu mögen. Sie liebt nur den Mann, dem sie ihre Jungfräulichkeit schenkte. Und Marke glaubt, dass er das war. Strenggenommen lügt also auch sie nicht. Aber Brangäne erzählt die Geschichte aus Angst um ihr Leben und in der Hoffnung auf das Mitleid der Knappen. Isolde täuscht Marke absichtlich, weil sie Angst um ihre Ehre hat. Aus diesem Grund wirkt Isoldes Rede im Vergleich zu Brangänes moralisch bedenklicher (siehe dazu Kapitel 4.1.12). Außerdem unterstreicht diese Szene Brangänes treues Wesen und vorbildliches Benehmen: Selbst im Angesicht des Todes ist Brangäne noch auf Isoldes Ehre bedacht, sonst hätte sie die Wahrheit erzählt, warum Isolde sie umbringen lassen will. Brangäne zeichnet sich durch ihr höfisches Verhalten aus.¹⁵³

Auffällig oft bleiben Brangänes Gebete ohne Erfolg, trotzdem scheint sie den Glauben nicht verloren zu haben.

¹⁵³ KUCABA, Kelley: Höfisch inszenierte Wahrheiten. Zu Isolds Gottesurteil bei Gottfried von Strassburg. In: Fremdes wahrnehmen – fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit. Hg. von Wolfgang Harms [u.a.]. Stuttgart: Hirzel 1997. S. 73–93. Hier: S. 85. Auf die Bedeutung höfischen Verhaltens im *Tristan* wird bei der Analyse von Isoldes Gottesbild und ihrem Gottesurteil noch näher eingegangen.

4.1.9 Ohne Vertrauen in Gott: Seefahrer und Morold

Im Gegensatz zu Brangäne, die selbst in ihrer aussichtslosen Situation noch immer auf Gott zu vertrauen scheint, gibt es zwei Beispiele im *Tristan*, die zeigen, was passiert, wenn man nicht auf Gott vertraut.

Das sind zum einen die bereits mehrmals erwähnten Seefahrer, die es dem Zufall (*âventiure*) überlassen, ob sie den Sturm heil überstehen oder nicht. Erst als sie das Unwetter als Strafe Gottes für die Entführung Tristans begreifen, beruhigen sich die Wellen.

Morold ist das zweite Beispiel. Er verlässt sich im Kampf gegen Tristan auf seine enorme Stärke. So stark wie vier Männer soll er sein, doch Tristan holt Gott auf seine Seite und kann somit gar nicht verlieren. Am Ende des Kampfes heißt es über den toten Morold: *der was niwan an sîner craft/ und niht an gote gemuothaft/ und vuorte z'allen zîten/ ze allen sînen strîten/ gewalt unde hôhvert,/ in den er ouch gevellet wart* (V. 7225–30).

Aus diesen zwei Beispielen kann eine moralische Lehre gezogen werden: Obwohl die Figuren im *Tristan* ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen, vertrauen sie dennoch auf Gottes Hilfe (vgl. Kapitel 4.1.2) und wahren den Anschein, gläubige Christen zu sein.¹⁵⁴ Wenn dieses Vertrauen oder der Glaube fehlen, dann ergeht es den Figuren schlecht.

4.1.10 Marke

König Marke ist die letzte Figur der Analyse, die WEBER noch als gläubig und fromm bezeichnet.¹⁵⁵ So scheint der König es ernst zu meinen und nicht nachtragend zu sein, wenn er über Tristans Eltern sagt: *Blanschefliure, der muoter dîn,/ und dînem vater Canêle,/ den genâde got zer sêle/ und geruoche in beiden samet geben/ daz êweclîche lebende leben!* (V. 4302–06).

Auch seine Segenswünsche zu Tristans Schwertleite scheinen von Herzen zu kommen: *und gebe dir got durch sîne craft/ heil ze dîner ritterschaft!* (V. 5043–44).¹⁵⁶

¹⁵⁴ SCHNELL 1992, S. 80–84.

¹⁵⁵ WEBER 1953, S. 113 Band I.

¹⁵⁶ Ähnlich auch: *und sî daz dich des got gewer,/ daz dû dich dâ verrihtest/ und dîn dinc dâ beslihtest/ nâch vrumen und nâch êren* (V. 5146–49).

Markes Zuneigung zu Tristan ist im Text deutlich erkennbar und deshalb wirkt seine Sorge um seinen Neffen vor dem Morold-Kampf glaubwürdig: «*â neve, daz ich dich ie gesach,/ daz wil ich gote vil tiure clagen./ ich wil dem allem widersagen,/ des kein man ze vröuden giht,/ ist, daz mir leide an dir geschiht.*» (V. 6600–04).

Dennoch ist Markes Gottesbild nicht eindeutig, sondern scheint sich in der zweiten Hälfte des Werks (nach dem Minnetrank) zu wandeln. Der Besuch der Messe, gemeinsam mit Melot, ist nur ein äußeres Zeichen von Frömmigkeit (*ir andâht diu was under in/ vil cleine an kein gebet gewant* V. 15152–53).

Enthielten Markes Gebete zuvor noch die Bitte um Schutz oder Segen für Tristan (und Isolde), so bittet er Gott nun um Gewissheit, die ihn von seinem Zweifel und Argwohn befreien soll: *genaedeclîcher trehtîn,/ waz mag an disen dingen sîn?* (V. 17517–18).

Aus diesem Grund bestand er wahrscheinlich auf dem Gottesurteil mit dem glühenden Eisen, aber es hatte nicht die erhoffte Wirkung. WEBER ist hier, wenig überraschend, anderer Ansicht. Für ihn ist Markes Wunsch nach einem Gottesurteil kein Beweis echten Gottvertrauens, sondern es „ist Ausdruck der Unschlüssigkeit und verzweifelter Ungewissheit.“¹⁵⁷ Da Marke in seiner Ungewissheit keinen anderen Rat mehr weiß und ihm keine irdische Macht helfen kann, deshalb hofft er auf ein eindeutiges Zeichen von Gott. Indem er Gott und den Klerus für fähig hält, seine Zweifel endgültig auszuräumen, offenbart sich Markes Gläubigkeit. Das Gottesurteil bringt ihm aber letztendlich nicht die erhoffte Gewissheit. Markes Ungewissheit endet erst, als er das Paar mit eigenen Augen zusammen im Bett liegen sieht. Die wahre Erkenntnis kommt demzufolge nicht direkt von Gott, sondern muss sich einem offenbaren.

4.1.11 Tristan

Tristans Zieheltern werden im Text stets wegen ihrer vielen Tugenden gelobt und fungieren als moralische Vorbilder. Auch Kurvenal, der Lehrmeister Tristans, ist ein gläubiger Christ, wie die Analyse bereits zeigen konnte. Damit sind alle Voraussetzungen erfüllt, dass Tristan zu einem gläubigen und gottesfürchtigen Jungen heranwachsen kann. Auf den ersten Blick scheint es auch so, als hätte seine umfangreiche

¹⁵⁷ WEBER 1953, S. 114 Band I. In der Forschung gibt es unterschiedliche Meinungen, was das wirkliche Motiv Markes betrifft. Vgl. Kapitel 4.3.2.

Erziehung dieses Ziel erreicht: Nachdem Tristan von den Norwegern ausgesetzt wurde, weint er und bittet Gott um Hilfe:

*wan kint kunnen anders niht
niwan weinen, alse in iht geschiht.
der trôstlôse ellende
der vielt ûf sîne hende
ze gote vil inneclîche:
«ei» sprach er «got der rîche,
sô rîche dû genâden bist,
sô vil güete als an dir ist,
vil süezer got, sô bite ich dich,
daz dû genâde wider mich
und dîne güete noch begâst,
sît daz du des verhenget hâst,
daz ich alsus vervüeret bin.
und wîse mich doch noch dâ hin,
dâ ich bî liuten müge gesîn! (V. 2485–99)*

Tristans Verzweiflung und Angst werden in den noch folgenden Gebeten deutlich zum Ausdruck gebracht. Er denkt auch an seine „Eltern“ und den großen Kummer, der ihnen durch seine Entführung bereitet wird. Deshalb bittet er Gott sie wissen zu lassen, dass er noch lebt.

*und ouwê hêrre, wiste ich doch,
daz ir daz wistet, daz ich noch
mit wol gesundem lîbe lebe,
daz waere ein michel gotes gebe
iu beiden unde dâ nâch mir.
wan zwâre ich weiz vil wol, daz ir
kûme oder niemer werdet vrô,
ezn gevüege danne got alsô,
daz ir bevindet, daz ich lebe.
aller sorgaere râtgebe,
got hêrre, nû gevüege daz! (V. 2609–19)*

Und siehe da, Tristans uneigennütziger Wunsch bzw. Befehl geht sogleich in Erfüllung. Zwei alte Pilger kreuzen seinen Weg und werden Tristan nicht nur zu seinem Onkel, sondern später auch Rual nach Tintanjol führen.

Hier zeigt sich schon ein Muster, das einem im *Tristan* oft begegnet, und das HAUG als „Mechanik von Gebet und Erhörung“¹⁵⁸ bezeichnet. Auffällig oft gehen die Gebete der Figuren sofort in Erfüllung. Gott erscheint als Helfer in der Not, auf dessen Hilfe man

¹⁵⁸ HAUG 1989a, S. 568.

sich verlassen kann, wenn man weiß, wie man richtig darum bittet.¹⁵⁹ Das zeigt sich auch in der Baumgarten-Szene, in der Tristan Gott bittet, ihn und Isolde, zu beschützen.

*«got hêrre» dâhte er wider sich
«beschirme Îsôte unde mich!
ist daz si dise lâge niht
bî disem schate inzît ersiht,
sô gât si vür sich her ze mir.
geschiht ouch daz, sô werden wir
ze jâmer und ze leide.
got hêrre, habe uns beide
durch dîne güete in dîner pflege!
bewar Îsôte an disem wege.
beleite sunder alle ir trite.
warne die reinen eteswâ mite
dirre lâge und dirre archeit,
die man ûf uns zwei hât geleit,
ê s' iht gespreche oder getuo,
dâ man iht arges denke zuo!
jâ hêrre got, erbarme dich
über sî und über mich!
unser êre und unser leben
daz sî dir hînaht ergeben!» (V. 14637–56)*

Für HAUG ist das Verlassen auf Gottes Hilfe, das die Figuren teilweise fix in ihre Pläne einkalkulieren, kein Zeichen für ein echtes Gottvertrauen. Seinem Verständnis nach ist Gott für die Figuren „ein Mittel unter anderen, und man scheut sich auch nicht, es in Kombination mit weiteren Möglichkeiten einzusetzen.“¹⁶⁰

Diese Haltung zeigt sich beispielsweise bei Tristans Kampf gegen Morold. Zunächst bekundet Tristan wortreich sein Vertrauen auf Gottes Lenkung:

*«küneç» sprach er «hêrre Marke,
nune sorget niht ze starke
umbe mînen lîp und umbe mîn leben.
wir suln ez allez gote ergeben. (V. 6757–60)
[...]
unser sige und unser saelekeit
diu enstât an keiner ritterschaft
wan an der einen gotes craft.
lât alle vorvorhte wesen,
wan ich mac harte wol genesen.
mir ist ze disem dinge*

¹⁵⁹ Die Analyse der Gottesbilder von Blanscheffur und Brangäne zeigen ein anderes Bild: Viele Gebete bleiben unerhört, sodass HAUGS These nur eingeschränkt gültig ist.

¹⁶⁰ HAUG 1989a, S. 568.

*mîn gemüete harte ringe.
als tuot ouch ir: gehabet iuch wol!
ez ergât doch niuwan, alse ez sol. (V. 6764–72)*

Doch das Vertrauen darauf, dass Gott helfen wird, scheint nicht auszureichen. Tristan macht aus diesem Zweikampf, der rechtlicher Bestandteil der Zinsforderung ist, ein Gottesurteil und zwingt (!) Gott in einer flammenden Rede, mit ihm zu kämpfen.

*got selbe, der mit mir sol gân
ze ringe und ouch ze vehete,
der bringe reht ze rehte!
got muoz binamen mit mir gesigen
oder mit mir sigelôs beligen.
der walte es unde müeze es pflegen! (V. 6778–83)*

Würde Tristan verlieren, dann hätte Gott mit ihm verloren. Der Gedanke, dass Gott von Morold besiegt werden könnte, ist ganz und gar abwegig (und gotteslästerlich noch dazu), sodass es nur einen Sieger geben kann: Tristan.

Der kann sich aber im Kampf gegen Morold, der die Stärke von vier Männern in sich vereint, nicht nur auf Gottes Beistand verlassen. Das Recht, *willeger muot* (V. 6887) und Tristan selbst müssen gegen Morold kämpfen. Gott ist nur eines von vier Mitteln, das Tristan braucht, um nicht zu verlieren.

Allerdings lässt sich Gott dann doch nicht so leicht zum Kämpfen zwingen. Erst nachdem Tristan verwundet wird und der Erzähler schon beunruhigt fragt *got unde reht, wâ sint sî nuo,/ Tristandes strîtgesellen?* (V. 6980–81), kommen die beiden endlich angeritten.

Als Morold bereits tödlich verwundet am Boden liegt, verhält sich Tristan ganz und gar unhöfisch. Er verspottet den sterbenden Ritter und enthauptet ihn zu guter Letzt.

Aus dem Kampf ist Tristan zwar als Sieger hervorgegangen, doch die vergiftete Wunde wird sein Tod sein, wenn er nicht zur Königin Isolde nach Irland reist, denn nur sie kann ihn heilen. Auf der Fahrt nach Irland scheint Tristan sein Leben, wie bereits vor dem Kampf gegen Morold, Gott anzuvertrauen: *grüeze mînen oeheim/ und sage im daz, daz ich noch lebe/ und müge ouch noch mit gotes gebe/ wol vürbaz leben unde genesen* (V. 7444–47) ebenso in den Zeilen 7485–86: *ich muoz ze disen zîten/ der gotes genâden bîten.*

Für den Fall, dass Gott ihm doch nicht hilft, gibt Tristan sogar schon Anweisungen für die Zeit nach seinem Ableben: *und ist aber ez alsô getân,/ daz mir in dirre jâres vrist/ gelücke niht geschehen ist,/ sô muget ir iuch mîn wol bewegen,/ sô lâit ir got der sêle pflegen* (V. 7462–66).

Der Vergleich von Tristans erster Fahrt nach Irland mit seiner Entführung zeigt deutlich, dass Tristan durch seine Worte den Anschein erweckt, sich seinem Schicksal zu überlassen.¹⁶¹ In Wahrheit plant er sein Vorgehen genau und will nichts dem Zufall überlassen. In beiden Fällen versucht er durch eine geschickte Lüge Mitleid bei seinem Gegenüber (zuerst bei den Pilgern und dann bei der Königin Isolde) hervorzurufen, sodass sie ihm helfen. Und Gott ist immer Teil seines Plans:

*wan daz ich mich gote muoz ergeben
und leben, die wîle ich mac geleben.
swer aber genâde an mir begê,
sît ez mir kumberlîche stê,
dem lône got: mirst helfe nôt,
ich bin mit lebendem lîbe tôit.* (V. 7779–84)

Tristans Wunsch gegen Morold zu kämpfen, ist für WEBER ein Zeichen für den unbändigen Willen und Geltungsdrang des jungen Ritters.¹⁶² Diese Eigenschaften zeigt Tristan aber nicht erst im Kampf gegen Morold, sondern bereits zuvor: Als Tristan mit den Norwegern Schach spielt, stellt er alle seine Fähigkeiten zur Schau, um die Fremden zu beeindrucken:

*si nam des wunder, daz ein kint
sô manege sprâche kunde;
die vluzzen ime ze munde,
daz sî'z ê nie vernâmen,
an swelhe stat sî ie kâmen.
der hōfsche hovebaere
lie sîniu hovemaere
und vremediu zabelwortelîn
under wîlen vlieden in.
diu sprach er wol und kunde ir vil,
dâ mite sô zierte er in sîn spil.
ouch sang er wol ze prîse
schanzûne und spaehel wîse,
refloit und stampenîe.* (V. 2282–95)

¹⁶¹ Tristans Vater Riwalin hat sich ähnlich verhalten. Er ist bewusst an Markes Hof gereist, hat aber Gott dafür verantwortlich gemacht.

¹⁶² WEBER 1953, S. 98 Band I.

Auch in der sogenannten „Mehlstreu-Szene“ beweist Tristan seinen Willen. Er sieht deutlich die Falle von Melot und Marke vor sich, doch er lässt sich davon nicht abschrecken und geht wissentlich das Risiko ein, Spuren im Mehl zu hinterlassen, die schließlich zur Entdeckung der Liebenden führen könnten.

