



## DIE SIGNIFIKANZ DES RITUALS

### Zwei ›Tristan«-Studien

Gegenwärtig arbeitet die mediävistische Literaturwissenschaft an der Anthropologisierung ihrer Gegenstände, Konzepte und Methoden.<sup>1</sup> Sie stößt in diesem Zusammenhang auf Phänomene, die den Zeugnissen der Schriftkultur eine neue Konkretheit und Relevanz zu geben scheinen: auf die Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit der Autor*persona*, auf die Materialität der Kommunikation und ihrer Medien, auf die Performanz der Texte in Vortrags- und Rezeptionssituationen. Zudem verschieben und erweitern sich ihre traditionellen sozial- und rezeptionsgeschichtlichen sowie literaturpragmatischen Perspektiven auf die Untersuchung elementarer sozialer Tatsachen hin, die wie die Organisationsformen der Verwandtschaft, der Religiosität und des kollektiven Gedächtnisses als kulturelle Totalitäten verstanden werden. Der Weg, der damit gewiesen ist, führt zu einem Repertoire menschlicher Handlungsmöglichkeiten, die als kulturspezifische historische Praktiken (auch) in die literarische Strukturbildung eingreifen oder in ihr bzw. ihrer ›dichten Beschreibung‹ als Struktur eines Ereignisses oder einer langen Dauer sichtbar werden. Besondere Aufmerksamkeit zieht dabei die Verklammerung von Text und Ritual auf sich: sei es, daß der Text selbst als Teil eines kulturstiftenden oder solche Stiftung kommemorierenden und wiederholenden Aktes verstanden wird, sei es, daß er als Aufbewahrungsort eines hinter der Schriftlichkeit und den Stilisierungen seiner Textualität verborgenen Praxis betrachtet wird, die – durch alle Entstellungen hindurch – Durchblicke auf die Alterität einer fremden Kultur zuläßt. Die Gefah-

---

<sup>1</sup> Vgl. U. Peters, Historische Anthropologie und mittelalterliche Literatur. Schwerpunkte einer interdisziplinären Forschungsdiskussion, in: Fs. Walter Haug u. Burghart Wachinger, Bd. I, Tübingen 1992, S. 63–86; Ch. Kiening, Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven, in: H.-J. Schiewer (Hg.), Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik, Bd. 5/1, Bern [u. a.] 1996, S. 11–129.

ren dieser Anthropologisierung mittelalterlicher Literatur von außen liegen auf der Hand: die Beschwörung einer falschen Präsenz und Authentizität der Texte einerseits, eine Verabsolutierung des Fremdheitspostulats andererseits. In beiden Fällen droht ein Überspringen der spezifischen literarischen Vermittlungsqualität, deren Leistung weder darin besteht, das Ritual im Text erfahrbar werden zu lassen noch den Text durch ein ihm vorausliegendes rituell ursprungshaftes Denken zu mystifizieren.

Dem gegenüber scheint mir eine Verlagerung des Erkenntnisinteresses angebracht. Sie bestünde darin, das Ritual gerade als repräsentiertes aufzusuchen und in seiner Literarizität und Allegorizität zu erfassen, damit sich die Aufmerksamkeit in der Lektüre von seiner allzu nahen oder allzu fernen Faktizität abwenden und der Frage der Signifikanz zuwenden kann: wie nämlich die Repräsentation des Rituals im literarischen Medium funktioniert und welche Diskurse und Denktraditionen in die Darstellung eingreifen, um einen rituellen Vorgang literarisch zu simulieren. In den beiden hier gewählten Szenen aus Gottfrieds ›Tristan‹, der Taufe des Protagonisten und dem Hirschbast, erscheinen die Handlungsabläufe sowohl des überkommenen Taufrituals als auch der kulturstiftenden Gründungstat, mit der Tristan die waidgerechte Art der Präsentation einer Jagdbeute am Markehof einführt, jedenfalls nicht ritual-, sondern darstellungsspezifisch gestört: in der Unterbrechung der Namensgabe mitten im Taufakt und in der Erschütterung, die das Auftauchen Tristans und des präparierten Hirschcorpus bei der Hofgesellschaft auf Tintajoel auslöst.

Beide Textpassagen haben für sich genommen exemplarische Interpretationen hinsichtlich ihrer erzählerischen und poetologischen Funktion erfahren: Tristans Taufe bereits 1979 durch Christoph Hubers Untersuchung ›Wort-Ding-Entsprechungen. Zur Sprach- und Stiltheorie Gottfrieds von Straßburg‹,<sup>2</sup> die Beschreibung des Hirschbasts erst kürzlich in der Monographie von Burkhardt Krause ›Die Jagd als Lebensform und höfisches *spil*‹ (1996). Huber hat dabei grundsätzliche Einsichten in Gottfrieds Zeichendenken und dessen konstitutive Funktion für die Poetik des ›Tristan‹ eröffnen können. Durch den Befund, daß zur bloßen Beschreibung des Taufrituals Verfahren etymologischer Invention hinzutreten, deren wissenschaftliche Terminologie vom Erzähler eigens volkssprachlich adaptiert worden ist, wird Ber-

---

<sup>2</sup> In: Befund und Deutung, Fs. Hans Fromm, hg. v. K. Grubmüller [u. a.], Tübingen 1979, S. 268–302.