*«ôwê!» gedâhte er wider sich
«got hêrre, wie gewirbe ich
mit dirre veigen lâge?
nu stât mir disiu wâge
ze einem hôhen wette.»
er stuont ûf von dem bette
und nam allenthalben war,
mit welhem liste er kaeme dar.
nu was sô vil ouch liehtes dâ,
daz er daz mel gesach iesâ.
nu dûhte in diu gelegenheit
ze einem sprunge ze breit.
nu getorste er ouch dar niht gân.
iedoch muose er'z an daz lân,
daz dâ was waeger under den zwein.
er sazte sîne vûeze in ein
und trat vil vaste ze stete. (V. 15169–85)*

Aber Hochmut kommt bekanntlich vor dem Fall und bei Tristan scheint das zu stimmen: Erst durch seine Darbietung wird er für die Norweger interessant und sie beschließen ihn zu entführen. Und auch in der „Mehlstreu-Szene“ geht Tristans Plan nicht komplett auf, denn er hinterlässt zwar keine Fußspuren im Mehl, aber dafür Blutspuren im Bett, weil ihm beim Sprung die Ader aufplatzte.¹⁶³

Demut vor Gott oder seinen Mitmenschen scheint Tristan nicht zu kennen.

Neben all diesen Szenen, in denen Tristans Gottesbild ausgehöhlt erscheint, gibt es auch Textstellen, in denen Tristan echte Emotionen und allem Anschein nach auch echte Gläubigkeit zeigt. Ein besonders gutes Beispiel dafür ist Tristans Heimkehr nach Parmenien. Bei dieser Gelegenheit besucht er das Grab seiner Eltern und hebt im Zwiegespräch mit Gott ihre Treue und Ehre hervor.

*dâ stuont er guote wîle ob in
weinende unde clagende,*

¹⁶³ Der ständige Wechsel zwischen Freud und Leid im *Tristan* wurde bereits in Kapitel 3.10.1 in Zusammenhang mit der Theorie WORSTBROCKS thematisiert, der in der Handlung des *Tristan* eine Anlehnung an das Rad der Fortuna erkennen will.

sîniu clagemaere sagende.
er sprach vil inneclîche:
«nu erkenne ez got der rîche,
sol ez iemer dâ zuo komen,
als ich von kinde hân vernomen.
daz triuwe und êre werde
begraben in der erde,
sô ligent sî beidiu hie begraben.
und sol ouch triuwe und êre haben
mit gote gemeine, alsô man giht,
sone zwîvel ich zewâre niht
und ist binamen kein lougen,
sine sîn vor gotes ougen.
Rûal und Floraete,
die got der werlt sô haete
gewerdet unde geschoenet,
die sint ouch dort gecroenet,
da diu gotes kint gecroenet sint.» (V. 18650–69)

Tristan kann anhand seiner Zieheltern richtiges, religiöses Verhalten erkennen, er ist aber nicht imstande selbst so zu leben.

Ein weiteres Beispiel für die Ehrlichkeit, die hinter Tristans Dankesworte an Gott steht, ist die Szene, in der Tristan seinen Ziehvater Rual wiedersieht. Der Überschwang und die ehrliche Freude sind nicht zu leugnen:

Tristan der kêrte dar iesâ,
und al dâ mite daz er'n gesach,
mit herzen und mit munde er sprach:
«Nu müeze unser trehtîn
iemer gebenedîet sîn,
vater, daz ich dich sehen muoz!»
diz was sîn alrêrster gruoz.
dâ nâch lief er in lachende an
und kuste den getriuwen man,
als ein kint sînen vater sol. (V. 3936–45)

WEBER will in dieser Szene einen „Anflug schlechten Gewissens“ erkennen und meint, dass die freudige Begrüßung nur durch die „Autorität des Vater“ bedingt ist. Seine Annahme beruht wahrscheinlich auf dem Zusatz *als ein kint sînen vater sol*. Für mich ist das nur ein Hinweis, dass Tristan, obwohl er freudig zu seinem „Vater“ läuft, trotzdem nicht seine höfische Erziehung vergisst.

Im Vergleich zur Begrüßung seines Vater ist für WEBER Tristans Begrüßung des Königs (*«mercî» sprach er «gentil rois,/ edeler künic curnewalois,/ ir und iur gesinde/ ir sît von gotes kinde/ iemer gebenedîet!»* V. 3355–59) „fast widerlich dagegen in der überbetonten höfischen Süßlichkeit“.¹⁶⁴ Dabei entgeht WEBER offensichtlich der entscheidende Punkt: Tristan ist alleine, unbewaffnet und kommt als Fremder an Markes Hof. Er ist auf das Wohlwollen des Königs angewiesen und muss deshalb mit allen Mitteln versuchen, das Vertrauen des Königs zu gewinnen. Zugegeben, seine Worte sind mit Bedacht ausgewählt und verfehlen aus diesem Grund ihr Ziel nicht, sie sind jedoch der Situation angemessen und beweisen ein weiteres Mal Tristans gute Manieren.

Nach seiner Flucht von Markes Hof gelangt Tristan nach Karke und lernt dort Isolde Weißhand kennen. Die Namensgleichheit verwirrt ihn und bringt seine Gefühle durcheinander. In seiner Ratlosigkeit und Verzweiflung wendet er sich an Gott:

*Vil dicke sprach er wider sich:
«â dê benê, wie bin ich
von disem namen verirret!
er irret unde wirret
die wârheit und daz lougen
mîner sinne und mîner ougen.
er birt mir wunderlîche nôt.
mir lachet unde spilt Îsôt
in mînen ôren alle vrist
und enweiz iedoch, wâ Îsôt ist.
mîn ouge, daz Îsôte siht,
daz selbe ensiht Îsôte niht.* (V. 18993–19004)

Tristan ergeht es nun so, wie es Marke ergangen ist. Er ist hin- und hergerissen und kann das, was er sieht und fühlt, nicht begreifen.

Der Text bricht ausgerechnet an der Stelle ab, wo Tristan beschließt, *ein triurelôser Tristan* (V. 19464) zu werden. Sein Versuch ist schon im Vorhinein zum Scheitern verurteilt, denn Tristan kann nicht gegen sein Schicksal ankämpfen, das sich schon in seinem Namen offenbart.

¹⁶⁴ WEBER 1953, S. 104 Band I.

4.1.12 Isolde und der höfische Gott

Ihre Ausbildung verdankt die Königstochter einem Priester, der sie vor allem in künstlerischen Dingen unterrichtete. Von einer besonders intensiven Auseinandersetzung mit der christlichen Religion erfährt man nichts, es gibt aber auch keine Hinweise, dass Isolde von ihrer Mutter im Brauen von (heidnischen) Liebetränken unterrichtet worden wäre.

Isolde wendet sich vor allem in Notlagen an Gott, beispielsweise wenn die Gefahr besteht, dass ihre Liebe zu Tristan aufgedeckt wird: *got hêrre, nû beware mich/ und hilf mir, daz mîn niftelîn/ wider mich getriuwe müeze sîn!* (V. 12620–22).

Isolde ist immerzu um ihre Ehre und ihr Ansehen besorgt (V. 14706–09: *beschirme uns, hêrre trehtîn!/ hilf uns, daz wir mit êren/ von hinnen müezen kêren./ hêrre, bewar in unde mich!*). Dennoch denkt sie nie über ihr Verhalten nach oder gesteht die Sünde des Ehebruchs ein. Das mag mit Isoldes Gottesbild zusammenhängen, denn sie vertraut auf *gotes höfscheit*:

*si begunde ir swaere beide lân
an den genaedigen Crist,
der gehülfig in den noeten ist.
dem bevalch si harte vaste
mit gebete und mit vaste
alle ir angest unde ir nôt.
in disen dingen haete Îsôt
einen list ir herzen vür geleit
vil verre ûf gotes höfscheit.* (V. 15544–52)

Doch was genau ist mit *gotes höfscheit* gemeint? Für WEBER kommt Isoldes Gottesbild einer „Perversion der Gottesidee“ gleich und offenbart „Isoldes höfisch-morbides Existenzprinzip“.¹⁶⁵ Abgesehen von WEBERS unpassender Wortwahl, beschreibt er im weiteren Verlauf seiner Analyse recht nachvollziehbar, was *höfscheit* tatsächlich meint. Es geht dabei um die äußerliche bzw. formale Korrektheit, die nicht mit dem Inhalt übereinstimmen muss. Ein Beispiel dafür wurde bereits genannt, nämlich Markes Messbesuch. Ein ganz und gar höfischer Gott gibt sich mit dem Schein, beispielsweise in Form von formelhaften Gottesnennungen, zufrieden und fragt nicht nach der wahren Intention der Figuren. Die Darstellung Gottes im *Tristan* geht für WEBER „mit der betonten Herausstellung eines wesenhaft unfreien Menschentums“ einher und nimmt

¹⁶⁵ WEBER 1953, S. 111 Band I.

den Menschen „die Möglichkeit einer freien Willensentscheidung“.¹⁶⁶ Als Beweis für seine Theorie führt er den Minnetrank an, der für ihn der „erste Höhepunkt der Gottfriedischen Vorstellungswelt der Unfreiheit“¹⁶⁷ ist. WEBERS Beweisführung muss kritisch hinterfragt werden, weil der Zaubertrank ein wesentliches Handlungsmerkmal des *Tristan* ist (vgl. Kapitel 3.11). Die Erzählung von Tristan und Isolde ist ohne diese Szene nicht denkbar. Aus diesem Grund kann die Minnetrank-Szene nicht als Indiz für eine spezielle „Gottfriedische Vorstellungswelt“ dienen. Am ehesten lässt sich darin ein Glaube an den unergründlichen Plan Gottes ablesen und das wäre kein Widerspruch zur Theologie des 13. Jahrhunderts (vgl. Kapitel 3.3).

Auch VAN STOCKUM erkennt im Text eine Entwicklung zum Höfischen hin, wenn auch nicht im gleichen Ausmaß wie WEBER. Zur Untermauerung seiner These führt er Textstellen an, in denen „Gott als Quelle der menschlichen Kunstfertigkeit“¹⁶⁸ genannt wird. Das ist bei Tristan in V. 3686–3688 der Fall: *got der hât disem kinde/ ûf rehte wunneclîchez leben/ sîner genâden vil gegeben!* Das gleiche gilt nach VAN STOCKUMS Meinung ebenso für jene Stellen, an denen der Erzähler Gott als Musikliebhaber (*got mochte in gerne hoere/ in sinen himelkoeren* V. 7645–46) oder als Zuschauer beim Morold-Kampf (*got selbe möchte ez gerne sehen* V. 6865) beschreibt.¹⁶⁹

Im direkten Vergleich ergeben sich bei WEBER und VAN STOCKUM zwei verschiedene Gottesbilder: Der höfische Gott WEBERS wird als machtlos und schwächlich dargestellt, weil er sich mit dem äußeren Schein zufrieden gibt und nicht nach der inneren Motivation der Figuren fragt. In der Interpretation VAN STOCKUMS erscheint Gott als Bonvivant, der zwar nicht unbedingt gutes Essen, aber dafür schöne Musik und spannende Kämpfe schätzt und bei der einen oder anderen Sünde schon mal ein Auge zudrückt.

Unterschiedlicher könnten die Auffassungen der beiden Wissenschaftler nicht sein! Zugleich sind sie ein gutes Beispiel für den Interpretationsspielraum, den der Text eröffnet und wie subjektiv die Analysen sein können.

¹⁶⁶ WEBER 1953, S. 130 Band I.

¹⁶⁷ WEBER 1953, S. 130 Band I.

¹⁶⁸ VAN STOCKUM 1963, S. 293.

¹⁶⁹ VAN STOCKUM 1963, S. 294–295.

Isoldes Vertrauen in Gottes *höflichkeit* geht so weit, dass sie sich nicht scheut, Gott als Zeuge für die Wahrheit ihrer Aussage zu verpflichten, wie sie es in ihrer fingierten Rede mit Tristan im Baumgarten macht, während Marke zuhört:

*nu weiz ez aber got selbe wol,
wie mîn herze hin ziu stê.
und wil ein lützel sprechen mê:
des sî got mîn urkünde
und enmüeze ouch mîner sünde
niemer anders komen abe,
wan alse ich iuch gemeinet habe,
mit welhem herzen unde wie.
und gihe's ze gote, daz ich nie
ze keinem manne muot gewan
und hiute und iemer alle man
vor mînem herzen sint verspart
niwan der eine, dem dâ wart
der êrste rôsebluome
von mînem magetuome.
daz mich mîn hêrre Marke
bewaenet alsô starke
durch iuvern willen, hêr Tristan,
weiz got dâ missetuot er an,
sô gâr als er erkunnet hât,
wie mîn herze hin z'iu stât.
die mich ze maere habent brâht,
weiz got, die sint vil unbedâht.
in ist mîn herze vil unkunt.
ich hân iu hundert tûsent stunt
vriundes gebaerde vor getân
durch die liebe, die ich hân
ze dem, den ich dâ lieben sol,
dan durch valsch, daz weiz got wol. (V. 14751–80)*

Der höfische Gott kann durch diese Rede nicht erzürnt werden, denn Isolde lügt im Grunde genommen nicht, wenn sie sagt, dass sie nur den einen Mann liebt, der ihr die Jungfräulichkeit genommen hat. Weil sie aber keinen Namen nennt, kann Marke glauben, er sei damit gemeint. Die gleiche Taktik wendet Isolde auch beim Gottesurteil an und hat abermals Erfolg. So ganz sicher scheint sie sich jedoch nicht zu sein, ob Gott ihr auch bei der Eisenprobe beistehen wird. Wie sonst könnte man ihren Versuch, Gott bestechen zu wollen, sonst verstehen:¹⁷⁰

¹⁷⁰ HARRIS 2003, S. 120.

*diu guote küniginne Îsolt
diu haete ir silber unde ir golt,
ir zierde und swaz si haete
an pferden unde an waete
gegeben durch gotes hulde,
daz got ir wâren schulde
an ir niht gedaechte
und sî z'ir êren braechte. (V. 15643–50)*

SCHNELL widerspricht dieser Annahme, denn er betont, dass Isoldes Verhalten zum „Ritual eines mittelalterlichen Gottesurteils“ gehört und nicht „aus Berechnung“ erfolgt.¹⁷¹ Dennoch erweckt der Text den Eindruck, insbesondere durch die Formulierung *daz got ir wâren schulde/ an ir niht gedaechte*, dass Isolde mit ihren freiwilligen Gaben etwas bezweckt. Isolde vertraut wieder auf Gottes *höfscheit* und ihre großzügigen Gaben sollen ihn noch zusätzlich gnädig stimmen. Was Isoldes *wâre schuld* ist, ist schwierig zu sagen und wird bei der Analyse des Gottesurteils noch näher ausgeführt.

Isoldes Verhalten vor dem Gottesurteil dient als Beispiel für einen Charakterzug, der bei fast allen höfischen Figuren festzustellen ist: *diu sorchafte künigîn/ diu tete an disen dingen schîn,/ daz man laster unde spot/ mêre vürhtet danne got* (V. 12709–12). Aus diesem Grund gelangt WEBER einerseits zu dem Entschluss, dass Isoldes Gottesbild „gänzlich entgottet“ ist, andererseits entdeckt er „Urerinnerungen an den ‚guten‘ Gott, den Gott der Liebe (caritas), des willigen Mit-Leidens und des freudig gebrachten Opfers für den Anderen“ in ihrem Verhalten.¹⁷² Er bezieht seine Beobachtungen auf die Petitcrü-Episode. Isolde könnte mit Hilfe des Wunderglöckchens ohne Trauer leben, doch sie zerstört es, weil sie nicht glücklich sein will, wenn Tristan nicht auch glücklich ist.

Auch ihre Reue nach dem Mordauftrag an Brangäne wirkt echt, dennoch wird dadurch ihre Schuld, den Mord überhaupt befohlen zu haben, nicht geringer oder gar aufgehoben.

¹⁷¹ SCHNELL 1992, S. 64.

¹⁷² WEBER 1953, S. 112–113 Band I.