taus These vom »Kommentar als Basisstruktur von Gottfrieds Erzählen«<sup>3</sup> an einer narratologisch zentralen und auf das ganze Werk ausstrahlenden Stelle belegt: am Punkt der ›inventio‹ des Namens Tristan von der *aventure* her im Sinne eines Konzeptnamens für den gesamten Roman. Auch Krause deckt eine für die Sinnbildung des Romans grundlegende Dimension seiner Passage auf. Er erkennt der Hirschbastszene über einen bloß amplifikatorischen Charakter als Prunkstück dichterischer Beschreibung hinaus eine hermeneutisch-kritische Funktion zu. Diese sieht er dadurch realisiert, daß in die Präsentation des »detailrealistisch reich ausgeführten Sachgehalts«, wie ihn Tristans zeremonielle Zerlegung des erbeuteten Hirsches vorführt und seine Exposition französischer Jagdterminologie noch einmal memorierbar wiederholt, vielfältige, kulturwissenschaftlich perspektivierbare »Verstehensoptionen« eingelagert seien,<sup>4</sup> die sowohl den »metaphorischen Gehalt« als auch die »narrative Strategie des Textes«<sup>5</sup> reflektierten. In einer zusätzlichen Lektüre bringt er die damit verbundenen sprachlichen Operationen und deren sprachtheoretische Implikationen, die sich insgesamt wiederum in einer Doppelung von praktischer Demonstration und technischer Klassifikation darstellen, mit den memorativen (bzw. anamnetischen) und spekulativen Verfahren der Dialektik platonischer Provenienz in Verbindung. Die rituelle Zerlegung der Opfertiere stellt in den Dialogen Platons das bevorzugte Bildfeld dar für das philosophische Procedere der ›dihairesis‹ und ›synagogé‹, d. h. des definitorischen Prozesses ontologisch qualifizierter Begriffsbildung durch binäre Analyse und Synthese. Es bewahrt nach Krauses Ansicht den mythischen Fond jenes Wissenschaft allererst begründenden Verfahrens und gilt ihm in bezug auf Tristans Analogisierung von anatomischer und sprachlicher Ordnung als »eine Art kulturelles Modell [...], dessen mythischer Formalismus weitergelebt hat, ohne doch bloß zur reinen, substanzlosen Form geworden zu sein.«<sup>6</sup> Auf der Folie einer solchen »interpretatio platonica«, wie

<sup>3</sup> Ebd., S. 278.

<sup>4</sup> Vgl. B. Krause, *Die Jagd als Lebensform und höfisches spil*. Mit einer Interpretation des *bast* in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*, Stuttgart 1996, S. 140.

<sup>5</sup> Ebd., S. 130 (Hervorhebungen v. Krause).

<sup>6</sup> Ebd., S. 173. Der artifizielle Charakter der rhetorischen *descriptio* tritt bei dieser zweiten Lektüre vollständig in den Hintergrund zugunsten des Seinsbezugs. Zum Phänomen, daß kulturwissenschaftlich akzentuierte Lektüren zur Ontologisierung ihrer Untersuchungsgegenstände neigen, s. H. U. Gumbrecht, *Ein Hauch von Ontik*. Genealogische Spu-

Krause sein eigenes Verfahren bezeichnet (S. 177), erweist sich Tristans Hirschbast als Ritual: als Deixis eines Sachgehalts, in dem, vermittelt über Tristans ordnungsstiftende Performanz und seine differenzierenden Benennungsakte, ein Wahrheitsgehalt in zum Greifen naher Präsenz erscheint: »Das Sein in seiner ganzen Fülle manifestiert sich erst in der Sprache«. <sup>7</sup>

So stoßen die Interpretationen Hubers und Krauses über die Betrachtung des Sprachgebrauchs bei Gottfried auf dasselbe Phänomen: Die beschriebene ›Realität des Rituals‹ wird durch poetisch angewandte Verfahren der Gedankenproduktion und Gedankenführung figuriert, transportiert und dadurch ihrerseits zum Schauplatz der Signifikanz des Textes. Die Konsequenzen, die beide Interpreten daraus ziehen, könnten freilich nicht weiter auseinanderliegen. Während Krause nämlich in der Zerlegung des Körpers in seine Teile und in deren sowohl demonstrativer als auch klassifikatorischer Rekomposition zu einem neuen Ganzen letztlich ein ontologisches Modell der Erkenntnis am Werk sieht – das einer ritualisierten Partizipation an der Natur der Dinge –, fällt Hubers Urteil über die rituelle Gabe des rechten Namens genau gegenteilig aus. Sie ist in ihrer Darstellung bei Gottfried Allegorie einer Wissen schaffenden, Wissen organisierenden Praxis des Kommentierens:

»Universalientheorie liegt fern: Es geht nicht um den ontologischen Status des im Namen gefaßten Konzepts. Entscheidend ist vielmehr die rhetorische Funktion von Etymologie. Die wissenschaftlich begründete Feststellung von nomen-res-Konsonanzen dient dazu, Romanhandlung zu kommentieren«. <sup>8</sup>

Rechter Name, wahrer Körper – sollte Gottfrieds ›Tristan‹ so lose und assoziativ gefügt sein, daß in ihm zwei seit Platon als unvereinbar geltende Ansprüche an Erkenntnis, Rhetorik und Ontologie, im Zuge derselben Erzählsequenz, der Jugendgeschichte Tristans, nebeneinander Platz finden? Oder wäre das Verhältnis zwischen Name und Körper im ›Tristan‹ auf der Basis einer anderen Differenz, einer anderen Logik zu denken? Der vorliegende Aufsatz macht sich letzteres zur Aufgabe, indem er die Komplementarität beider Episoden, ihre kom-

---

ren der New Philology, ZfdPh 116 (1997) (Sonderheft: Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte, hg. v. H. Tervooren u. H. Wenzel), S. 31–45.

<sup>7</sup> Vgl. Krause [Anm. 4], S. 157.

<sup>8</sup> Vgl. Huber [Anm. 2], S. 276.

positorische Spiegelung ineinander, erstmals in den Blick nimmt. Es kommt in der folgenden Lektüre also nicht auf die Isolierung des einen oder des anderen Diskurses und ihres jeweiligen Konzepts von Wissen als Schlüssel der Auslegung des Textes bzw. der in ihm geschilderten Rituale an, sondern auf die Weise ihrer narrativen Engführung sowie auf die Annäherung an diejenige Kombinatorik, die diese Engführung des Heterogenen denkbar macht. Denn in Gottfrieds Text geht es weder um die Ausstellung grammatisch-rhetorischer Spezialkenntnisse, die das Erzählte immer schon als ein Ausgelegtes präsentierten, noch um die Exemplifikation Platonischer Dialektik an der Frage, was die wahre Jagd, der wahre Jäger sei.<sup>9</sup> Zu beschreiben ist vielmehr der erzählerische Modus, der beide Wissensformen zum Material seiner Herstellung von Signifikanz macht, und wieso diese Herstellung – ein Problem der immanenten Poetik des Textes – gerade in der Beschreibung von Ritualen (als Signifikanz des Rituals) thematisiert wird.

Was den Modus der literarischen Vermittlung von Sachgehalten und Erkenntnisprozeduren betrifft, so hat vor allem die jüngere ›Tristan‹-Forschung unter verschiedenen Fragestellungen sich darum bemüht, die grundlegenden Formationen der narrativen Zeichenbildung und damit das Spezifische der Gottfriedschen Strukturlogik herauszupräparieren. Die folgenden drei Beiträge erscheinen mir dabei für meine Argumentation als wegweisend:

1. In Horst Wenzels Aufsatz ›Negation und Doppelung. Poetische Experimentalformen von Individualgeschichte im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg‹ (1988) bezeichnet der Obertitel eine

»Denkfigur, die zwar dem Deutungspotential christlicher Tradition [sc. dem Wiederholungs-, Negations- und Überbietungsschema der Typologie] entstammt, aber durch einen spezifischen Kontext und charakteristische Attribuierungen neu eingerichtet wird nach den Bedürfnissen höfischer Selbstdeutung«. <sup>10</sup>

Wenzel versucht damit, entlang einer Liste von Fallbeispielen die Formation einer Strukturlogik historisch und gesellschaftlich zu verorten, die über die Erkenntnis oder Erfahrung der Spaltung bzw. Verdoppelung der Welt durch Zeichen (Stichwort: *zwivel*) Spiel-

<sup>9</sup> Diese Frage wird in Platons Dialog ›Sophistes‹ tatsächlich durchexerziert – bezeichnenderweise allerdings anlässlich der ironischen Bestimmung des Sophisten als einer Art Jäger auf Menschen mittels der Redekunst (221c5–223a10)!

<sup>10</sup> In: Th. Cramer (Hg.), *Wege in die Neuzeit*, München 1988 (= *Forschungen z. Geschichte d. älteren dt. Literatur* 8), S. 229–251, hier 234.

räume und formale Strategien artifizieller Repräsentation von Individualität entwirft.

2. Irene Lanz-Hubmanns Dissertation »Nein unde Já«. Mehrdeutigkeit im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg: Ein Rezipientenproblem‹ (Bern [u. a.] 1989) entwickelt für den gesamten Text eine Phänomenologie der Verdoppelung und Inversion, indem sie sowohl der Metapher des Spiegels als auch der optischen bzw. rhetorisch-chiastischen Struktur der Spiegelung in den einzelnen Episoden folgt. Durch die Parallelführung des ›Tristan‹ mit der Dialektik und Ethik Abaelards stößt sie auf Kipphänomene, die dem Rezipienten abverlangen, sich der Suspendierung eindeutiger ethischer Wertzuschreibungen auszusetzen.
3. Ralf Simons ›Tristan‹-Kapitel in seiner ›Einführung in die strukturalistische Poetik des mittelalterlichen Romans. Analysen zu deutschen Romanen der *matière de Bretagne*‹ (Würzburg 1990) geht in der Abstraktion eines Erzählprinzips, durch das »der Textplan vollständig generierbar sein muß« (S. 106), methodisch mit Abstand am weitesten. Auf der Suche nach einer generativen »Grundkonstellation« der Textsemantik findet er als »Strukturidee« (S. 94) des Erzählens das Prinzip der Vierung von thematischen Leitkonzepten, d. h. der Verdoppelung und Inversion von Dichotomien wie Legitimität/Illegitimität, Öffentlichkeit/Heimlichkeit, Natur/Kultur. Diese Vierungen lassen die binären Oppositionen nicht auf der Stufe von Position und Negation stehen, sondern behandeln auch das negierte Element als verschiebbare Position und somit als operative Größe in der Kombinatorik eines an sich stabilen und geschlossenen, aber in sich dynamischen und invertiblen Aktantenmodells mit all seinen denkbaren und durchspielbaren Relationen:

»Gerade, was in der Forschung treffend als ›proteischer Charakter des Tristan‹ bezeichnet wurde und zur resignierenden Einschätzung seiner Hermetik führte, scheint dadurch, daß als Prinzip eine dynamische Relation von vier je semantisch autonomen Verhältnissen angesetzt wurde, eingefangen. Man kommt Proteus nämlich nicht auf die Schliche, wenn man die Substanz in seinen Verwandlungen zu fassen versucht (er hat sie sowenig wie die Poesie), sondern nur, wenn man die Logik der Verwandlungen selbst beherrscht. So ist es denn auch nicht ein narratives Schema, etwa das der Legende (de Boor), das den ›Tristan‹ strukturiert, und auch nicht einfach eine Reihe von binären Oppositionen, wie Hutchinson sie undialektisch konstruiert, sondern ein sich gegenseitig relativierendes Bündel von Verhaltensdispositionen und Rechtfertigungsverhältnissen« (S. 118).

Dabei hat Simon nicht einfach das Ziel einer strukturalistischen »Weltformel« des ›Tristan‹ im Auge, sondern deren Signifikanz für eine »immanente Anthropologie« (S. 107) der Differenz Artusroman/Tristanthema im besonderen und »einer historischen Romanpoetik in systematischer Absicht« (S. 236) im allgemeinen.

Wie auch immer das beschriebene Denkschema thematisch ausgelegt wird, sozialgeschichtlich (Wenzel), phänomenologisch (Lanz-Hubmann) oder literarisch-anthropologisch (Simon), stets geht es um die (Re-)Konstruktion einer narrativen Totalität aus ihren kleinsten gedanklichen (und durchaus pluralen) Einheiten und abseits einer Argumentation von der (monistischen) stofflichen Einheit des ›Tristan‹ her. Jene vielerlei Einheiten, ihre Negationen und chiasmatischen Inversionen im Inneren sowie ihre motivischen Verzahnungen untereinander, werden stets in all ihren Kombinationen durchdekliniert und bilden insofern vollständige, gleichzeitig abgeschlossene, doch innerlich durch Permutation und Positionentausch doppeldeutig changierende Paradigmen der Darstellung. Die These, die in den beiden folgenden ›Tristan‹-Studien entfaltet werden soll, besagt, daß die Leitbegriffe Name und Körper, verklammert über das Thema Ritual, ein eigenes derartiges Paradigma bilden, das, durch den Text konzipiert, den Text konzeptionell trägt und weiterträgt. Seine strukturlogische Tragweite wird dabei auf der Ebene einer immanenten oder literarischen Anthropologie sichtbar, wie sie bereits von Simons Analyse anvisiert wurde.