Isolde zeichnet sich im Vergleich zu Tristan durch eine noch höhere Bereitschaft zum Risiko aus. In vielen moralischen Belangen scheint sie ein gesteigerter Tristan zu sein, was nicht weiter überraschend ist, schließlich war er ihr Lehrer in *morâlitet*:

*morâlitet daz süeze lesen
deist saelic unde reine.
ir lêre hât gemeine
mit der werlde und mit gote.
si lêret uns in ir gebote
got unde der werlde gevallen.
s'ist edelen herzen allen
ze einer ammen gegeben,
daz sî ir lîpnar unde ir leben
suoehen in ir lêre. (V. 8008–17)*

Während Tristan in der „Mehlstreu-Szene“ wenigstens noch kurz über das Risiko und die Konsequenzen nachdenkt, handelt Isolde in der zweiten Baumgarten-Szene vollkommen rücksichtslos. Im Text gibt es keinen Hinweis darauf, dass es die Wirkung des Tranks ist, die Isolde veranlasst, mitten am helllichten Tag ein Bett für sie und Tristan herrichten zu lassen: *Îsolde und Tristande/ den was diu huote als ande,/ verbot daz tete in alse wê* (V. 18117–19).

Die Bewachung und das Verbot Markes sind schuld, dass Isolde alle Vorsicht vergisst und aus Trotz erst recht das tut, was sie will. Ihr Verhalten wird im huote-Exkurs zuvor erklärt:

*huote ist ein übel minnen site.
si quicket schedelîchen zorn.
daz wîp ist gâr dermite verlorn.
Der ouch verbieten möhte lân,
ich waene, ez waere wol getân.
daz birt an wîben manegen spot.
man tuot der manegez durch verbot,
daz man ez gâr verbaere,
ob ez unverbotten waere. (V. 17922–30)*

Für den Erzähler ist klar, dass Eva nur aus dem Grund das göttliche Verbot übertreten hat, weil es verboten war (V. 17947–49). Erst dadurch wurde die Frucht am Baum der Erkenntnis für sie interessant. Auf Isolde bezogen, verlagert sich dadurch die Schuld von ihr auf Marke. Er hat das Verbot erlassen. Isolde konnte gar nicht anders, als das Verbot zu übertreten. Und nun sind sie beide bestraft: Marke, weil er die Liebenden zusammen im Baumgarten gesehen hat und nun Gewissheit hat, die noch schmerzlicher

als nur der bloße Verdacht ist (*entriuwen ez ist aber mîn wân,/ im haete dô vil baz getân/ ein waenen danne ein wizzen./ des er ie was gevlizzen/ ze komene von der zwîvelnôt,/ dar an was dô sîn lebender tôt.* V. 18225–30). Und Isolde ist bestraft, weil sie fortan ohne Tristan leben muss.

In der darauffolgenden Verabschiedung wird Gott nicht erwähnt.¹⁷³ Dieser Umstand ist bemerkenswert, wenn man sich die sonst so häufigen Gottesnennungen vor Augen führt, aber trotzdem sollte man nicht vorschnell Schlüsse daraus ziehen. Tristan und Isolde kennen ihre wahren Gefühle für einander; sie brauchen deshalb Gott nicht als Zeugen anzurufen.

Die Entdeckung der Liebenden bedeutet in zweifacher Hinsicht ihren Tod: Marke hat das Recht sie wegen Ehebruchs zu töten. Und Tristan und Isolde können nicht getrennt sein, denn sie sind *ein lîp, ein leben* (V. 18344). Eine Trennung bereitet ihnen Kummer und Schmerzen, wie schon oft im Text gezeigt wurde. Sie bedeutet sowohl metaphorisch als auch physisch ihren Tod.

In ihrer Situation gibt es keine Hoffnung für die beiden, was alle Gebete überflüssig macht. Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass doch genau in solch einer Notsituation ein Gebet angebracht wäre und die Figuren um ein Wunder bitten sollten, aber das scheint an dieser Stelle nicht notwendig zu sein, weil es schon durch den Handlungsablauf ausgeschlossen ist, dass sich diese Situation irgendwie noch retten lässt.

Ähnlich wie in der Minnetrank-Szene herrschen hier weder Zufall noch Schicksal. Marke kommt nicht *durch âventiure* an den verschlossenen Türen vorbei und fragt nach seiner Frau. Hier schreitet die Handlung voran und dafür braucht es weder Gott noch den Zufall als Erklärung (vgl. Kapitel 3.11).

¹⁷³ Nur ganz am Anfang, als Tristan Marke weggehen sieht, ruft er: *weiz got Brangaene, ich waene./ diz slâfen gât uns an den lîp.* (V. 18252–53). Die Wendung *weiz got* erscheint an dieser Stelle jedoch derart formelhaft und inhaltsleer, dass sie zwar eine realistische Darstellung von Tristans Emotionen in diesem Moment ist, aber nicht als ein Zeichen von Gläubigkeit gesehen werden muss und deshalb für die Interpretation dieser Szene keine Rolle spielt.

4.2 Das Gottesurteil

Für HAUG ist die Gottesurteils-Szene „die Nagelprobe für jede >Tristan<-Interpretation“.¹⁷⁴ Diese Szene gehört eindeutig zu den am häufigsten und gleichzeitig sehr kontrovers diskutierten Textstellen im *Tristan*. Die Forschungsliteratur zu diesem Thema ist dementsprechend umfangreich, nichtsdestotrotz gibt es noch viele ungeklärte Fragen rund um die Verse vom *wintschaffenen Crist*.

4.2.1 Die Gottesurteile in der Realität und ihre Darstellung im *Tristan*

Das Gottesurteil ist keine Erfindung Gottfrieds, sondern war im Mittelalter ein gängiges Rechtsmittel.¹⁷⁵ „Neben dem Feuerordal sind Wasserproben und der gerichtliche Zweikampf die bekanntesten Ausprägungen dieses archaischen Mittels der sakralen Rechtsfindung.“¹⁷⁶ Der Zweikampf war eine Option für freie und waffenfähige Männer. Theoretisch könnte Isoldes Unschuld auch in einem Zweikampf bewiesen werden, doch sie hat niemanden, der das für sie tun könnte:

*ine möhte niemer sîn verswigen,
ine müese werden bezigen
unvuoge und missewende,
durch daz ich bin ellende
und endarf hie niender vrâgen
nâch vriunden noch nâch mâgen.
mir ist leider lützel ieman bî,
der mînes leides leidic sî. (V. 15491–98)*

Tristan kann nicht für Isoldes Unschuld kämpfen, weil sich die Anklage auch auf ihn bezieht.

Die Gottesurteile wurden durchgeführt, um die Unschuld des Angeklagten zu beweisen. Die Klage bzw. der Verdacht wurde öffentlich vorgebracht, dann mussten die Beschuldigten (vor allem Unfreie und Frauen) ein Stück Eisen, das im Feuer glühend heiß gemacht worden war, für eine gewisse Zeit in den Händen halten oder tragen. Die

¹⁷⁴ HAUG 1989b, S. IX.

¹⁷⁵ COMBRIDGE 1964, S. 83: Das Motiv des gefälschten Gottesurteils hat Gottfried von Thomas übernommen. Combridge vergleicht in ihrer Analyse sehr detailliert die Schilderung des Gottesurteils im *Tristan* mit dem Ablauf in der Realität.

¹⁷⁶ WOLF, Gerhard: „daz der vil tugendhafte crist / wintschaffen also ein ermel ist“. Gott als Kontingenzformel im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. In: *Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik* (bft 4). Hg. von Hans-Joachim Kügler u. Werner Ritter. Berlin: LIT-Verlag 2006. S. 89–109. Hier: S. 95.

Betroffenen mussten sich die Hände verbrennen, um in weiterer Folge ihre Unschuld beweisen zu können. Damit steht eine bewusst erduldeten Körperverletzung am Anfang der Beweisführung, die einen Eingriff in die von Gott „geschützte Integrität des Leibes“ bedeutet.¹⁷⁷

An diesem Punkt unterscheidet sich die Handlung im *Tristan* von den realen Bedingungen. Isolde berührt das Eisen, ohne sich zu verbrennen! Das kommt einem Wunder gleich: *in gotes namen greif si'z an/ und truog ez, daz si niht verbran* (V. 15731–32).

Die Unschuld eines Angeklagten war im Mittelalter erst dann bestätigt, wenn nach drei Tagen die Wunde zu heilen begann.¹⁷⁸ Der leibliche Zustand, genauer gesagt die Reaktion des Körpers auf die zugefügte Verletzung, entschied über die Richtigkeit der zuvor vorgebrachten Unschuldsbeteuerung. Mit der beginnenden Heilung zeigt:

der/ die Betroffene [...] seine/ ihre rechtliche Kraft; genauer: sein/ ihr Leib zeigte darin seine Rechtlichkeit, damit auch seine Wahrheit und Schönheit und Gesundheit, seine Unversehrtheit, also seine Wirklichkeit (als „Heiligkeit“, d.h. Heilkräftigkeit) im Rahmen der Ordnung der Welt als Schöpfung des guten Gottes, der das Recht will.¹⁷⁹

Bereits im 9. Jahrhundert regte sich Widerstand gegen die Praxis der Gottesurteile. Der Hauptkritikpunkt richtete sich gegen die Vorstellung, Gott zur Offenbarung der Wahrheit zwingen zu können. Diese Annahme ist mit der christlichen Theologie unvereinbar.

Es liegt in der Logik des Ordals, dass sich Gott hier vor dem Urteil der Gläubigen bewähren muss. Falls man ihm einen ‚Fehler‘ bei der Urteilsfindung und –bewertung nachweisen könnte, dann wäre auch sein Allmachtsanspruch relativiert. Das Gottesurteil steht zudem im Widerspruch zu der ebenfalls christlichen Vorstellung, wonach die Allmacht Gottes gerade darin besteht, dass er sich über eine solche Form der ihm aufgezwungenen Wahrheitsfindungen auch hinwegsetzen kann.¹⁸⁰

Im bereits analysierten Morold-Kampf, den man auch als Gottesurteil betrachten kann, (vgl. Kapitel 4.1.11) zwingt Tristan Gott an seiner Seite zu kämpfen. Eine Niederlage ist

¹⁷⁷ SCHILD, Wolfgang: Das Gottesurteil der Isolde. Zugleich eine Überlegung zum Verhältnis von Rechtsdenken und Dichtung. In: Alles was Recht war. Rechtsliteratur und literarisches Recht. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 70. Geburtstag. Hg. von Hans Höfinghoff [u.a.]. Essen: Item 1996. S. 55–75. Hier: S. 60.

¹⁷⁸ WOLF 2006, S. 95.

¹⁷⁹ SCHILD 1996, S. 60.

¹⁸⁰ WOLF 2006, S. 95,

demnach ausgeschlossen. Doch Gott kommt nicht sofort herbeigeritten, sondern entscheidet selbst über den Zeitpunkt seines Eingreifens. Gott und das Recht greifen erst ein, nachdem Tristan verwundet wurde. Dieser Umstand ist bemerkenswert, aber noch interessanter ist die Verwundung Tristans: Wenn man den Morold-Kampf als Gottesurteil ansieht und die Wunde durch das *gelüpfte swert* (V. 6942–43)¹⁸¹ mit einer Brandwunde durch das glühende Eisen vergleicht, dann fällt auf, dass Tristans Wunde nicht heilt. Ist das der Beweis, dass Tristan im Unrecht war? Oder darf die Wunde aus handlungstechnischen Gründen nicht heilen, weil Tristan sonst nicht nach Irland gefahren wäre?

An dieser Stelle muss wieder zwischen *histoire* und *discours* unterschieden werden. Für die Struktur der Handlung (*histoire*) hat die Verwundung den Zweck, die Fahrt nach Irland und alle daraus resultierenden Ereignisse zu ermöglichen. Für den *discours*, die Beschreibung der Ereignisse, ist diese Interpretation durchaus zulässig. Man bedenke nur die Tatsache, dass der Zweikampf ein Bestandteil der Zinsvereinbarung ist und erst von Tristan zu einem Gottesurteil gemacht wird. Tristan will das Unrecht der Zinsforderung durch den Kampf beweisen. Dabei ist der Kampf, wie schon erwähnt, ein Bestandteil der Vereinbarung und ist eine legitime Möglichkeit, gegen die Zinsforderung vorzugehen. Auch die Zinsforderung an sich ist nicht unrechtmäßig. Cornwall wurde vor einigen Jahren besiegt und kein Mann vor Tristan wagte es, sich der Forderung zu widersetzen. Tristan schafft es durch eine geschickte Verdrehung der Tatsachen, das Recht als Unrecht darzustellen. Aber Gott kann nicht getäuscht werden, deshalb greift er in den Kampf ein, wann er es für richtig hält und zeigt Tristans Unrecht durch seine nicht heilende Wunde.¹⁸²

Die Kritik an den Gottesurteilen hatte zur Entstehungszeit des *Tristan* ihren Höhepunkt erreicht, doch der Bischof von Straßburg, Heinrich von Veringen, hielt am Einsatz des Gottesurteils fest. TOMASEK glaubt, dass sich die realpolitischen Ereignisse im *Tristan* widerspiegeln:¹⁸³

Schon vor den großen Ketzerprozessen 1211/12 [...] musste – auch in Anbetracht der Vorlaufzeit eines solchen Verfahrens – der Führungsschicht und den Intellektuellen Straßburgs die Aktualität des Ordalienthemas

¹⁸¹ Die Parallele zu Isoldes *gelüpften eit* (V. 15748) ist unübersehbar.

¹⁸² COMBRIDGE 1964, S. 48–55.

¹⁸³ Trotzdem erscheint die These, dass Gottfried im Ketzerprozess umgekommen und deshalb den *Tristan* nicht beenden konnte, sehr fragwürdig. Gottfrieds Fortsetzer geben keine genauen Auskünfte über seinen Tod.

bewusst gewesen und somit ein naives Verständnis der vom Erzähler exponierten Rechtsfrage schwergefallen sein.¹⁸⁴

Papst Innozenz III. verbot im Zuge des IV. Laterankonzils im Jahr 1215 die Durchführung von Gottesurteilen.

4.2.2 Isoldes Gottesurteil

Das Gottesurteil von Isolde ist der vorläufige Höhepunkt einer Motivkette, die bei Marjodos Entdeckung der Liebenden beginnt. Ausschlaggebend für ihre Entdeckung ist eine Verkettung von Zufällen (vgl. Kapitel 3.8.1), wie sie an mehreren Stellen im *Tristan* nachgewiesen werden kann.

Eine entscheidende Rolle spielt Marjodo, der Truchsess. Er träumt in der Nacht von einem wilden Eber, der die königliche Kemenate beschmutzt.¹⁸⁵ Als er aus diesem verwirrenden Traum erwacht, will er Tristan sogleich davon erzählen, doch der ist nicht da. Marjodo vermutet daraufhin, dass Tristan bei einem Mädchen ist und folgt dessen Spuren in Gras und Schnee bis zur Kemenate. Die Tür der Kemenate ist offen, weil die sonst so zuverlässige Brangäne zufällig an diesem Abend vergessen hatte, abzusperrern. In der Kemenate ist es dunkel, deshalb kann Marjodo den Ehebruch zwar nicht sehen, aber er kann Tristan und Isolde hören. Zu tiefst verletzt und wütend macht er sich auf den Rückweg in seine Kammer und überlegt schon währenddessen, wie er Tristan und Isolde schaden kann.

*er haete an ir dô beide
haz unde leit, leit unde haz.
in muote diz, in muote daz.
ern kunde sich verrihten niht,
wie er ze dirre geschiht
alsô gewerben möhte,
als ez vuogete unde töhte.
in reizete haz unde leit
ûf die grôzen unhöfscheit,
daz er ir ding lûtbaerete
und ez al dâ vermaerete. (V. 13602–12)*

¹⁸⁴ TOMASEK 2007, S. 180.

¹⁸⁵ Damit kann nur Tristan gemeint sein.

Die Angst vor Tristan hindert Marjodo, seine Entdeckung öffentlich zu machen, aber er hat keine Skrupel, Marke von einem Gerücht über Tristan und Isolde zu erzählen. Damit weckt er bei Marke Zweifel und Argwohn.

Im weiteren Verlauf der Handlung stellt Marke Isolde immer wieder auf die Probe und versucht herauszufinden, wie es um ihre Gefühle zu Tristan bestellt ist. Dank Brangäne kann Isolde Markes Vertrauen immer wieder zurückgewinnen, doch seine Zweifel werden nie vollständig ausgeräumt. Dafür sind hauptsächlich Marjodo und später auch der Zwerg Melot verantwortlich, die sich immer wieder neue Fallen für die Liebenden ausdenken. Marke will Gewissheit:

*er wante spâte unde vruo
allen sînen sin dar zuo,
daz er den zwîvel unde den wân
gerne haete hin getân
und daz er mit der wârheit
ûf sîn herzeclîchez leit
vil gerne komen waere.
des was er gevaere. (V. 13845–52)*

Doch Tristan und Isolde machen es Marke schwer, die Wahrheit herauszufinden, man denke nur an Isoldes gefinkelte Rede im Baumgarten. Ständig ist Marke hin- und hergerissen und weiß nicht, wem er glauben soll.