Entscheidend für die Konstruktion des Ritual-Paradigmas um die Verstrebungen von Name und Körper im ›Tristan‹ ist das Abstecken des Texthorizonts, den beide Studien insgesamt, stets strikt der Erzählsukzession folgend, durchlaufen: bald, um bestimmte Stellen detailliert durchzuarbeiten, bald, weil sie ihn als systematische Bezugseinheit im Hintergrund benötigen. Es handelt sich um einen Bereich von über 2500 Versen von der ›prima impositio‹ des Protagonistennamens in der Erzählung (d. h. ungeachtet der Namensnennungen im Prolog) bis zu Tristans vollständiger Integration am Hof Markes durch die Aufdeckung seiner Herkunft und seine Einreihung in die Thronfolge des kornischen Königtums (d. h. alle Cornwall-Episoden vor der Schwertleite, dem Literaturexkurs und dem Beginn des Isolde-Romans mit Irlandfahrt und Brautwerbung).<sup>11</sup> Nach Simons Struktura-

<sup>11</sup> Das »Abstecken« gerade dieses »Texthorizonts« mag die Kritik auf sich ziehen, ein Akt willkürlicher Setzung oder Fragmentierung des

tion des ›Tristan‹, die von acht isolierbaren narrativen Mustern ausgeht, von denen wiederum sechs »als relativ geschlossene Komplexe« (S. 105) die Episodenreihe der Tristanhandlung bilden, entspräche diese Textsequenz weitgehend dem Komplex »Tristans Jugendgeschichte«, der »das höfische Wesen Tristans in seiner Gemachtheit durchsichtig« (S. 107) werden läßt. Im Unterschied zu Simon geht es beim Herstellen der »Lesbarkeit« (S. 122) dieser Gemachtheit aber nicht um die einzelnen Stufen einer personalen Bildungsgeschichte des Protagonisten und die (ethisch konnotierte) Dynamik ihrer Steigerung, sondern – orientiert an der Darstellung des Rituals und seiner Vermittlungsleistung im Text – um die eher statisch-zeremoniellen *descriptions* von Taufe und Hirschbast. Sie erscheinen wie die *descriptio* der Minnegrotte, ohne ausdrücklich als Exkurse oder als diskursive Parenthesen von der Erzählung abgegrenzt zu sein, »fürs thematische Erzählprogramm unergiebig« (S. 117), weshalb sie in Simons handlungslogischer Analyse des ›Tristan‹ denn auch keine Rolle spielen. Gleichwohl stellen sie in ihrer lexikalischen und stilistischen Elaboriertheit Orte außerordentlicher argumentativer Intensität dar, so daß die rituellen Elemente im ›Tristan‹ und die gedankliche Organisation des Gottfriedschen Erzählens voneinander untrennbar erscheinen. Die rituellen Handlungen, an ihren genauen Stellen innerhalb dieses geschlossenen Textkomplexes aufgesucht, können so lesbar gemacht werden als kompositorisch miteinander kommunizierende

---

Textes zu sein (warum etwa wird die Schwertleite – immerhin auch ein zeremonieller Vorgang von großem Gewicht für die Einführung des Protagonisten – nicht einbezogen?). Dieser Kritikpunkt sei zugestanden – und zugleich erinnert an ein Gleichnis, mit dem Roland Barthes die gliedernde Arbeit der Lektüre reflektiert: »Der Text ist in seiner Masse dem Sternenhimmel vergleichbar, flach und tief zugleich, glatt, ohne Randkonturen, ohne Merkpunkte. So wie der Seher mit der Spitze seines Stabs darin ein fiktives Rechteck herausnimmt (abteilt), um darin nach bestimmten Prinzipien den Flug der Vögel zu erkunden, zeichnet der Kommentator dem Text entlang Lektürebereiche auf, um darin die Wanderwege der Bedeutungen, die sanfte Berührung der Codes, das Vorbeigehen der Zitate zu beobachten« (S/Z, übersetzt v. J. Hoch, Frankfurt/M. 1987, S. 18). Dieses Zitat anzuführen, heißt nicht, den strukturalistischen Leser in der Pose des Auguren oder vates zu verklären, sondern an ein traditionelles Denkbild anzuknüpfen, auf dessen mittelalterliche Fassung durch Gottfried die Untersuchung der Signifikanz des Rituals hinauswill: die topische Analogisierung von Ritual und (Vollzug bzw. Beobachtung der) Denkbewegung.

Denkorte, ›topoi‹ bzw. ›loci‹ einer dem ›Tristan‹ Gottfrieds eigenen Logik der Imagination und Repräsentation von Name und Körper.

### 1. Tristans Taufe (Name)

Mit Tristans Taufe, wie sie von Gottfried von Straßburg V. 1953–2034 seines Romans erzählt wird, wohnt der Leser einem Ritual bei, das sich *nâch touflicher gewoneheit* (V. 1974) anbahnt und doch am Ende nichts mehr mit dem herkömmlichen christlichen Zeremoniell gemein haben wird. Denn alle Angaben, die mit der Vorbereitung des Taufaktes, den Motivationen der Namensgebung und den daran beteiligten Akteuren zu tun haben, stehen unter dem Vorzeichen eines für das Erzählen des ›Tristan‹ konstitutiven ›Als ob‹ und einer damit verbundenen dilemmatischen bzw. listig ausspielbaren Doppelbezüglichkeit.

Ganz *als den vrouwen ist besprochen* (V. 1956), vollzieht sich zunächst die normative Anknüpfung an den Ritus mit der in biblischer Ikonographie vorgebildeten ›Darstellung‹ des Neugeborenen im Gotteshaus: Sechs Wochen nach Geburt und Kindbett soll es von der Mutter im Anschluß an deren Einsegnung (*inleite* als Wiedereinführung in das Corpus der Kirche, V. 1962) und nach der Gabe eines Opfers<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Vgl. L. Okken, Kommentar zum Tristan-Roman Gottfrieds von Straßburg, 1. Bd., Amsterdam <sup>2</sup>1996 (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 57), S. 122f., zu den Versen 1955–1967. Er geht davon aus, daß die erwähnten rituellen Elemente (Frist der Wöchnerin, *inleite*, *opher*-Gabe an den Priester) an kultische Gebräuche der Zeit Gottfrieds anschließen. Dabei ist freilich der religionshistorische Befund zu bedenken, daß eine theologisch fundierte und ausgearbeitete Liturgie nur im Bereich der Erwachsenentaufe, nicht jedoch im Bereich der Kindstaufe zu finden ist. Deshalb läßt sich Okkens beiläufiger Hinweis auf die Parallelisierbarkeit von Tristans Taufe mit der Szene der Darstellung Jesu im Tempel nach Lukas stärken und erweitern zu einer zweiten Möglichkeit der Lektüre, die nicht einfach der historischen Vorgabe einer rituellen Praxis nachgeht, sondern auch den vermittelteren Gesetzen eines gedanklichen Zusammenhangs und seiner literarischen Gestaltung Aufmerksamkeit schenkt. Lk 2,22–35 zufolge begeben sich nach der Frist, die den Wöchnerinnen durch das mosaische Gesetz vorgeschrieben wird, Maria und Joseph zum Tempel, um das Opfer eines Turteltaubenpaares bzw. zweier junger Tauben darzubringen. Sie erhalten dort zusätzlich den priesterlichen Segen Simeons, dem geweissagt ist, daß er erst sterben könne, wenn er den Messias als das Heil (*tò sotérion*) der Welt gesehen habe. Vor dieser Folie wird deutlich, daß sich die Schilderung der Zeremonie durch Gottfried aus der Verbindung des jüdischen Rituals (s. das entsprechende alttesta-

zum Priester gebracht werden, der es nach Bekanntgabe des Namenswunsches der Eltern in *gotes namen* und *al zehant* tauft (V. 1969 u. 2000), um es dadurch der christlichen Gemeinschaft so früh wie möglich zu inkorporieren. Die genaue Befolgung dieser Verhaltensregel durch Floræte, von der es heißt, sie handle *als ir gezam* (V. 1960), wird jedoch bereits dadurch relativiert, daß die *marschalkin* dies eben nicht als leibliche Mutter des Kleinen, sondern als deren Substitut und insofern in einer angenommenen und darüber hinaus vor aller Welt geheimgehaltenen Rolle tut. Das Geziemende daran, wie sie das Kind in den Arm nimmt und es in höfischer Feierlichkeit, begleitet von ihrem *schoenen ingesinde* (V. 1965), präsentiert, liegt also in der perfekten Täuschung der Außenwelt: Floræte benimmt sich, als wäre sie wirklich selbst Mutter geworden. Ihre Ziemlichkeit ist aber bereits das »*prôton pseûdos*« der Taufszene und dient der Verstellung, der Dissimulation des Sachverhalts von der wahren Herkunft des Täuflings.

Vollends unterbrochen wird der regelmäßige Ablauf des Zeremoniells dann aber an der Stelle, wo es um die zentrale Handlung des Taufgeschehens geht: die Frage des *toufaere* [...] *umb daz kindelîn, / wie sîn name solte sîn* (V. 1972; 1975 f.). Ohne eine Antwort zu geben, verläßt an dieser Stelle Floræte den Schauplatz des Rituals, um *tougenliche*, d. h. abseits der Öffentlichkeit, ihren Mann, den Marschall Rual li Fointenant, nun ihrerseits erst einmal zu fragen, *wie er wolte, / daz man ez nennen solte* (V. 1978–1980). Was hier völlig unerwartet und zugleich kommentarlos passiert, dürfte schwerlich Widerspiegelung eines historisch rekonstruierbaren Brauchs sein, sondern vielmehr die Anlage eines doppelten Bodens der Darstellung, einer »Krypta«<sup>13</sup> im Text. Sie zu lesen und zu erkennen, bedarf es nicht

---

mentarische Ritualgesetz in Lev 12) und der (nicht genauer beschriebenen) christlichen Taufe zusammensetzt. Das aber eröffnet den intertextuellen Spielraum literarischer Typologie: Wie Lukas den mosaischen Kultgebrauch zitiert, um beim erstmöglichen öffentlichen Anlaß die Epiphanie des Messias durch Simeon beglaubigen zu lassen, so schreibt Gottfried durch die Anlehnung an Lukas seinen Täufling einem typologischen Bezug auf Christus ein und stilisiert Tristan als den neugeborenen Heilsbringer. Zum gesamten Komplex der Heilsbringerschaft Tristans (ohne Hinweis auf die Bedeutung des Taufritus) s. H. Unterreitmeier, *Tristan als Retter*, Perugia 1984 (= Saggi 13).

<sup>13</sup> Der Begriff der Krypta bildet das konzeptionelle Zentrum in Jan Assmanns »Moses, der Ägypter« (München 1998), seiner jüngsten Darstellung latenter Überlieferung im kulturellen Gedächtnis. Dabei stellt die

mehr als der Feststellung, daß mit der Zäsur mitten im Akt der eigentlichen Namensvergabe vor Gott und der *kristenheit* zum einen ein Wechsel der Akteure und zum anderen ein Wechsel der Motivationen des Benennens markiert und vollzogen wird: Obwohl die Initiative zum Taufgang allein von der ›Mutter‹ ihren Ausgang nahm, wird die Entscheidung der Namenswahl ausschließlich in die Hände des ›Vaters‹ gelegt. Stand bei ersterer der (durchaus lebensweltlich naheliegende) Gedanke im Mittelpunkt, dem Neugeborenen möglichst schnell den Zugang zur *kristenheit* und damit zum ewigen Leben zu sichern, kommen bei letzterer Erwägungen ganz anderer Art ins Spiel, die mit der Uneigentlichkeit des inszenierten Geschehens zu tun haben. Denn ebensowenig wie Floræte die leibliche Mutter des Kindes ist, ist ihr Gatte Rual dessen leiblicher Vater, so daß eine wesentliche Funktion der Namensgebung ausfällt: die Aufnahme des Kindes in den Familienverband und seine Tradition, wie sie am deutlichsten sichtbar über die Weitergabe des Patronyms erfolgt. Die Situation, in die das Kind hineingeboren ist, erlaubt aber nicht die Preisgabe seines Patronyms, da weder die Zeugung unter legitimen und der höfischen Öffentlichkeit nachvollziehbaren Bedingungen zustandekam noch auch die Vaterschaft Riwalins von Parmenie nach der Geburt publik gemacht werden darf, da sonst dem künftigen Erben die Ermordung durch Morgan, den Erzfeind des väterlichen Geschlechts, droht. Es muß also erst ein künstlicher, ein uneigentlicher und dennoch situationsgemäßer Name gefunden und erfunden werden. Indem er ausschließlich von seiten des Pflegevaters erdacht wird, stellt er eine Art