*Der verirrete Marke
alrêrste was er starke
bekumbert mit trahte,
mit wie getâner ahte
er sich hier ûz berihtete
und disen wân beslihtete.
wie er der zwîvelbürde
ledec und âne wûrde.
wie er den hof braechte
von der missedaechte,
die er treip ie genôte
von sînem wîbe Îsôte
und sînem neven Tristande. (V. 15267–79)*

Kelley KUCABA hält es für fragwürdig, ob Marke tatsächlich nach der Wahrheit sucht oder Gewissheit haben will, als er die Fürsten an seinen Hof rufen lässt.

sich ûz berihten bedeutet ‘einen Ausweg aus einer Lage finden’; daß dieser ‘Ausweg’ als Wahrheit (oder auch “Gewißheit”) verstanden werden soll, wird jedoch hier nicht gesagt. Auch die Wendung *disen wân belihten*, was

‘diese Vermutung oder diesen Gedanken schlichten beziehungsweise in Ordnungen bringen’ heißt, läßt keine spezifisch wahrheitsgerichtete Bestrebung erkennen. Die nächsten Zeilen *wie er der zwîvelbürde ledec und âne würde*, zeigen, daß es gerade die ‘Doppel-Deutigkeit’, das heißt das gleichzeitige Bestehen von Wahrheit und Lüge ist, was Marke belastet.¹⁸⁶

KUCABAS Meinung nach spricht der Text hier nur davon, dass Marke die Situation in Ordnung bringen will und es gibt keinen Hinweis darauf, dass ein Beweis für die Schuld Tristans und Isoldes gefunden werden soll. Er will das Gerücht am Hof aus der Welt schaffen.¹⁸⁷

Dennoch erklärt Marke: *daz er binamen der künigîn/ holt oder heinlîch wolte sîn,/ sine behabete offenlîchen ê/ wider in ir unschuld unde ir ê* (V. 15291–94). An diesem Punkt erscheint KUCABAS Theorie fragwürdig. Marke will vielleicht keinen Beweis für ihre Schuld, aber zumindest ihre Unschuld soll bewiesen werden. Aber wie das geschehen soll, weiß Marke nicht, deshalb wendet er sich an die Fürsten: *hier über suohte er ir aller rât,/ den zwîvel umbe ir missetât,/ wie er den sô hin getaete,/ als er es êre haete,/ eintweder abe oder an* (V. 15295–99).

Isolde hat verständlicherweise Angst, denn sie weiß nicht, was auf sie zukommt: *Îsôt diu vorhte sêre/ verliesen lîp und êre* (V. 15319–20). Seltsamerweise erfährt man in der Zwischenzeit nichts von Tristan und was er von der Situation hält.

Die Fürsten raten Marke, ein Konzil in London einzuberufen und so geschieht es auch. Dort trägt Marke sein Anliegen vor:

*Nu Marke an daz concîlje gesaz,
sînen lantvürsten clagete er daz,
wie er beswaeret waere
mit disem lastermaere, und bat si harte sêre
durch got und durch ir êre,
ob sî mit ihte kunden,
daz s'ime hier über vunden
etslîchen den list oder den rât,
dâ mite er dirre missetât
râche unde gerihte naeme
und ir ouch z'ende kaeme
eintweder abe oder an.* (V. 15325–37)

¹⁸⁶ KUCABA 1997, S. 75.

¹⁸⁷ KUCABA 1997, S. 75.

Seine Hauptsorge gilt dem Gerücht, das auf Anschuldigungen beruht, für die es keine Zeugen oder Beweise gibt. Es stellt sich in Anbetracht der bisherigen Handlung die Frage, warum Marke zuerst so viel Mühe darauf verwendet hat, Isoldes Treue zu überprüfen und nun, wenn man KUCABAS Theorie folgt, scheinbar kein Interesse mehr an der Wahrheit hat, sondern nur gegen das Gerücht vorgehen will.

Als Grund nennt KUCABA die Verstöße der Liebenden gegen die *höfscheit*, das ein „vom wahren Affekt losgelöstes, diplomatisches Verhalten“ bezeichnet, „das nicht egoistischen Gefühlen, sondern der Harmonie der gesellschaftlichen Interaktion dienen soll“.¹⁸⁸ *Höfscheit* meint auch das Ignorieren störender Tatsachen, weil die Wahrnehmung selektiv ist.¹⁸⁹ Wichtig ist auch der (schöne) Schein nach Außen, wie bereits in Kapitel 4.1.12 im Zusammenhang mit Isoldes Gottesbild erläutert wurde.

Isolde wendet sich vor dem Gottesurteil in der Hoffnung an Gott (*in disen dingen haete Îsôt/ einen list ir herzen vür geleit/ vil verre ûf gotes höfscheit* V. 15550–52), dass auch seine Wahrnehmung selektiv ist und er über ihren Ehebruch hinwegsieht.

Der Anspruch an die Figuren, sich höfisch, zumindest dem Anschein nach, zu verhalten, darf nicht unterschätzt werden. Im Text wird gezeigt, wie höfisches Handeln im Vergleich zu unhöfischem Verhalten aussieht.¹⁹⁰ Beispielsweise wäre es unhöfisch, die Wahrheit über Tristan und Isolde zu erzählen oder zuzugeben, dass man ein Verhältnis der beiden bezeugen kann. Das wird am Verhalten Marjodos gezeigt: *in reizete haz unde leit/ ûf die grôzen unhöfscheit,/ daz er ir ding lûtbaerete/ und ez al dâ vermaerete* (V. 13609–12).

Tristan und insbesondere Isolde verhalten sich unhöfisch, weil sie ihre Liebe füreinander nicht verbergen können. Das sagt Marjodo zu Marke über Isolde: *daz sî sich niht gehelen kann/ der grôzen liebe, die s'im treit* (V. 13710–11). Ihr unhöfisches Verhalten schürt die Gerüchte, das *lastermaere*, am Hof.¹⁹¹

Marke ist gezwungen, gegen das *lastermaere* vorzugehen, weil es nicht nur seiner Ehre schadet, sondern auch seine Königswürde gefährdet. In den Versen 425–28 erfährt man,

¹⁸⁸ KUCABA 1997, S. 79.

¹⁸⁹ KUCABA 1997, S. 79.

¹⁹⁰ Dass Gott so oft in formelhaften Wendungen auftritt, ist darauf zurückzuführen. Die frommen Wünsche und Formeln sind ein Zeichen von höfischem Verhalten.

¹⁹¹ KUCABA 1997, S. 79–82.

dass nur Cornwall Markes Erbland ist. Über England herrscht er nur, weil ihn die anderen *künegelîn* (V. 439) für würdig hielten.¹⁹²

*und bevulhen ouch dô Marke
sich und daz lant in sîne pflege:
sît her diende ez im alle wege
sô sêre und sô vorhtliche,
daz nie kein künicrîche
eim künege mê gediende baz.
ouch saget diu istôrje von im daz,
daz allen den bîlanden,
diu sînen namen erkanden,
kein küneec sô werder was als er. (V. 444–54)*

Die Vorwürfe gegen seine Ehefrau und seinen Neffen könnten Markes Ruf schädigen und deshalb muss er etwas dagegen unternehmen.

Auch der Bischof von Thamise spricht nur von dem Gerücht, nicht von Ehebruch, und was man dagegen tun könnte: *ob er hie mite zestoeren/ disen liument unde dise lüge/ mit unser aller râte müge* (V. 15462–64). Es gibt keine Zeugen, die Beweise für die Anschuldigungen liefern könnten. Der Bischof schlägt daher vor, Isolde ebenfalls anzuhören und sie nutzt die Gelegenheit, um auf ihre schwierige Situation als Landesfremde aufmerksam zu machen und gleichzeitig unterwirft sie sich dem Ratschluss des Konzils, wie auch immer der aussehen wird. Ab diesem Moment fürchtet Isolde nicht mehr um ihr Leben, denn sie kennt nun die geringe Beweislast. Ein Todesurteil wäre laut COMBRIDGE nur dann möglich, wenn Tristan und Isolde „auf handhafter Tat“ erwischt worden wären.¹⁹³ In diesem Zusammenhang ist es auffällig, dass Marjodo sich nicht als Zeuge meldet. Er hat zwar in der Kemante nichts erkennen können, weil es dunkel war, doch er hat Tristan und Isolde gehört. Nichtsdestotrotz ist es ihm anscheinend wichtiger, sich höfisch zu verhalten als die Wahrheit zu offenbaren. Sein Stillschweigen garantiert den positiven Ausgang des Gottesurteils. Ebenso beschützt Marke (unfreiwillig?) Tristan und Isolde, als er sie im Baumgarten eng umschlungen vorfindet. Zwar hat Marke damit den unumstößlichen Beweis für ihre Untreue, aber er spricht vor den versammelten Baronen wieder nur von einem Gerücht und kann sich

¹⁹² WOLF 2006, S. 97. „Marke – in der Darstellung Gottfrieds – ist demnach ein hybrider Königstypus, seine Herrschaft über Cornwall entspricht dem ‚modernen‘ Typus des Geblütsrechts, seine Herrschaft über England dem Typus des germanischen Stammeskönigtums, der auf Akklamation beruht.“ Hier: S. 97–98.

¹⁹³ COMBRIDGE 1964, S. 94.

deshalb nicht an den beiden rächen, da er nicht zugibt, den Ehebruch mit eigenen Augen gesehen zu haben.

Weil es keine Beweise für die Anschuldigungen gibt, bleibt als letzter Ausweg nur noch das Gottesurteil, denn nur Gott kennt die ganze Wahrheit. Zu dieser Erkenntnis kommt auch SCHNELL:

Das Gottesurteil stellt den letzten Versuch König Markes dar, die Wahrheit über die Beziehung seiner Gattin Isold zu Tristan in Erfahrung zu bringen. Die Funktion dieser Rechtsinstitution ist also klar zu bestimmen. Sie soll die Wahrheit über etwas, was den Menschen verborgen ist und was nur Gott weiß, offenbar machen. Thema der Szene ist folglich die Suche nach Wahrheit.¹⁹⁴

Aber es ist nicht der Bischof, der die Eisenprobe vorschlägt, sondern Marke. Isolde hat keine Wahl. Sie muss sich Markes Vorschlag fügen und das Gottesurteil über sich ergehen lassen.

Für KUCABA hat das gesamte Gottesurteil in erster Linie den Sinn, die Gerüchte endgültig aus der Welt zu schaffen. Marke hat, ihrer Interpretation zufolge, kein Interesse mithilfe des Gottesurteils die Wahrheit herauszufinden. KUCABA stützt ihre These auf die Tatsache, dass sich Marke mit Isoldes Eid zufrieden gibt und ihn nicht weiter spezifiziert, um endlich Gewissheit zu erlangen, ob Tristan und Isolde eine Affäre haben oder nicht.¹⁹⁵

*vernemet, wie ich iu sweren wil:
daz mînes lîbes nie kein man
dekeine kûnde nie gewan
noch mir ze keinen zîten
weder ze arme noch ze sîten
ane iuch nie lebende man gelac
wan der, vûr den ich niene mac
gebieter eit noch lougen,
den ir mit iuwern ougen
mir sâhet an dem arme,
der wallaere der arme. (V. 15706–16)¹⁹⁶*

¹⁹⁴ SCHNELL 1992, S. 60. Für SCHNELL ist die gesamte Handlung des *Tristan* von der Suche nach der Wahrheit bzw. dem Streben nach Erkenntnis durchzogen.

¹⁹⁵ KUCABA 1997, S. 84.

¹⁹⁶ SCHNELL 1992, S. 63: Die Erläuterung zu Isoldes Eid ist sehr informativ: „Isolds Eid ist ein juramentum dolosum: das Phänomen des zweideutigen Eides war in der mittelalterlichen Realität bekannt und den Rechtsgelehrten vertraut. Der Angeklagte verwendet das Mittel der geistigen Restriktion (*restrictio mentalis*), indem er zwei Wirklichkeiten präsentiert, eine öffentliche für das Publikum und eine persönliche, die nur er kennt. Weil man in der Praxis um die *calliditas verborum* wußte, wird auch in Gottfrieds ›Tristan‹ um den Wortlaut von Isolds Eid gestritten (15693–96)[...].“

Aus Markes Sicht ist der Eid tatsächlich ausreichend. Isolde schwört, bei keinem anderen Mann als Marke und dem Pilger gelegen zu haben. Wenn sie lügen würde, dann würde sich das beim Gottesurteil zeigen. Auf den ersten Blick spricht Isolde also die Wahrheit, aber Marke und alle anderen Anwesenden wissen nichts von Isoldes List, die sie in weiser Voraussicht mit Tristans Hilfe ausgeführt hat. Der Pilger, neben dem Isolde vor aller Augen gelegen ist, war der verkleidete Tristan. Weil sie keine Namen nennt, erinnert ihr Schwur an ihre gefinekelte Rede im Baumgarten. Für alle Anwesenden, die die ganze Wahrheit nicht kennen, bezeugt Isolde durch ihren Schwur ihre Treue zu König Marke. Damit wird gleichzeitig das Gerücht über eine Affäre Isoldes mit Tristan endgültig als Lüge entlarvt.

Weil Marke sich für Isoldes Eidformel entschieden hat, glaubt KUCABA an eine Zusammenarbeit von Isolde und Marke, weil beide ein gemeinsames Ziel haben, nämlich das Gerücht aus der Welt zu schaffen und ihre Ehre wiederherzustellen.¹⁹⁷ Marjodo ist ihr Gegenspieler. Er will den Eid so formulieren, dass er Isolde schaden kann, was dann aber negative Konsequenzen für Markes Integrität mit sich bringen würde. Marke muss Isoldes Eidformel akzeptieren, damit nicht doch die Wahrheit ans Licht kommt, aber sonst unterstützt er Isolde nicht und lässt sie mit ihren Sorgen alleine.

*sorge unde leit diu beide
twungen si harte sêre.
sie sorgete umbe ir êre.
so twanc si daz verholne leit,
daz s'ir unwârheit
solte wârbaeren. (V. 15536–41)*

Die Formulierung *ir unwârheit [...] wârbaeren* findet GRUBMÜLLER „provozierend“, weil Isolde „im klaren Bewußtsein der Schuld den Beweis der Unschuld (V. 15505) ohne Umschweife und ohne Vorbehalte anbietet“.¹⁹⁸ KUCABA sieht dafür jedoch die Schuld bei Marke, weil Isolde seinen Wünschen entsprechend handelt.¹⁹⁹

¹⁹⁷ KUCABA 1997, S. 84

¹⁹⁸ GRUBMÜLLER 1987, S. 154.

¹⁹⁹ KUCABA 1997, S. 84.

Als das Gottesurteil stattfindet und Isolde das glühende Eisen ergreift, geschieht ein Wunder: Sie verbrennt sich nicht. Ihre unversehrten Hände sind nicht nur ein Zeichen dafür, dass sie die Wahrheit gesprochen hat, sondern sie steht damit fast schon auf einer Stufe mit der heiligen Kunigunde und Maria.²⁰⁰ Im Text wird dieses Ereignis mit den wohl umstrittensten Versen kommentiert, die im *Tristan* zu finden sind:

*in gotes namen greif si'z an
und truog ez, daz si niht verbran.
dâ wart wol g'offenbaeret
und al der werlt bewaeret,
daz der vil tugenthafte Crist
wintschaffen alse ein ermel ist.
er vüeget unde suochet an,
dâ man'z an in gesuochen kan,
alse gevuoge und alse wol,
als er von allem rehte sol.
erst allen herzen bereit,
ze durnehte und ze trüegeit.
ist ez ernest, ist ez spil,
er ist ie, swie sô man wil.
daz wart wol offenbâre schîn
an der gevüegen künigîn.
die generte ir trüegeit
und ir geliuppeter eit,
der hin ze gote gelâzen was,
daz s'an ir êren genas. (V. 15731–50)*

Die Forschungsmeinungen zu dieser Textstelle gehen sehr weit auseinander und die Interpretationen sind teilweise widersprüchlich. WACHINGER meint dazu treffend, wenn auch leicht zynisch: „die Episode vom Gottesurteil scheint mir so raffiniert *wintschaffen* erzählt zu sein, daß sie sich jeder »Tristan«-Interpretation fügt“.²⁰¹

Diese Aussage ist übertrieben, denn nicht jede Interpretation der Verse ist schlüssig oder mit der Gesamthandlung des *Tristan* zu vereinbaren. Betrachtet man beispielsweise die lange Liste von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die im Kommentar zum Gottesurteil häretisches oder ketzerisches Gedankengut erkennen wollen, dann drängt sich die Frage auf, wie sie ihre Theorie mit dem bisherigen Geschehen im *Tristan* verknüpfen wollen. Weder die Analyse des Zufalls noch die kritische Betrachtung der

²⁰⁰ SCHILD 1996, S. 74–75: „Auch Isolde erhält diese Wunder: als Zeichen, daß Gott den Liebenden hilft, wenn sie sich auf ihn berufen und sich ihm anvertrauen, was nicht Passivität bedeutet.“

²⁰¹ WACHINGER, Burghart: Geistliche Motive und geistliche Denkformen in Gottfrieds »Tristan«. In: Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000. Hg. von Christoph Huber und Victor Millet. Tübingen: Niemeyer 2002. S. 243–255. Hier: S. 244.