---

Krypta nicht einfach die kollektive und psychohistorische Entsprechung zum Vorgang des Verdrängens in der individuellen Psyche dar, sondern eine exponentielle Steigerung der Verdrängungsintensität. Diese wirkt sich dahingehend aus, daß nach Auslöschung der Erinnerung »auch noch die Tatsache der Auslöschung getilgt« wird (S. 53) und die entstandene Lücke mit anderen Daten besetzt wird, auf die das enkryptierte Trauma durch seine unsichtbare Kopräsenz Einfluß nimmt. Das Resultat besteht paradoxerweise darin, »daß ›Verkryptung: (*encryption*) eine traumatische Erfahrung besser bewahrt als bewußte Erinnerung« (S. 67), bzw. in dem, was Niklas Luhmann als Latenz mit der Funktion des Strukturschutzes bezeichnet hat (s. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. <sup>6</sup>1996, S. 456). Das entspricht genau dem Sinn der Vergabe des Namens Tristan, wie noch gezeigt werden wird. Assmann entnimmt sein theoretisches Schlüsselkonzept den psychoanalytischen Arbeiten Nicolas Abrahams und Maria Toroks (s. Kryptonomie. Das Verbarium des Wolfsmanns, vorangestellt FORS von Jacques Derrida, übers. v. W. Hamacher, Frankfurt/M. [u. a.] 1979).

Kompensation für den ausgefallenen Namen des Vaters dar, dessen Deckname er zugleich ist. Der uneigentliche Vater hat insofern kein eigentliches Patronym zu vergeben, sondern nur eine schützende onomastische Tarnung.

Die Überlegungen, die Rual in diesem Zusammenhang anstellt, weisen aber noch in eine andere Richtung. Denn wiewohl im Rahmen einer patrilinear organisierten Familienstruktur der Erb- und Traditionsanspruch ganz über das Patronym als Gentilnamen weitergereicht wird, kennt das epische Namenssystem dennoch Spuren einer Namensableitung von mütterlicher Seite. Ein derartiges Metronym stellt etwa der Name Parzival dar, wird er doch von Sigune, seiner Cousine mütterlicherseits und ersten Namensgeberin, in allernächste Nähe zum Mutternamen Herzeloide gebracht<sup>14</sup> und dann erst (bei der Aufzählung der Erblande) das Patronym Anschevîn enthüllt:

*deiswâr du heizest Parzivâl.  
der nam ist rehte enmitten durch.  
grôz liebe ier solch herzen furch  
mit dîner muoter triuwe:  
dîn vater liez ir riuwe (140,16–20).*

Der Name Herzeloide, der nicht der Chrétien'schen Vorgabe folgt, wo die Mutter Parzivals (wie diejenige Tristans) Blancheflor heißt, ist von Wolfram offenbar in etymologisierender Anlehnung an das afrz. *hercer* – ›eggen‹ (als Element der poetologischen Leitmetaphorik aus dem Bereich des Ackerbaus im ›Conte du Graal‹) gebildet worden. Er erscheint in Sigunes Rede mhd. glossiert durch die Paronomasie der *herzen furch* wieder. Die parallelgeführte Etymologie des Namens Parzival führt dann über die weitere klangliche und semantische Verwandtschaft von *hercer* mit dem afrz. *percer* – ›durchdringen, durchstoßen‹, letztlich zum Fundort der Mutter: Durch den Anklang im Namen ihres Sohnes bleibt sie stets kryptisch gegenwärtig – eine etymologische inventio, die in Parzivals Suche nach Herzeloide und im Fund der Gralsfamilie als der mütterlichen Sippe narrativ umgesetzt und entfaltet erscheint. Dieser (im Roman erhaltenen und realisierten) Möglichkeit eines Metronyms trägt nun auch der Marschall Rechnung, indem er einen Namen konstruiert, der *des kindes dinc von ende her* (V. 1986) bedenkt:

<sup>14</sup> Zur Problematik der Erklärung des Namens Parzival (›Perceval‹ im Sinne von ›Durchdringe/durchstoße das Tal‹) s. Elisabeth Schmid, Semantische Illusionen. Zu einigen Namen bei Wolfram von Eschenbach, GRM NF 28 (1978), S. 291–309, hier 300–303.

*rehte alse er hete vernomen,/ wie sîn dinc allez dar was komen* (V. 1987f.). Die Umstände, die zu dessen Zeugung und Geburt geführt haben und die teils ihm von seinem Herrn Riwalin geschildert, teils von ihm selbst begleitet wurden, lassen Rual vor allem das Ausmaß der *triure* in den Blick fassen, das Blanscheflure, die leibliche Mutter, durch ihren Mann und durch ihr Kind auf sich zu nehmen hatte. Der Name Tristan, der ihm angesichts dieser Bündelung von *triure* in den Sinn kommt, trägt so vor allem das Leiden der Mutter als seine Vorgeschichte gebündelt in sich. Er ist daher nicht nur uneigentliches Patronym, sondern auch impliziter Name der Mutter.

Damit aber schließt sich die Krypta unter dem Taufstein noch nicht. Bevor der Taufakt endlich ausgeführt werden kann, ist im Anschluß an die direkte Rede Ruals noch eine Erzählerglosse eingeschaltet und markiert einen erneuten Perspektivenwechsel. Die Namensvergabe, deren sofortige Durchführung nach dem Fund des Namens schließlich konstatiert wird, als wäre nie eine Unterbrechung des rituellen Vorgangs eingetreten, nimmt die Erzählerstimme durch ihre glossatorische Intervention für das eigene Erzählen in Anspruch:

*nu heizet triste triure,  
und von der âventiure  
sô wart das kint Tristan genant,  
Tristan getoufet al zehant.* (V. 1997–2000)

Dem Aspekt der traurigen Vorgeschichte im Namen ›Tristan‹ schließt sich nun der Aspekt der gesamten folgenden *âventiure* an, die von der Taufszene aus gesehen in der Zukunft des Protagonisten verschlossen liegt. Für den Erzähler der *âventiure* stellt sich dies freilich genau umgekehrt dar: Kaum ist Tristan getauft, hat er einen Ort (einen ›tópos‹) gefunden, von dem aus er sein Erzählen vollständig entwickeln und unter dem Namen Tristan ans Licht der Welt bringen kann:

*von triste Tristan was sîn name;  
der name was ime gevallesame  
und alle wîs gebære:  
daz kiesen an dem mære.  
sehen wie trüreclîch ez was,  
dâ sîn sîn muoter genas;  
sehen wie fruo im arbeit  
und nôl ze rucke wart geleit;  
sehen wie trüreclîch ein leben  
ime ze lebene wart gegeben;  
sehen an den trüreclîchen tôt,  
der alle sîne herzenôt*

*mit einem ende beslöz,  
daz alles tôdes übergênöz  
und aller triure ein galle was.  
diz mære der daz ie gelas,  
der erkennet sich wol, daz der name  
dem lebene was gehellesame.* (V. 2001–2018)

Das *trûreclîche leben*, der *trûreclîche tût* erscheinen aus der Erzählerperspektive der gesamten *âventiure*, als deren Prolepsis der Name Tristan nun eingeführt ist, nicht länger als das Spezifikum der Blanscheflur und ihres Leidens. Sie werden vielmehr von dort typologisch auf Tristan bezogen – und das heißt:

- in der Wiederholung gesteigert zur namengewordenen *triure*, die aus *triure* im (Schein-)Tod Riwalins gezeugt und im (hinausgezögerten) Tod Blanscheflurs in *triure* geboren worden ist, sowie
- in der Verdoppelung zum Antitypus invertiert, wie die oxymorale Vorausdeutung auf Tristan als den *lebelîchen tût* zeigt (V. 1845).

Daher ist die Charakterisierung seines Endes als eines, das jeden Tod übersteigt und die ohnehin schon gallige Trauer noch einmal zu Galle werden lässt, nicht als eine hyperbolische Tautologie zu verstehen, sondern als Spiegelung des Lebens auf der Folie des doppelten Todes – ein Paradigma für die Verdoppelung der Phänomene Trauer und Tod in der Darstellung durch den Namen, der auf der ganzen Linie (entlang der Differenzen von Patrilinearität und Matrilinearität, von Vergangenheit und Zukunft, von Mutter- und Sohnesstatt, von Leben und Erzählen) das lebendige Beispiel der Todtraurigkeit abgibt. Diese durch die etymologische Glosse des Erzählers in den Namen aufgenommene typologische Verdoppelung und Inversion schließt und spaltet zugleich die Krypta des Namens ›Tristan‹, indem sie – wie bereits im Falle der Differenzierung von weiblicher Taufinitiative und männlicher Namensentscheidung, Patronym und Metronym bei Floræte und Rual – die kryptische Kopräsenz von Öffentlichkeit und Heimlichkeit wiederholt:

- in Form der Verrätselung für die Hörer, insofern der Name die Erzählzukunft des Protagonisten undurchsichtig in der Latenz zusammendrängt;
- in Form der topisch vermittelten Evidenz für den Erzähler, insofern diesem *des Kindes dinc* von Anfang bis Ende in einem einzigen Kontinuum, durch den einen Namen hindurch, sichtbar und transparent werden (wie es die anaphorisch gestellten ecce-Formeln – *sehen [...] sehen [...] sehen* – vorführen).

Der Name des frischgetauften Tristan sagt alles und verschweigt alles. Mit beidem aber übernimmt er Funktionen, die die Ordnungs- und Identifikationsaufgaben des üblichen ›Christian name‹ bei weitem überschreiten und aus dem Procedere der Taufe einen komplexen poetischen Signifikationsprozeß machen.

Trotz dieser inneren Paradoxie des Namens behauptet der Text die Erkennbarkeit einer vollkommenen Kongruenz von Leben und Namen Tristans. Er tut dies, indem er der Beschreibung des Taufrituals eine implizite Sprachtheorie auf der Grundlage etymologischer *inventio* folgen läßt. Hatte schon Rual (in der Figurenperspektive) seine Namenssuche für das Kind von den Fakten jener traurigen Vorgeschichte Blanscheflurs aus unter das Kriterium der Angemessenheit gestellt – *waz namen ime gebære/ nâch sînen dîngen wære* (V. 1983f.) –, so kommentiert der Erzähler von der inzwischen vollzogenen Namensgebung, d. h. vom nunmehr vorliegenden Sprachmaterial und Wortlaut des Namens aus die Angemessenheit mit wissenschaftlich differenzierter Terminologie. Statt planer Fakten bedient er sich systematischer Kenntnisse der Etymologie und der dialektischen Topik. Ruals an Sachgemäßheit orientierte Heuristik wird dabei auf der Kommentarebene des Erzählers ersetzt durch ein dreigliedriges Schema zur Beurteilung der Richtigkeit von Namen:<sup>15</sup> *der name was ime gevallesame/ und alle wîs gebære/ [...] diz mære der daz ie gelas,/ der erkennt sich wol, daz der name/ dem lebene was gehellesame*. Die drei Ausdrücke *gevallesame* – *alle wîs gebære* – *gehellesame* sind nämlich nicht einfach Synonyme sprachlich-referentieller Adäquatheit. Sie beziehen sich vielmehr auf zwei diametral entgegengesetzte Techniken der Wortauslegung und auf die Möglichkeit ihrer Koordinierung. Bezeichnet nämlich *gevallesame* (von *vallen*) die Koinzidenz der Sache (›res‹, ›factum‹) mit ihrer Bezeichnung (›verbum‹, ›nomen‹), so bezieht sich *gehellesame* (von *geheln* – ›zusammenklîngen‹) auf die Lautgestalt eines Wortes, von der aus auf dessen Sachgehalt geschlossen wird. Nach heutigen Begriffen steht hier also ein onomasiologisches Verfahren, das von den ›res‹ und ›facta‹ her nach den treffenden ›verba‹ oder ›nomina‹ fragt, einem semasiologischen Verfahren gegenüber, das genau umgekehrt von den ›verba‹ her