Gottesbilder der Figuren brachte eindeutige Beweise auf häretisches Gedankengut hervor. Aus diesem Grund kann der Annahme, dass es sich beim Kommentar um Blasphemie handelt, ausdrücklich widersprochen werden und damit auch ist auch WACHINGERS Behauptung widerlegt.

Wie also können die Verse 15731–44 verstanden werden? Betrachtet man zunächst die ersten beiden Zeilen (*dâ wart wol g'offenbaeret/ und al der werlt bewaeret*) stellt sich die Frage, was nun durch das Gottesurteil bewiesen wurde. Mit dem Eid schwor Isolde, nur neben Marke und dem Pilger gelegen zu haben. Indem sie das glühende Eisen gehalten und sich dabei nicht verbrannt hatte, wurde ihre Aussage als wahr gekennzeichnet.

Im Text heißt es weiter: *daz der vil tugenthafte Crist/ wintschaffen alse ein ermel ist*. Versetzt man sich für einen kurzen Moment in die Rolle einer Zuschauerin oder eines Zuschauers bei Isoldes Gottesurteil und ruft sich zugleich in Erinnerung, dass man nur gesehen hat, wie Isoldes Eid bestätigt wurde, dann kann man den Vorwurf gar nicht nachvollziehen. Es wurde also nicht *al der werlt* bewiesen, dass Christus *wintschaffen* ist, sondern nur den Menschen, die die ganze Wahrheit über Isolde, Tristan und Marke kennen.²⁰² Es sind die Menschen gemeint, die den *Tristan* rezipieren und da auch nicht alle, sondern die *edelen herzen*. Für sie ist dieses Werk gedacht und nur sie können es richtig verstehen.²⁰³

*Ich hân mir eine unmüezekeit
der werlt ze liebe vür geleit
und edelen herzen z'einer hage,
den herzen, den ich herze trage,
der werlde, in die mîn herze siht.*(V. 45–49)

[...]

*ein ander werlt die meine ich,
diu samet in eime herzen treit
ir süeze sûr, ir liebez leit,
ir herzeliep, ir senede nôt,
ir liebez leben, ir leiden tôt,
ir lieben tôt, ir leidez leben.
dem lebene sî mîn leben ergeben,
der werlt wil ich gewerldet wesen,
mit ir verderben oder genesen.* (V. 58–66)

²⁰² SCHNELL 1992, S. 66. Isolde und Tristan gehören zu den *edelen herzen* und können nach Schnells Meinung deshalb nicht mit allen anderen Menschen auf eine Stufe gestellt werden.

²⁰³ COMBRIDGE (1964, S. 105) verweist auch auf den Prolog und die *edelen herzen*, führt aber nicht aus, inwiefern er für das Verständnis des Gottesurteils relevant sein könnte.

Im Prolog wird klar zwischen allen Menschen und den besonderen Personenkreis der *edelen herzen* unterschieden. Wenn sich *al der werlt* die noch zu prüfende *wintschaffheit* Christi offenbart hat, sehen dann die *edelen herzen* vielleicht etwas anderes an dieser Stelle? Auf diese Frage wird an anderer Stelle noch näher eingegangen.

Auffällig ist, dass der Text im Kommentar zum Gottesurteil von *Crist* und nicht von *got* spricht. Wie schon bei der Analyse des Zufalls, erscheint auch hier die Wortwahl nicht unerheblich für das Verständnis der Verse. Aus diesem Grund erscheint es notwendig zu überprüfen, an welchen Stellen im *Tristan* noch von *Crist* gesprochen wird.

Überraschenderweise kommt *Crist* nur vier Mal im *Tristan* vor; eine verschwindend geringe Zahl in Anbetracht der fast dreihundert Gottes-Nennungen.

Zwei Mal wird *Crist* in der formelhaften Verbindung mit *wizze Crist* (V. 10440, 13441) genannt und kann deshalb vernachlässigt werden. Wesentlich hilfreicher erscheint die dritte Nennung: *mit disen zwein swaeren/ enwiste sî, waz ane gân./ si begunde ir swaere beide lân/ an den genaedigen Crist./ der gehülfic in den noeten ist* (V. 15541–47). Es scheint kein Zufall zu sein, dass sich Isolde vor dem Gottesurteil ausgerechnet an Christus wendet und nach der Eisenprobe Christus als *wintschaffen* bezeichnet wird.

Aber ist die Kritik an Christus zugleich als eine Kritik an Gott zu verstehen? KUCABA ist der Meinung, dass man zwischen Christus und Gott unterscheiden muss:²⁰⁴

Theologisch werden im Mittelalter Gott und Christus zwar als zwei Personen ein und derselben Substanz und insofern für identisch gehalten, zum Teil wird aber auch differenziert zwischen ihnen. So gilt zum Beispiel Christus als Mittler zwischen Mensch und Gott: Gott schickt Christus zu den Menschen als seinen 'Botschafter'; Christus dagegen agiert als Gottes Medium, ist die Botschaft selbst und besitzt so Zeichencharakter.²⁰⁵

In ihrer Interpretation des Gottesurteils sucht KUCABA nach Anspielungen auf Christus im *Tristan* und glaubt im Literaturexkurs²⁰⁶ fündig geworden zu sein, was sie in weiterer Folge zu der „Assoziation zwischen Christus und höfisch-poetischem Wort“

²⁰⁴ Eine ähnliche Meinung vertritt auch DEMBECK, Till: Der wintschaffene (wetterwendische) Christus und die Transparenz der Dichtung in Gottfrieds „Tristan“. In: Zeitschrift für Germanistik 10 (2000). S. 493–507. Hier: S. 494.

²⁰⁵ KUCABA 1997, S. 90.

²⁰⁶ Eine Analyse des Literaturexkurses findet sich unter anderem bei: FROMM, Hans: Tristans Schwertleite. In: DVjs 41 (1967). S. 333–350.

bringt. Sie gibt zwar selbst zu, dass diese Theorie „ungewöhnlich“ ist, erinnert aber an das Johannesevangelium, in dem Christus mit dem „Wort Gottes (verbum Dei)“ gleichgesetzt wird und in dem sich „Christus als die Wahrheit“ ankündigt.²⁰⁷ KUCABAS Interpretation folgend, muss man das Wort *Crist* im Kommentar zum Gottesurteil auf einer figurativen Ebene verstehen.

Was aller Welt offenbart und bewiesen wird, ist, daß *der vil tugendhafte Crist* (V. 15735) nicht im buchstäblichen, sondern im übertragenen Sinn – als höfisch-poetisches Wort – *wintschaffen* (V. 15736) und *gevuoge* (V. 15739), als flexibel und fügsam ist und daß solche Worte, und nicht der wirkliche Christus, für *durnehte* und *trüegeheit* (V. 15742), *ernest* und *spil* (V. 15743) zur Verfügung stehen.²⁰⁸

KUCABAS Interpretation eröffnet interessante Aspekte, doch sie kann mich nicht ganz überzeugen. Um ihrer Theorie folgen zu können, muss man bei der Rezeption des *Tristan* sehr abstrakt denken. Es ist zu bezweifeln, dass jemand beim Lesen (und nicht bei der wissenschaftlichen Analyse) des *Tristan* beim Kommentar zum Gottesurteil sich an den Literaturexkurs erinnert und so die Assoziation zwischen Christus und schönen, aber auch zweideutigen, Worten aufgeht. Zumal auch im Literaturexkurs²⁰⁹ der Verweis auf Christus nicht eindeutig ist.²¹⁰ Die Verse *daz der vil tugenthafte Crist/ wintschaffen also ein ermel ist* enthalten im Kontext unleugbar eine Kritik, es fragt sich nur von wem an wem.

Überzeugender erscheint im Vergleich zu KUCABA die Interpretation SCHNELLS. Er geht nicht der Frage nach, warum Isolde das Gottesurteil bestanden hat, sondern versucht herauszufinden, warum dabei nicht die Wahrheit enthüllt wird: „Gott entzieht sich (und die Wahrheit) im Gottesurteil den Menschen.“²¹¹

Im Gottesurteil versucht der Mensch Gott zu zwingen, die Wahrheit zu enthüllen (vgl. Kapitel 4.3.1), aber im *Tristan* zeigt sich oft, dass Gott seinen eigenen Willen hat. So kann man das Gottesurteil als eine Kritik an der Überheblichkeit der Menschen sehen,

²⁰⁷ KUCABA 1997, S. 91.

²⁰⁸ KUCABA 1997, S. 92.

²⁰⁹ Zur Problematik der Vereinbarkeit der Gesamthandlung mit den Diskursen: SCHIROK, Bernd: Handlung und Exkurse in Gottfrieds ‚Tristan‘. Textebenen als Interpretationsproblem. In: Texttyp, Sprecherguppe, Kommunikationsbereich. Studien zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hugo Steger zum 65. Geburtstag. Hg. von Heinrich Löffler [u.a.]. Berlin: de Gruyter 1994. S. 33–51.

²¹⁰ KUCABA 1997, S. 91.

²¹¹ SCHNELL 1992, S. 62.

die von Gott eine Stellungnahme erzwingen wollen. Mit diesem Interpretationsansatz spiegelt die Gottesurteils-Szene die damalige, reale Kritik an den Gottesurteilen wider. SCHNELL spricht davon, wie „vermessen“ es ist, „Gottes *intentio*“ aufdecken zu wollen, wenn sie nicht mal die Handlungen anderer Menschen verstehen können.²¹² GRUBMÜLLER sieht das Kernproblem in der richtigen „Entschlüsselung von Zeichen“.²¹³ Marke ist das beste Beispiel dafür, was passiert, wenn man diese Fähigkeit nicht besitzt. Marke sieht die Zeichen, beispielsweise das unberührte Mehl am Boden und das Blut im Bett seiner Ehefrau, doch er kann sie nicht deuten. Er hört Isoldes Rede im Baumgarten und ihren Eid vor der Eisenprobe, doch er versteht den tieferen Sinn nicht. Paradoxe Weise kann er erst nach dem Gottesurteil die Wahrheit über ihre Liebe in den Augen Tristans und Isoldes ablesen: *er sach vil dicke tougen/ die wârheit in ir ougen/ und anders aber an nihte/ niwan an ir gesichte* (V. 16503–06).²¹⁴ Aber selbst danach lässt er sich wieder von einem Zeichen, nämlich dem Schwert, das zwischen Tristan und Isolde in der Minnegrotte liegt, täuschen.²¹⁵

*in sînem herzen er sprach:
 «genaedeclîcher trehtîn,
 waz mag an disen dîngen sîn?
 ist iht des under disen geschehen,
 des ich mich lange hân versehen,
 wie ligent s'alsus danne?
 wîp sol doch liebem manne
 under armen z'allen zîten
 cleben an der sîten.
 wie ligent dise gelieben sô?»* (V. 17516–26)

Aber Gott hilft Marke auch hier nicht, die Wahrheit zu erkennen. Erst, als die Situation vollkommen klar ist und es keine Möglichkeit mehr gibt, sie falsch zu verstehen, hat Marke Gewissheit.

*und Marke kêrte hin zehant,
 dâ er sîn herzeleit dâ vant.* (V. 18193–94)

²¹² SCHNELL 1992, S. 60.

²¹³ GRUBMÜLLER 1987, S. 162 und SCHRÖDER, Walter Johannes: Der Liebestrank in Gottfrieds Tristan und Isolde. In: *rede und meine. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters*. Hg. von Walter Johannes Schröder und Gisela Hollandt. Köln: Böhlau 1978. S. 396–412.

²¹⁴ An dieser Stelle muss nochmals auf die Theorie von Kucaba verwiesen werden: Weil die Liebe zwischen Tristan und Isolde so offensichtlich ist, verbannt er sie vom Hof. Es ist schlichtweg unhöfisch, dass sie sich so verhalten und es für alle ersichtlich ist, wie es um ihre Gefühle bestellt ist. Damit wird Markes Integrität ein weiteres Mal untergraben und er schickt sie weg, bevor sein Ruf Schaden nehmen kann. KUCABA 1997, S. 81–82.

²¹⁵ SCHAUSTEN, Monika: *Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den deutschsprachigen Tristanfassungen des 12. und 13. Jahrhunderts*. München: Fink 1999 (= *Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur* 24). Hier: S. 181.

[...]
*Der küneec dô der sîn ungemach
als offenbaerliche ersach,
dô was im êrste vür geleit
sîn endeclîchez herzeleit.
er was aber ein verrihter man.
wân unde zwîvel was dô dan,
sîn altiu überleste.
ern wânde niht, er weste.
des er dâ vor ie haete gert,
des was er alles dô gewert.
entriuwen ez ist aber mîn wân,
im haete dô vil baz getân
ein waenen danne ein wîzen. (V. 18215–27)*

Der Erzähler meint, dass Unwissenheit besser als Gewissheit ist. Man kann in dieser Aussage auch eine Absage an das Gottesurteil sehen. Das Gottesurteil soll Gewissheit bringen, doch man kann Gott nicht zwingen, die Wahrheit zu offenbaren und die Gewissheit ist schmerzvoller als der Zweifel. Und selbst die Wahrheit kann, wenn sie noch so offensichtlich ist, missverstanden werden.

Kehren wir nun zur Analyse des Kommentars zurück. Es heißt nun weiter: *er vüeget unde suochet an,/ dâ man'z an in gesuochen kan, /alse geuoge und alse wol,/ als er von allem rehte sol* (V. 15737–40). Das Problematische an diesen Zeilen ist die Behauptung, dass sich Christus nach den Gebeten der Menschen fügt. Das widerspricht der Lehrmeinung der Kirche, die davon ausgeht, dass man Gott zu nichts zwingen kann, was der Hauptkritikpunkt an den Gottesurteilen war.

Der Zusatz *als er von allem rehte sol* unterstreicht meiner Meinung nach nochmals die hochmütige Annahme, Gott beeinflussen zu können. Der Mensch betet und Gott muss deshalb handeln.

Auch die nächsten Verse sind im gleichen Maße wie die vorherigen schwierig zu interpretieren: *erst allen herzen bereit,/ ze durnehte und ze trügeheit./ ist ez earnest, ist ez spil,/ er ist ie, swie sô man will* (V. 15741–44). Im Prolog wird deutlich zwischen allen Menschen und dem besonderen Kreis der *edelen herzen* unterschieden.²¹⁶ Um den *Tristan* richtig verstehen zu können, sollte man zu den *edelen herzen* gehören. Christus

²¹⁶ SCHNELL 1992, S. 111.

wird an dieser Stelle vorgeworfen, *allen herzen*²¹⁷, also allen Menschen bei ihren Taten beizustehen, sogar bei Betrug. Dabei wird doch von Gott behauptet, in die Herzen der Menschen blicken zu können.²¹⁸ Er müsste also die wahre Absicht vor allen anderen erkennen und das Böse verhindern. Folglich dürfte Gott bei einem Betrug nicht helfen.

In Boethius' Werk *De consolatione philosophiae* wird die Frage gestellt, warum Gott auch das Schlechte in der Welt zulässt.²¹⁹ Die Antwort ist einfach: Der Mensch kennt Gottes Plan nicht und kann deshalb das, was um ihn herum geschieht, nicht richtig deuten. Für den Menschen sieht es so aus, als würde Gott willkürlich handeln, doch er kann das Geschehen nicht deuten, weil ihm der Einblick in den göttlichen Plan fehlt. Demgemäß kann der Vorwurf im Kommentar, Gott würde sich allen Gebeten fügen, widerlegt werden. Im *Tristan* sind erstens einige Beispiele für unerhörte Gebete zu finden. Zweitens kann der Mensch nicht beurteilen, warum Gott das scheinbar Schlechte zulässt und manchmal sogar einen Betrug wie in Isoldes Gottesurteil unterstützt.

Der Kommentar zu Isoldes Gottesurteil ist insgesamt sehr übertrieben und pauschalierend. Denn die Behauptung *daz wart wol offenbâre schîn/ an der geviügen künigîn* (V. 15745–46) entspricht nicht der Tatsache. Nur den Leserinnen und Lesern des *Tristan* offenbart sich die angebliche Manipulierbarkeit Christi. Den Figuren bleibt diese Erkenntnis verschlossen.

Eine weitere Auffälligkeit des Kommentars ist das Fehlen einer Erklärung, warum sich Isolde nicht die Hände verbrannt hat. Es heißt nur: *die generte ir trügeheit/ und ir geliuppeter eit,/ der hin ze gote gelâzen was,/ daz s'an ir êren genas* (V. 15747–50). Auf das eigentliche Wunder wird nicht eingegangen und es wird auch später nicht mehr erwähnt. Es hätte für die weitere Handlung vollkommen gereicht, wenn Isoldes Wunden nach drei Tagen zu heilen begonnen hätten. Damit wäre ihre Unschuld bewiesen gewesen.

²¹⁷ Hierbei handelt es sich um eine übertriebene Verallgemeinerung, wie die Analyse noch zeigen wird. Zu dieser Erkenntnis gelangt auch SCHNELL 1992, S. 66.

²¹⁸ SCHNELL 1992, S. 62.

²¹⁹ Darauf wurde bereits im Zusammenhang mit der Untersuchung des Zufalls im *Tristan* eingegangen. Vgl. Kapitel 3.4.

Nachdem nun die Verse 15733–50 näher betrachtet wurden, stellen sich zwei Fragen: Wie kann man den Erzählerkommentar deuten und welche Aufgabe hat er?

Beschäftigen wir uns zunächst mit der ersten Frage und versuchen die Verse zu deuten.

In der *Tristan*-Forschung²²⁰ gibt es zwei Positionen: Die einen meinen, der Kommentar sei wörtlich²²¹ zu verstehen, die anderen wollen darin Ironie²²² erkennen. Die Wahrheit liegt wohl irgendwo dazwischen.

Die Formulierungen *al der werlt* und *allen herzen* sind eindeutig Übertreibungen. Wie bereits erwähnt, ist die Wahrheit nur für wenige Menschen ersichtlich und der Grund, warum Isolde das Gottesurteil bestanden hat, überhaupt für niemanden.

Der Kommentar (V. 15733–50) ist eine Reaktion auf die Ereignisse, wie man sie von Marjodo oder Melot erwarten würde. Sie spiegeln die Enttäuschung einer Person wider, die sich die Offenbarung der Wahrheit im Gottesurteil erhofft hat. Diese Person glaubte, Gott zu einem Beweis zwingen zu können und erkennt nun ihren Irrtum.

Diese Erkenntnis führt zu den bitteren Vorwurf, dass *der vil tugenthafte Crist wintschaffen alse ein ermel ist*. Im Gottesurteil zeigt sich Gottes (scheinbar grenzenlose) Barmherzigkeit, weil er selbst einer Ehebrecherin wie Isolde beisteht. SCHNELL kommt zu einem ähnlichen Ergebnis:

Die Perspektive des fingierten Lesers, die sog. zweite Beurteilungsebene, vertritt also wohl nicht das letzte Wort des Dichters, sondern ist als voreilige Schlußfolgerung eines ›naiven‹ Lesers, der »aller Welt« angehört, zu bewerten und damit zugleich als ironische Stellungnahme Gottfrieds zu verstehen.²²³

Die Schlussfolgerung des „fingierten Lesers“ ist deshalb voreilig, weil er nicht verstanden hat, was tatsächlich während des Gottesurteils passiert ist. Sonst hätte er den Ausgang des Ordals anders interpretiert.

Kommen wir nun zur zweiten Frage, deren Antwort Aufschluss über den Grund geben soll, warum der Kommentar in der Perspektive eines enttäuschten Lesers verfasst ist.

Für SCHNELL hat der Kommentar zum Gottesurteil die Aufgabe, die Leserinnen und Leser auf die falsche Fährte zu locken. Sie fragen sich wie der fingierte Leser, warum

²²⁰ Einen Überblick über die Forschungsmeinungen bieten SCHNELL 1992, S. 63 und VAN STOCKUM 1964, S. 301–306.

²²¹ Laut SCHNELL (1992, S. 63) reicht die Bandbreite von „ernsthaft gemeint und deshalb ketzerisch bzw. blasphemisch“ (Anhänger dieser Lesart sind beispielsweise WEBER und VAN STOCKUM) bis „ernsthaft, aber als Zeichen für Gottes Gnade zu verstehen“ (so z. B. WILSON).

²²² Die Ironie kann sich auf das Gottesurteil oder auf das höfische Gottsbild beziehen.

²²³ SCHNELL 1992, S. 67–68.

Isolde das Gottesurteil bestehen konnte, „statt der Frage nachzugehen, warum die Wahrheit nicht ans Licht kommt und warum das Gottesurteil nicht seine Funktion erfüllt, warum die Menschen nicht in die Geheimnisse Gottes Einblick erhalten“.²²⁴

Der Kommentar hat die Aufgabe, die Menschen daran zu erinnern, dass sie keinen Einblick in Gottes Plan haben. Aus diesem Grund erscheinen ihnen viele Ereignisse wie Zufälle.

4.3 Konklusion: Ist Gott nur ein leeres Wort?

Gottfried zeichnet ein Bild voller Widersprüche: Die Menschen sind nach außen hin religiös, aber der innere Glaube fehlt oft. Sie beten zu Gott und bitten um Hilfe, ergreifen aber selbst die Initiative. Sie versuchen, Gott zu manipulieren und ihn zu etwas zu zwingen. Und dabei führen sie Gott ständig im Mund – als inhaltsleere Floskel ist er andauernd präsent und wird als Zeuge für ihre Lügen missbraucht.

Und doch findet sich im *Tristan* für jedes dieser negativen Beispiele auch ein positives Gegenbeispiel: Figuren mit einem starken Glauben, die ein Vorbild an Frömmigkeit sind, beispielsweise Rual und Floraete. Die verzweifelten und unerhörten Gebete Blanscheflurs sind ein Beweis dafür, dass Gott nicht alles macht, worum man ihn bittet. Im Gottesurteil verweigert Gott die Offenbarung der Wahrheit und zeigt, dass er sich nicht zwingen lässt. In der Not wenden sich die Figuren in ihrer Verzweiflung zuerst an Gott.

Das Gottesbild der Figuren erscheint mir bei genauerer Betrachtung realistisch und menschlich, obwohl es sehr gewagt ist, Vermutungen über das Gottesbild der Menschen um 1200 anzustellen. Jedenfalls erscheint es mir glaubwürdig, dass jemand in die Messe geht und dabei an etwas ganz anderes denkt, wie am Beispiel von Marke gezeigt wird. Es ist auch kein Widerspruch in sich, wenn man Gott um Hilfe bittet, aber dann selbst nach einem Ausweg aus seiner misslichen Lage sucht.

Und Isolde lügt strenggenommen weder im Baumgarten noch beim Gottesurteil. Sie kann deshalb Gott als Zeugen anrufen.

²²⁴ SCHNELL 1992, S. 60.

Die Analyse der Gottesbilder hat bei einigen Figuren ein fragwürdiges Verhalten aufgedeckt, doch von keiner Figur kann behauptet werden, dass sie nicht an Gott glaubt, den christlichen Glauben ablehnt oder sich der Blasphemie schuldig macht.

Im Zusammenhang mit Isoldes Gottesurteil wurde nicht nur auf den umstrittenen Kommentar eingegangen, sondern es wurde untersucht, warum das Ordal eigentlich durchgeführt wurde und was man sich davon erhofft hat. Marke weiß nicht, wem er glauben soll, Isolde oder Marjodo, und er will deshalb Gott zwingen, die Wahrheit zu offenbaren. Dabei spielen das Gerücht und der Schaden, den es seinem Ruf zufügt, auch eine wichtige Rolle. Es scheint aber so, als hätte Marke mit sich selbst eine Übereinkunft getroffen: Wenn das Gerücht durch das Gottesurteil widerlegt wird, dann hat er auch keinen Grund mehr ans Isoldes Treue zu zweifeln. Und der Verlust seiner Ehre hätte weitreichende Konsequenzen, also muss er sich eher um das Gerücht kümmern und erst in zweiter Linie herausfinden, ob Tristan und Isolde hinter seinem Rücken eine Affäre haben.

Der Kommentar zum Gottesurteil ist eine Kritik Gottfrieds an dem einfältigen und überheblichen Glauben seiner Mitmenschen. Er zeigt ihnen dadurch, wie vermessen ihr Anspruch ist, Gott zu etwas zwingen zu wollen. Und er zeigt ihnen, dass sie Gottes Plan nicht nachvollziehen können.²²⁵ Demzufolge sollten sie sich nicht anmaßen, Kritik an Gott zu üben und beispielsweise Christus für *wintschaffen* zu halten. Damit zeigen sie nur, wie naiv²²⁶ sie sind, um es mit SCHNELLS Worten zu sagen.

²²⁵ SCHNELL 1992, S. 68.

²²⁶ SCHNELL 1992, S. 67.

5 Rückblick und Ausblick

In V. 737 der Vorgeschichte des *Tristan* heißt es: *dô kam ez von âventiure alsô*. Rüdiger KROHN²²⁷ übersetzt das mit „da wollte es der Zufall“. Die neuhochdeutsche Übersetzung gibt sinngemäß das wieder, was die mittelhochdeutsche Wendung impliziert: Zufällig blickt Riwalin, der Vater Tristans, dorthin, wo Blanscheflur sitzt. Dieses eigentlich unscheinbare Ereignis hat jedoch folgenschwere Konsequenzen, denn es markiert den Beginn der Liebe zwischen den beiden. Und ohne diesen Zufall gäbe es keinen Tristan, von dessen Leben die Hauptgeschichte erzählen könnte. Also war es wohl das Schicksal, das Riwalins Blick in die richtige Richtung gelenkt hat? Aber wer oder was verbirgt sich hinter dem Schicksal?

Genau mit diesen Fragen beschäftigt sich die vorliegende Diplomarbeit.

Am Anfang meiner Untersuchung sammelte ich die wenigen Informationen, die über Gottfried von Straßburg bekannt sind. Davon erhoffte ich mir, Rückschlüsse von seiner Biografie auf die Handlung machen zu können, was sich im Endeffekt als unmöglich herausstellte, weil es zu wenige gesicherte Informationen über ihn gibt und der Rest nur auf Vermutungen beruht.

Danach folgten ein kurzer Überblick über die umfangreiche Forschungsliteratur, die es bereits zu meinem Thema gibt, und ein Verweis auf die verwendeten Hilfsmittel, beispielsweise die Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank.

Der erste Teil der Diplomarbeit war der Analyse des Zufalls gewidmet. Es schien mir notwendig, zuallererst herauszufinden, was Zufall überhaupt bedeutet und woher das Wort stammt. Außerdem untersuchte ich den Bedeutungsunterschied zwischen Zufall, Schicksal und Glück, weil der Unterschied auch für die Analyse des Tristan wichtig ist. Es folgte nun ein knapper Abriss über die Vorstellung des Zufalls im Mittelalter. Ich wollte herausfinden, wie die Lehrmeinung der christlichen Kirche zur Entstehungszeit des Werks zum Thema Zufall lautete. In diesem Zusammenhang wurde auch näher auf Boethius' *De consolatione philosophiae* (*Trost der Philosophie*) eingegangen. Boethius' Werk beschäftigt sich unter anderem mit der Rolle des Zufalls in einer von Gott gelenkten Welt und gehörte zu den bekanntesten Lehrwerken des Mittelalters. Mit

²²⁷ Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Mhd. / Nhd. Nach dem Text von Friedrich Ranke mit Stellenkommentar und Nachwort. Hg. von Rüdiger Krohn, Bd. 1–2 (Text), Bd. 3 (Kommentar). Stuttgart: Reclam 1998–2001 (= RUB 4471–4473).

hoher Wahrscheinlichkeit kannte Gottfried das Werk. Ob er sich davon inspirieren ließ, ist fraglich, einige Parallelen zwischen der *Consolatio* und dem *Tristan* sind nachweisbar.²²⁸ Eine umfassende und genaue Untersuchung der Parallelen zwischen den beiden Werken wäre ein interessantes Diplomarbeitsthema. Auch ein Vergleich mit anderen mittelhochdeutschen Epen und der *Consolatio* wäre interessant.

Um den Zufall im *Tristan* analysieren zu können, wurden jene Wörter und Wendungen genauer untersucht, die ein unvermittelt eintretendes Ereignis markieren. Dabei galt es herauszufinden, wie diese Wörter zu verstehen sind, in welchem Kontext sie vorkommen und welchen Zweck sie haben.

Es wurden die Wörter *geschicht*, *âventiure*, *gelücke*, *ungelücke*, *billîch* und *saelde* analysiert. Die besondere Schwierigkeit dabei war, dass der Kontext die Bedeutung verändert und dass die meisten Wörter mehrere Bedeutungen haben können. Beispielsweise kann das Wort *âventiure* unter anderem Bericht, Zufall oder ritterliche Bewährungsprobe bedeuten. In den meisten Fällen gab es immer mehrere neuhochdeutsche Entsprechungen, was die Analyse erheblich erschwert, aber gleichzeitig sehr interessant gemacht hat.

Im *Tristan* wird aber nicht jedes „zufällige“ Ereignis mit einem dieser Wörter eingeleitet. Deshalb wurde auch auf Ereignisse eingegangen, denen diese Einleitung fehlt.

Die Konklusion aus der Untersuchung des Zufalls ergab zwei Dinge: In der Struktur der Handlung gibt es keine Zufälle, weil die Abfolge der Ereignisse genau geplant und von der Vorlage vorgegeben ist.

Die Zufälle spielen eine wichtige Rolle für die Figuren im *Tristan*. Sie treiben die Handlung voran und bringen die Figuren ihrem Schicksal näher, weil sie die Wahrheit aufdecken.²²⁹

Der zweite Teil der Diplomarbeit beschäftigt sich mit der Bedeutung von Gott im *Tristan*. Gott kommt im *Tristan* zumeist in formelhaften Wendungen vor, die vor allem die höfische Bildung der Figuren unterstreichen und beweisen sollen. Aus dieser Tatsache sollte man keine voreiligen Schlüsse ziehen.

²²⁸ JACKSON 1962, S. 364–372 und FIRESTONE 1996, S. 159–168.

²²⁹ WORSTBROCK 1995, S. 34–51.

Zuerst wurden die Gottesbilder der Figuren analysiert. Ihre Worte und ihr Handeln gaben Aufschluss über ihren Glauben. Besonders Tristan und Isolde wollen Gott manipulieren und meistens gelingt es ihnen auch. Sie rufen Gott als Zeugen für ihre Lügen an. Es ist interessant, dass sie Gott um Beistand bitten, aber dann selbst die Initiative ergreifen und Handeln. Der Ausgang ihrer Taten wird dann Gott zugeschrieben.²³⁰

Das Gottesurteil von Isolde wurde eingehend untersucht. Auch auf die Praxis der Gottesurteile in der frühmittelalterlichen Realität wurde eingegangen, weil so gezeigt werden konnte, wie realistisch Gottfrieds Darstellung der Ereignisse ist.

Den Fragen, was das Gottesurteil überhaupt beweisen soll und warum es überhaupt durchgeführt wird, wurde viel Aufmerksamkeit geschenkt, doch das wichtigste an dieser Episode ist zweifellos der Erzählerkommentar nach dem bestandenen Gottesurteil.

Auch dazu ist die Forschungsliteratur sehr umfangreich und sehr widersprüchlich.

Die intensive Auseinandersetzung mit dem Kommentar bestätigte mich schließlich in meiner Meinung, wie man die scheinbare Kritik verstehen soll. Es sind die Worte eines enttäuschten Lesers, der einen anderen Ausgang des Gottesurteils erwartet hat und nun seinen Unmut über die für ihn nun bewiesene Willkür Christi äußert.

Mit diesem Kommentar hält Gottfried den Leserinnen und Lesern einen Spiegel vor. Er will sie auf ihr falsches Gottesbild aufmerksam machen und ihnen zeigen, wie beschränkt ihre Erkenntnis eigentlich ist. Sie kennen Gottes Plan nicht und sollten sich deshalb nicht anmaßen, über Gott urteilen zu wollen. Sie können ihn auch nicht zwingen, die Wahrheit in einem Gottesurteil zu offenbaren.²³¹ Man kann ihn durch Gebete gnädig stimmen, aber viele Gebete bleiben auch unerhört.

Interessant wäre ein Vergleich zwischen den Gottesbildern der Figuren im *Tristan* und zwischen den Figuren anderer mittelhochdeutscher Epen. Das würde helfen, die Besonderheiten des *Tristan* zu erkennen oder manche Stelle in einem anderen Licht erscheinen lassen, weil sich durch einen Vergleich möglicherweise Parallelen zu anderen Autoren zeigen würden.

Die zentrale Fragestellung nach der Bedeutung von Zufall und Gott kann nun beantwortet werden. Die Erzählung ist so strukturiert, dass die Zufälle wichtige Tatsachen

²³⁰ SCHNELL 1992, S. 84.

²³¹ Schnell 1992, S. 60–74.

enthüllen.²³² Als Beispiel wäre Tristans Verwandtschaft zu König Marke zu nennen. Auf die Handlung bezogen sind die Zufälle Ereignisse, für die es keine Erklärung gibt. Der Mensch kann nicht verstehen, warum etwas passiert.

Hinter den vermeintlichen Zufällen im *Tristan* steht der Glaube an einen göttlichen Plan. Formulierungen wie *dô kam ez von âventiure alsô* sind auch aus der Sicht des einfältigen Lesers, der das Geschehen nicht richtig zu deuten vermag. Die Figuren haben ein Schicksal, das sich im Laufe der Handlung erfüllt.

Egal, wie viele Listen Tristan und Isolde noch anwenden, am Ende der Geschichte sind sie tot. Sie können ihrem Schicksal nicht entgehen. Und jedes Mal, wenn sie dank ihrer Schlaueit scheinbar wieder Marke und vielleicht sogar Gott überlistet haben, dann sind sie doch ihrem Tod wieder ein Stückchen näher gekommen und der augenblickliche Triumph ist nur eine kurze Verschnaufpause.

Gott offenbart den Menschen seinen Plan nicht. Das wollte Gottfried seinem Publikum vermitteln und dabei hat er nichts dem Zufall überlassen.

²³² WORSTBROCK 1995, S. 41.

6 Literaturverzeichnis

6.1 Primärliteratur

BOETHIUS: *Trost der Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner. Mit einer Einführung von Friedrich Klingner. Stuttgart: Reclam 2010 (= RUB 3154).

GOTTFRIED VON STRAßBURG: *Tristan*. Mhd. / Nhd. Nach dem Text von Friedrich Ranke mit Stellenkommentar und Nachwort. Hg. von Rüdiger Krohn, Bd. 1–2 (Text), Bd. 3 (Kommentar). Stuttgart: Reclam 1998–2001 (= RUB 4471–4473).

6.2 Sekundärliteratur

ALLGAIER, Karl: *Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg*. Frankfurt am Main: Lang 1983 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur 641).

BAUMGARTNER, Dolores: *Studien zu Individuum und Mystik im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg*. Göppingen: Kümmerle 1978.

BENECKE, Georg Friedrich: *Über ein mhd. Wörterbuch*. In: *ZfdA* 1 (1841). S. 49–56.

BLEUMER, Hartmut: *Im Feld der âventiure. Zum begrifflichen Wert der Feldmetapher am Beispiel einer poetischen Leitvokabel*. In: *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 347–367.

COMBRIDGE, Rosemary Norah: *Das Recht im "Tristan" Gottfrieds von Strassburg*. Berlin: Schmidt ²1964 (= Philologische Studien und Quellen 15).

DE BOOR, Helmut: *Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan*. In: *DVjs* 18 (1940). S. 262–306.

DE BOOR, Helmut: Fortuna in mittelhochdeutscher Dichtung, insbesondere in der „Crône“ des Heinrich von dem Türlin. In: Verbum et Signum II. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter. Hg. von Hans Fromm [u.a.]. München: Fink 1975. S. 311–328.

DEMBECK, Till: Der wintschaffene (wetterwendische) Christus und die Transparenz der Dichtung in Gottfrieds „Tristan“. In: Zeitschrift für Germanistik 10 (2000). S. 493–507.

DOREN, A.: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. In: Vorträge der Bibliothek Warburg. Vorträge 1922-1923. 1. Teil. Hg. von Fritz Saxl. Leipzig: Teubner 1924. S. 71–143.

EBERWEIN, Elena: Zur Deutung mittelalterlicher Existenz. Köln: Röhrscheid 1933 (= Kölner romanistische Arbeiten 7).

EHRISMANN, Otfried: Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München: Beck 1995.

EMRICH-MÜLLER, Gisela: Der Schicksalsbegriff in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach im Vergleich zu den Werken Hartmanns von Aue, Gottfrieds von Strassburg und dem Nibelungenlied. Dissertation (masch.). Univ. Frankfurt am Main 1978.

ERNST, Ulrich: Häresie und kritische Intellektualität in der mittelalterlichen Stadtkultur. Gottfrieds von Straßburg ‚Tristan‘ als Antwort auf die Ketzerverfolgungen im 13. Jahrhundert. In: ZfdA 137 (2008). S. 419–438.

ESTERBAUER, Reinhold: Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks. Wien: VWGÖ 1989.

FIRESTONE, Ruth: Boethian influence on Gottfried’s Tristan: A preliminary assessment. In: Tristan - Tristrant: mélanges en l'honneur de Danielle Buschinger à l'occasion de son 60ème anniversaire (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 53, Serie 3 / Tagungsbände

und Sammelchriften 37 / Wodan 66). Hg. von Crépin, André [u.a.] Greifswald: Reineke 1996. S. 159–168.

FROMM, Hans: Tristans Schwertleite. In: DVjs 41 (1967). S. 333–350.

GOERKE, Hans: Die Minnesphäre in Gottfrieds Tristan und die Häresie des Amalrich von Bena. Dissertation Universität Tübingen 1952.

GRUBMÜLLER, Klaus: Ir unwarheit warbæren. Üben den Beitrag des Gottesurteils zur Sinnkonstruktion in Gotfrids „Tristan“. In: Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Karl Stackmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Ludger Grenzmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. S. 149–163.

HAHN, Ingrid: Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan. Ein Beitrag zur Werkdeutung. München: Eidosn 1963 (= Medium aevum 3).

HARRIS, Nigel: God, Religion, an Ambiguity in Tristan. In: A companion to Gottfried of Strassburg's Tristan. Hg. von Will Hasty. Rochester, NY: Camden House 2003. S. 113–136.

HAUG, Walter: Aventirue in Gottfrieds von Strassburg ›Tristan‹. In: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Hg. von Walter Haug. Tübingen: Niemeyer 1989. S. 557–582. (Kurzzitat: HAUG 1989a).

HAUG, Walter: Gottfrieds von Strassburg ›Tristan‹. Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie. In: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Hg. von Walter Haug. Tübingen: Niemeyer 1989. S. I–XII. (Kurzzitat: HAUG 1989b).

HAUG, Walter: O Fortuna. In: Fortuna. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen: Niemeyer 1995 (= Fortuna vitrea 15). S. 1–22.

JACKSON, W. T. H.: Tristan the Artist in Gottfried's Poem. In: PMLA 77, Nr. 4 (September 1962). S. 364–372.

KÖHLER, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik: Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung: Tübingen: Niemeyer³2002.

KUCABA, Kelley: Höfisch inszenierte Wahrheiten. Zu Isolds Gottesurteil bei Gottfried von Strassburg. In: Fremdes wahrnehmen – fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit. Hg. von Wolfgang Harms [u.a.]. Stuttgart: Hirzel 1997. S. 73–93.

LACHMANN, Karl: Auswahl aus den hochdeutschen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts. Für Vorlesungen und zum Schulgebrauch. In: Kleinere Schriften zur deutschen Philologie. Hg. von Karl Müllenhoff. Berlin: G. Reimer 1820. S. 157–176.

LEBSANFT, Franz: Die Bedeutung von altfranzösisch *aventure*. Ein Beitrag zu Theorie und Methodologie der mediävistischen Wort- und Begriffsgeschichte. In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 311–337.

MAURER, Friedrich: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den grossen Epen der Staufischen Zeit. München: Francke²1961 (= Bibliotheca Germanica 1).

MERGELL, Bodo: Tristan und Isolde. Ursprung und Entwicklung der Tristansage des Mittelalters. Mainz: Kirchheim 1949.

MERTENS, Volker: Frau *Âventiure* klopft an die Tür ... In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hg. Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 339–346.

NAUEN, Hans-Günther: Die Bedeutung von Religion und Theologie im Tristan Gottfrieds von Straßburg. Dissertation Universität Marburg 1947.

PETER, Klaus: Die Utopie des Glückes. Ein neuer Versuch über Gottfried von Straßburg. In: Euphorion 62 (1968). S. 315–344.

RANKE, Friedrich: Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan. In: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Kl. 2 (1925). S. 21–39 (Wiederabgedruckt in: Gottfried von Straßburg. Hg. von Alois Wolf. Darmstadt 1973).

SANDERS, Willy: Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs. Köln: Böhlau 1965.

SCHAUSTEN, Monika: Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den deutschsprachigen Tristanfassungen des 12. und 13. Jahrhunderts. München: Fink 1999 (= Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 24).

SCHILD, Wolfgang: Das Gottesurteil der Isolde. Zugleich eine Überlegung zum Verhältnis von Rechtsdenken und Dichtung. In: Alles was Recht war. Rechtsliteratur und literarisches Recht. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 70. Geburtstag. Hg. von Hans Höfinghoff [u.a.]. Essen: Item 1996. S. 55–75.

SCHIROK, Bernd: Handlung und Exkurse in Gottfrieds ‚Tristan‘. Textebenen als Interpretationsproblem. In: Texttyp, Sprechergruppe, Kommunikationsbereich. Studien zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hugo Steger zum 65. Geburtstag. Hg. von Heinrich Löffler [u.a.]. Berlin: de Gruyter 1994. S. 33–51.

SCHNELL, Rüdiger: Suche nach Wahrheit. Gottfrieds „Tristan und Isold“ als erkenntniskritischer Roman. Tübingen: Niemeyer 1992 (= Hermaea 67).

SCHNYDER, Mireille: Âventiure? waz ist daz? Zum Begriff des Abenteuers in der deutschen Literatur des Mittelalter. In: Euphorion 96 (2002). S. 257–272.

SCHNYDER, Mireille: Sieben Thesen zum Begriff der *âventiure*. In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 369–376.

SCHRÖBLER, Ingeborg: Notker III. von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' *de consolatione philosophiae*. Tübingen: Niemeyer 1953 (= *Hermæa* 2).

SCHRÖDER, Walter Johannes: Bemerkungen zur Sprache Gottfrieds von Strassburg. In: *rede und meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters. Hg. von Walter Johannes Schröder und Gisela Hollandt. Köln: Böhlau 1978. S. 385–395.

SCHWIETERING, Julius: Der Tristan Gottfrieds von Straßburg und die Bernhardinische Mystik. Berlin: Akademie der Wissenschaften 1943.

SKOWRONEK, Marianne: Fortuna und Frau Welt. Zwei allegorische Doppelgängerinnen des Mittelalters. Dissertation Univ. Berlin 1965.

VAN STOCKUM, Theodorus C.: Die Problematik des Gottesbegriffs im "Tristan" des Gottfried von Strassburg. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1963 (= *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 26/9).

STÖKLE, Ulrich: Die theologischen Ausdrücke und Wendungen im Tristan Gottfrieds von Strassburg. Dissertation Univ. Tübingen 1915.

STROHSCHNEIDER, Peter: *âventiure*-Erzählen und *âventiure*-Handeln. Eine Modellskizze. In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hg. von Gerd Dicke [u.a.]. Berlin: de Gruyter 2006 (= Trends in Medieval Philology 10). S. 377–383.

TAX, Petrus: Wort, Sinnbild, Zahl im Tristanroman: Studien zum Denken und Werten Gottfrieds von Straßburg. Berlin: E. Schmidt 1961.

TOMASEK, Tomas: Gottfried von Straßburg. Stuttgart: Reclam 2007 (= RUB 17665).

VALK, Melvin E.: Word-Index to Gottfried's Tristan. Madison: Univ. of Wisconsin Press 1958.

WACHINGER, Burghart: Geistliche Motive und geistliche Denkformen in Gottfrieds »Tristan«. In: Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000. Hg. von Christoph Huber und Victor Millet. Tübingen: Niemeyer 2002. S. 243–255.

WEBER, Gottfried: Gottfrieds Tristan in der Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200. Band I. Stuttgart: Metzler 1953.

WEBER, Gottfried: Gottfrieds Tristan in der Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200. Band II. Stuttgart: Metzler 1953.

WEGERA, Klaus-Peter: „mich en habe diu âventiure betrogen“. Ein Beitrag zur Wort- und Begriffsgeschichte von âventiure im Mittelhochdeutschen. In: Das Wort. Seine strukturelle und kulturelle Dimension. Festschrift für Oskar Reichmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Vilmos Ágel [u.a.]. Tübingen: Niemeyer 2002. S. 229–244.

WILLMS, Eva: Der lebenden brôt – Zu Gottfried von Straßburg ‚Tristan‘ 238 (240). In: ZfdA 123 (1994). S. 19–44.

WILLSON, H. B.: The Old and the New Law in Gottfried's Tristan. In: Modern Language Review 60 (1965). S. 212–224.

WOLF, Gerhard: „daz der vil tugendhafte crist / wintschaffen also ein ermel ist“. Gott als Kontingenzformel im Tristan Gottfrieds von Straßburg. In: Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik (bft 4). Hg. von Hans-Joachim Kügler u. Werner Ritter. Berlin: LIT-Verlag 2006. S. 89–109.

WORSTBROCK, Franz Josef: Der Zufall und das Ziel. In: Fortuna. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen: Niemeyer 1995 (= Fortuna vitrea 15). S. 34–51.

6.3 Lexika

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter. Basel: Schwabe 2007 (abgerufen über das Datenbankservice der Universität Wien, eingesehen am 20.03.2012).

Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Hg. von Manfred Kern. Berlin [u.a.]: de Gruyter 2003.

Lexikon des Mittelalters. Hg. von Norbert Angermann. München: Lexma 1995.

6.4 Internetquellen

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm
(<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?lemid=GA00001>, eingesehen am 10.02.2012).

Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank
(<http://mhdbdb.sbg.ac.at:8000/>, eingesehen am 30.03.2012).

Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer online
(<http://woerterbuchnetz.de/Lexer/>, eingesehen am 15.03.2012).

Tristan-Bibliographie auf www.mediaevum.de
(http://bibliographien.mediaevum.de/bibliographien/bibliographie_tristan.htm,
eingesehen am 10.2.2012).

7 Anhang

âventiure

Tristan und Isold, Zeile 151
Tristan und Isold, Zeile 166
Tristan und Isold, Zeile 248
Tristan und Isold, Zeile 321
Tristan und Isold, Zeile 329
Tristan und Isold, Zeile 344
Tristan und Isold, Zeile 737
Tristan und Isold, Zeile 921
Tristan und Isold, Zeile 1609
Tristan und Isold, Zeile 2000
Tristan und Isold, Zeile 2150
Tristan und Isold, Zeile 2219
Tristan und Isold, Zeile 2422
Tristan und Isold, Zeile 3093
Tristan und Isold, Zeile 3269
Tristan und Isold, Zeile 3271
Tristan und Isold, Zeile 4187
Tristan und Isold, Zeile 4274
Tristan und Isold, Zeile 4342
Tristan und Isold, Zeile 4627
Tristan und Isold, Zeile 5310
Tristan und Isold, Zeile 6158
Tristan und Isold, Zeile 7521
Tristan und Isold, Zeile 7637
Tristan und Isold, Zeile 8654
Tristan und Isold, Zeile 8656
Tristan und Isold, Zeile 8713
Tristan und Isold, Zeile 8959
Tristan und Isold, Zeile 9157
Tristan und Isold, Zeile 9235
Tristan und Isold, Zeile 9313
Tristan und Isold, Zeile 11633
Tristan und Isold, Zeile 14380
Tristan und Isold, Zeile 15790
Tristan und Isold, Zeile 15851
Tristan und Isold, Zeile 15874
Tristan und Isold, Zeile 16664
Tristan und Isold, Zeile 16686
Tristan und Isold, Zeile 17057
Tristan und Isold, Zeile 17070
Tristan und Isold, Zeile 17109
Tristan und Isold, Zeile 17226
Tristan und Isold, Zeile 17286
Tristan und Isold, Zeile 17433
Tristan und Isold, Zeile 17462
Tristan und Isold, Zeile 17463

der aventiure meister was
wie dirre aventiure was.
an siner aventiure seit,
sin aventiure tuot es schin:
derz an den aventiuren las,
wan als sin aventiure giht,
do kamez von aventiure also,
do er do sin aventiure
die lieben aventiure
und von der aventiure
kam ez von aventiure also,
von aventiure ez do geschach,
diu da heizet aventiure:
sin aventiure vinden.
" de diun duze aventure
got gebe sÛeze aventiure
umbe die aventiure
elliu diu aventiure
alle die aventiure,
der aventiure meine!
von aventiure er do vernam,
durch got an aventiure geben
und ze aventiure namen
aventiure an einem man,
aventiure oder list.
so was ouch aventiure
uf aventiure vil vruo,
da man nach aventiure rite,
" hiest aventiure vunden:
der ouch nach aventiure reit,
swaz aventiure in her getruoc,
sint mir ein aventiure.
und suohten aventiure
umbe sin aventiure.
daz er siner aventiure
diz duhtin aventiure,
diu trurege aventiure
von aventiure vunden:
und ze lieber aventiure.
wertlicher aventiure.
daz was ane aventiure:
von alter aventiure
dan durch kein aventiure.
und vant von aventiure
schoene aventiure vunden. "
" sag an, waz aventiure? "

Tristan und Isold, Zeile 18418
Tristan und Isold, Zeile 18457
Tristan und Isold, Zeile 18934
Tristan und Isold, Zeile 19077

hie merket aventiure:
und aventiure erwarber vil,
daz er ere und aventiure
durch aventiure an si verlie,

gelücke und ungelücke

Tristan und Isold, Zeile 2601
Tristan und Isold, Zeile 6118
Tristan und Isold, Zeile 6123
Tristan und Isold, Zeile 7464
Tristan und Isold, Zeile 7823
Tristan und Isold, Zeile 8662
Tristan und Isold, Zeile 8954
Tristan und Isold, Zeile 10593
Tristan und Isold, Zeile 10746
Tristan und Isold, Zeile 14513
Tristan und Isold, Zeile 16193
Tristan und Isold, Zeile 16215
Tristan und Isold, Zeile 18455
Tristan und Isold, Zeile 19466

gelückes unde guotes,
und an gelücke welle lan,
gelücke gebe und ere,
gelücke niht geschehen ist,
sin ungelücke waere hin,
ist daz uns got gelückes gan,
durch gelücke und durch manheit,
 sin gelücke und sine linge
sin gelücke und sin arbeit,
von ungelücke gewar
sin gelücke und sine linge
ir gelücke unde ir maere,
gelückes unde linge
wil min gelücke ruochen,

billich

Tristan und Isold, Zeile 1519
Tristan und Isold, Zeile 1940
Tristan und Isold, Zeile 2146
Tristan und Isold, Zeile 2916
Tristan und Isold, Zeile 3694
Tristan und Isold, Zeile 3946
Tristan und Isold, Zeile 4442
Tristan und Isold, Zeile 4657
Tristan und Isold, Zeile 5671
Tristan und Isold, Zeile 5677
Tristan und Isold, Zeile 6071
Tristan und Isold, Zeile 6425
Tristan und Isold, Zeile 7224
Tristan und Isold, Zeile 7848
Tristan und Isold, Zeile 9370
Tristan und Isold, Zeile 10020
Tristan und Isold, Zeile 10058
Tristan und Isold, Zeile 11411
Tristan und Isold, Zeile 13059
Tristan und Isold, Zeile 13768
Tristan und Isold, Zeile 14609
Tristan und Isold, Zeile 17783
Tristan und Isold, Zeile 18023
Tristan und Isold, Zeile 18327
Tristan und Isold, Zeile 18568
Tristan und Isold, Zeile 18571

daz ez unbillich waere,
und was daz billich unde wol:
als man dem billiche tuot,
diu hut billiche entlestet;
billiche wol. "nu kam iesa
daz was vil billich unde wol:
wan min dinc stat billiche wol
der ez billicher süle han,
daz sol man ime billichen.
billiche muoten unde gern.
so soltet ir billiche
und daz ein billich wesen sol,
wan Morolt lac billiche tot:
und kan des ouch billiche vil
und also der billich wolte,
im solte billich unde wol
also der billich wolde:
billichen und von rehte sin,
daz sol man in billichen:
und nach dem billiche mite;
nider unde doch billiche breit.
welle wir den billich schouwen,
so ist der billich ouch derbi,
billiche leiten uf den tot.
und claget er niht billiche als ich.
billiche nach Tristande nime:

saelde

Tristan und Isold, Zeile 217
Tristan und Isold, Zeile 297
Tristan und Isold, Zeile 498
Tristan und Isold, Zeile 1133
Tristan und Isold, Zeile 1221
Tristan und Isold, Zeile 1702
Tristan und Isold, Zeile 2128
Tristan und Isold, Zeile 2743
Tristan und Isold, Zeile 2783
Tristan und Isold, Zeile 3495
Tristan und Isold, Zeile 3745
Tristan und Isold, Zeile 5675
Tristan und Isold, Zeile 5678
Tristan und Isold, Zeile 6201
Tristan und Isold, Zeile 6241
Tristan und Isold, Zeile 7093
Tristan und Isold, Zeile 7996
Tristan und Isold, Zeile 8086
Tristan und Isold, Zeile 8405
Tristan und Isold, Zeile 8468
Tristan und Isold, Zeile 8672
Tristan und Isold, Zeile 8860
Tristan und Isold, Zeile 9426
Tristan und Isold, Zeile 9718
Tristan und Isold, Zeile 9786
Tristan und Isold, Zeile 9788
Tristan und Isold, Zeile 10092
Tristan und Isold, Zeile 10388
Tristan und Isold, Zeile 10852
Tristan und Isold, Zeile 12681
Tristan und Isold, Zeile 14466
Tristan und Isold, Zeile 15719
Tristan und Isold, Zeile 18065
Tristan und Isold, Zeile 18092

ze saelden noch ze liebe komen.
wider sin selbes saelden streit,
min saelde hat mich wol bedaht:
daz ez von grozen saelden was,
daz al min saelde und al min rat
saelde und saeleclichez leben.
nu was aber diu saelde undersniten
ze grozen saelden jahan
ze saelden müezest du gevarn! "
die saelde haete im got gegeben,
die saelde, die man an im sach:
und ouch ze saelden keren;
wil ouch in saelde der gewern,
solt unser saelde han geruoht,
und ob ich selbe iht saelden habe. "
der saelde an siner sige lac,
ouch sanc diu saeldenriche
die schoenen, saelderichen
diu saelde ist arm unde swach,
alle die saelde hat geleit,
der muoz an sinen saelden stan:
ob mir diu saelde geschehe,
unser saelde diu wil wachen.
sunderlicher saelden zwo,
der nie saelde gewan,
so ist im elliu saelde ertaget,
" a "sprach si" saeldelose Isot,
iuwer saelde und iuwer sin
die dri saeldenriche
vuoge unde saelde an ir gesach,
solt ich dekeine saelde haben,
ze saelden und ze heile
ze lebenden saelden alle wis,
sines herzen saelde vinden an

saelekeit

Tristan und Isold, Zeile 1224
Tristan und Isold, Zeile 4706
Tristan und Isold, Zeile 5070
Tristan und Isold, Zeile 5072
Tristan und Isold, Zeile 5771
Tristan und Isold, Zeile 5830
Tristan und Isold, Zeile 6240
Tristan und Isold, Zeile 6764
Tristan und Isold, Zeile 6815
Tristan und Isold, Zeile 8031

uf alle dine saelekeit:
diu hat zwo volle saelekeit:
bi staeteclicher saelekeit,
bi staeteclicher saelekeit,
iuwer ere und iuwer saelekeit
unser aller saelekeit
an mir dekeine saelekeit
unser sige und unser saelekeit
daz diuhte mich din saelekeit.
daz von ir saelekeite

Tristan und Isold, Zeile 8467
Tristan und Isold, Zeile 9569
Tristan und Isold, Zeile 9779
Tristan und Isold, Zeile 10015
Tristan und Isold, Zeile 11094
Tristan und Isold, Zeile 11473
Tristan und Isold, Zeile 12103
Tristan und Isold, Zeile 16252
Tristan und Isold, Zeile 17586
Tristan und Isold, Zeile 18964

an die wiplichiu saelekeit
min ere und al min saelekeit. "
von ir beider saelekeit;
an den du solhe saelekeit
an iegelicher saelekeit,
uf alle dine saelekeit:
und dar nach iuwer saelekeit:
uf alle mine saelekeit,
Isote zeiner saelekeit:
wan von ir saelekeite.

saelec

Tristan und Isold, Zeile 187
Tristan und Isold, Zeile 580
Tristan und Isold, Zeile 641
Tristan und Isold, Zeile 705
Tristan und Isold, Zeile 718
Tristan und Isold, Zeile 1220
Tristan und Isold, Zeile 1425
Tristan und Isold, Zeile 1454
Tristan und Isold, Zeile 1775
Tristan und Isold, Zeile 1801
Tristan und Isold, Zeile 1895
Tristan und Isold, Zeile 1904
Tristan und Isold, Zeile 2375
Tristan und Isold, Zeile 2695
Tristan und Isold, Zeile 3039
Tristan und Isold, Zeile 3065
Tristan und Isold, Zeile 3164
Tristan und Isold, Zeile 3599
Tristan und Isold, Zeile 4169
Tristan und Isold, Zeile 4795
Tristan und Isold, Zeile 5113
Tristan und Isold, Zeile 5251
Tristan und Isold, Zeile 5647
Tristan und Isold, Zeile 5648
Tristan und Isold, Zeile 7865
Tristan und Isold, Zeile 8009
Tristan und Isold, Zeile 8050
Tristan und Isold, Zeile 8175
Tristan und Isold, Zeile 8472
Tristan und Isold, Zeile 8531
Tristan und Isold, Zeile 8570
Tristan und Isold, Zeile 9410
Tristan und Isold, Zeile 9467
Tristan und Isold, Zeile 9481
Tristan und Isold, Zeile 9579
Tristan und Isold, Zeile 9609
Tristan und Isold, Zeile 9655

liebe ist ein also saelic dinc,
diu saelege nahtegal,
Diu saelige ougenweide
der ist ein saeliger man:
o wol si saeligez wip,
und sit du nu so saelic bist,
weset iemer saelec unde gesunt! "
" ach "sprach si" saeliger man,
beclage ein ieclich saelec man;
der marschalc und sin saelec wip,
vuor heim und sprach sin saelic wip
diu saelege marschalkin,
Der marschalc und sin saelic wip
" saelegen herren "sprach er zin
" waz seistu, saeligez kint?
" sich "sprachen si" saeligez kint:
" wis iemer saelic unde vro
" a saelic si der koufman,
" saget an, saeliger man,
ein saelic man der spreche dar:
der saelige Foitenant,
diu saelige Floraete
Nu spreche ein saeliger man:
der saelige Tristan
saeligiu küniginne,
deist saelic unde reine.
eine saelige ougenweide,
saeligiu künigin,
diust saelic unde vollekomen
und saelic zallen dingen;
in daz saelige Irlant
ist daz ich also saelic bin,
" ja süeziu vrouwe, saelic wip,
" saeligest aller wibe,
" saeligiu vrouwe "sprach Tristan
" nu saeligiu künigin,
einer der saeligesten art,

Tristan und Isold, Zeile 9724
Tristan und Isold, Zeile 9787
Tristan und Isold, Zeile 10328
Tristan und Isold, Zeile 10577
Tristan und Isold, Zeile 10775
Tristan und Isold, Zeile 11576
Tristan und Isold, Zeile 12090
Tristan und Isold, Zeile 12120
Tristan und Isold, Zeile 12466
Tristan und Isold, Zeile 14477
Tristan und Isold, Zeile 14793
Tristan und Isold, Zeile 14804
Tristan und Isold, Zeile 15011
Tristan und Isold, Zeile 15092
Tristan und Isold, Zeile 15098
Tristan und Isold, Zeile 15440
Tristan und Isold, Zeile 15485
Tristan und Isold, Zeile 15580
Tristan und Isold, Zeile 16188
Tristan und Isold, Zeile 16861
Tristan und Isold, Zeile 17067
Tristan und Isold, Zeile 17091
Tristan und Isold, Zeile 18017
Tristan und Isold, Zeile 18063
Tristan und Isold, Zeile 18091

diu saelige künigin,
disiu saelege maget,
sinnic unde saelic sit,
saeligiu massenie,
" a, saelic müezer iemer sin! "
" saeligiu "sprach er" umbe waz? "
" saeligiu guotiu "sprach er zir
Brangaene, saeligiu maget,
diu saelige künigin
" getriuwe, saeligez wip! "
" Saeligiu vrouwe "sprach Tristan
saeligiu, nu bedenket wol,
und saeligiu künigin,
saeligiu küniginne!
saeligiu vrouwe, schoene Isot,
saeligiu, guotiu künigin,
daz nieman else saelic ist,
" gat her naher, saelic man,
saeliger man, nu saget an:
daz der saelige Artus
diu saelige gieste,
swer aber so saelic mac gesin,
so rehte saelic so daz wip,
der wart saelic ie geborn,
da möhte ein saeliger man

8 Abstract deutsch

Diese Diplomarbeit gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil wurden anhand der mittelhochdeutschen Begriffe *geschicht*, *âventiure*, *gelücke* und *ungelücke*, *billîch* und *saelde* die Zufälle im *Tristan* untersucht. Auch jene Ereignisse, bei denen der Text nicht von Zufall spricht, aber die Geschehnisse das Resultat aus einer Verkettung von seltsamen Umständen (z. B. Minnetrank-Szene oder die Entdeckung der Liebenden im Baumgarten) sind, wurden untersucht.

Der zweite Teil der Diplomarbeit setzt sich mit dem Gottesbild der Figuren auseinander und untersucht eingehend Isoldes Gottesurteil. Es sollte herausgefunden werden, mit welcher Absicht es durchgeführt wurde, was tatsächlich damit erreicht wurde und wie der Erzählerkommentar zu deuten ist.

Die Ergebnisse aus beiden Teilen ermöglichen einen Rückschluss auf die Bedeutung von Zufall und Gott im *Tristan*: Gottfried zeigt den Menschen, dass sie keine Einsicht in Gottes Plan haben und deshalb die Ereignisse (die Zufälle bzw. das Gottesurteil) nicht richtig deuten können.

9 Abstract english

This thesis deals with the impact of coincidence in Gottfried von Straßburg's early novel *Tristan*. It is divided into two parts.

The first part gives an overview of the Middle High German terms *geschiht*, *âventiure*, *gelücke* and *ungelücke*, *billîch* and *saelde*. All of these terms have one underlying meaning in common, namely that of coincidence. Many events in *Tristan* are described as happening by chance. But there are also some significant occasions, in which the text doesn't speak of events triggered off by chance but appearing to be the result of an unfortunate series of events (such as the love potion scene or the discovery of the lovers in the orchard).

The second part of the thesis investigates the characters' ideas of God as well as Isolde's ordeal. The thesis concentrates on the contradiction between the intention of what the ordeal should reveal and what it actually does. In addition, a possible interpretation of the narrator's comment is included.

The results of both parts lead to a conclusion about the importance of both coincidence and God in *Tristan*. Gottfried shows his readers that they have no insight into God's plan. Therefore they are not able to interpret the events (coincidences or ordeals) properly.

10 Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name	Annemarie Huber
geboren am	23. November 1985 in Wien
E-Mail	annemarie.huber1@hotmail.com
Staatsangehörigkeit	Österreich

Ausbildung

seit März 2011	Lehramtsstudium Deutsch und Geschichte
seit Oktober 2008	Bachelorstudium Slawistik (Tschechisch)
seit Oktober 2007	Diplomstudium Deutsche Philologie
Juni 2007	Matura Handelsakademie Pernerstorfergasse 77, 1100 Wien

Arbeitserfahrung

seit Oktober 2004	Julius Meinl am Graben GmbH, Graben 19, 1010 Wien Verkäuferin (Teilzeit)
-------------------	---

Weitere Qualifikationen

Studienschwerpunkte	DaF/DaZ-Modul (24 Sst)
Sprachen	Deutsch (Muttersprache) Englisch (Maturaniveau) Französisch (Maturaniveau) Tschechisch (Grundkenntnisse)

Stipendien

2010	Leistungsstipendium der Universität Wien
2011	Leistungsstipendium der Universität Wien

Interessen

Literatur, Reisen, Musik