<sup>15</sup> Grundlegend dazu Huber [Anm. 2], bes. S. 272–276, wo die Entsprechungen der Gottfriedschen Begriffe mit der Trias ›congruens‹ – ›ap- tum‹ – ›consonans‹ und weitere volksprachliche Anleihen aus dem Fachvokabular der lateinischen Grammatik und ihrer Kommentartradition herausgestellt werden.

nach den dazu passenden ›res‹ sucht. Strebt ersteres eine Definition über eine nach Sachbezeichnungen sich ausrichtende Etymologie an, so findet letztere ihren definitorischen Stoff aufgrund des Zusammenklings von Wort und Bedeutungsgehalt, d.h. mittels wortspielerischer Engführungen beider, wie etwa der Paronomasie (›annominatio‹).<sup>16</sup> Der mittlere Term des *alle wis gebære* deutet zwischen diesen beiden konträren Prinzipien dagegen auf die Denkbarkeit einer Verklammerung des onomasiologischen mit dem semasiologischen Definitionsverfahren hin. Dies erscheint möglich auf der Grundlage eines gesellschaftlich, politisch und ethisch je auszumittelnden ›aptum‹ (gr. ›prépon‹), dessen Herstellung, Durchsetzung und innere Evidenzerzeugung eine Leistung rhetorischen, logisch-dialektischen und poetischen Sprachgebrauchs ist. Das methodische Paradigma dieses Dreierschemas hat Heinrich Lausberg mit Bezug auf die antike Statuslehre der Gerichtsrede prägnant beschrieben:

»Als ›quaestio finita‹ hat die Frage *Quid fecerit* zwei Bereiche: das ›factum‹ und die ›lex‹. Die Brücke zwischen ›factum‹ und ›lex‹ bildet die Sprache. Es handelt sich also im ›status finitionis‹ um das linguistische Problem der Koordinierung (πρέπον) zwischen Sachen (›res‹: hier dem ›factum‹) und Wörtern (›verba‹, ›nomina‹). Die Koordinierung kann demnach von den Sachen oder von den Wörtern her betrieben werden. [...] Das Zusammenwirken (πρέπον) von Wortdefiniton und Tatbestandsaufgliederung gehört in die Lehre von den ›argumenta‹.«<sup>17</sup>

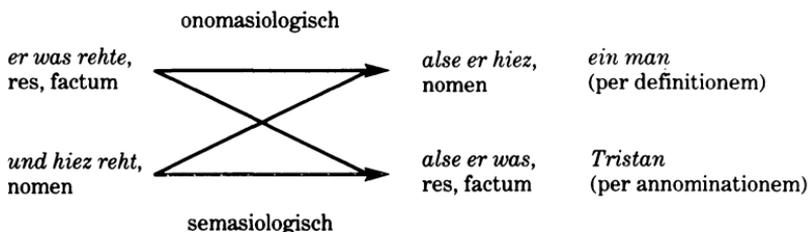
Dementsprechend ist die Episode der Taufe Tristans zutreffend als Beispiel eines ›argumentum a nomine‹ interpretiert und damit in den Zusammenhang topischer Wissensorganisation gestellt worden,<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Zum rhetorisch-topischen Verständnis von Onomasiologie und Semasiologie s. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart<sup>3</sup>1990, S. 72–74 (§ 106–108).

<sup>17</sup> Ebd., S. 71, 80 (§ 105, 120). Der besseren Lesbarkeit des Zitates wegen sind die eingeklammerten Querverweise, die allein der Orientierung innerhalb des Lausbergischen Systems dienen, stillschweigend ausgelassen.

<sup>18</sup> Vgl. Huber [Anm. 2], S. 269f. sowie W. Haubrichs, *Namendeutung in Hagiographie, Panegyrik – und im ›Tristan‹. Eine gattungs- und funktionsgeschichtliche Analyse*, in: *Namen in deutschen literarischen Texten des Mittelalters. Vorträge Symposium Kiel, 9.–12. 9. 1987*, hg. v. F. Debus u. H. Pütz, Neumünster 1989 (= *Kieler Beiträge zur dt. Sprachgeschichte* 12), S. 205–224. Ausführlich zum Stellenwert des ›argumentum a nomine‹ in der rhetorischen Tradition: W. Wittstruck, *Der dichterische Namensgebrauch in der deutschen Lyrik des Spätmittelalters*, München 1987 (MMS 61).

ohne daß freilich die Doppelbödigkeit des konstruierten Taufnamens und die Konsequenzen daraus für die Funktionsweise des Argumentierens von einem derartigen Pseudonym her mitbedacht worden wären. Denn Anknüpfungspunkt der Argumentation ist nicht einfach der einzelne Wortkörper ›Tristan‹, sondern sein sachetymologisch-paronomastisches Paradigma, das bei Gottfried die Form einer chiasmatischen Konstellation und Verschränkung divergierender Denkrichtungen annimmt. Ausgestellt wird dieser Chiasmus im anschließenden Vers und seiner nun nachvollziehbaren theoriegesättigten Konstruktion:



Diese paradigmatische Konstruktion, die der Name ›Tristan‹ bildet, überschreitet die Grenzen der herkömmlichen mittelalterlichen Etymologie (als eines Teils der Grammatik und einer weiterführenden Inventionstechnik der Rhetorik und Dialektik) in analoger Weise wie die Krypta des Taufnamens und seiner Vergabe den herkömmlichen Taufritus. Sie hält am Ort, den die Nennung des Namens ›Tristan‹ (sein Fallen oder Verlautenlassen) füllt, dessen referentielle und spielerisch verrätselte Bedeutung (*gevallesame* bzw. *gehellesame*) simultan präsent/latent: Glaubt man auf onomasiologischem Wege seine ›Wahrheit‹ (als ›étymon‹) bereits gefaßt zu haben, so interveniert der Wink durch den Anklang und setzt vorausgreifende Assoziationen und Gedanken frei; sieht man darin den semasiologischen Königsweg zum Phänomen, so ruft einen der Name zurück zu den Dingen. Es entsteht auf diese Weise ein immer wieder zäsurirtes gedanklich-erzählerisches, narrativ-topisches Kontinuum, das dem ›aptum‹ als der koordinierenden Stelle der Rezeption ständig sich umkehrende, inverse Kombinationen zur Beurteilung und Wertung vorlegt und die Entscheidung über das ursprünglich und endgültig *rehte* des Namens im Text aussetzt: sie in der Schweben bzw. im Zwischenraum des unauflösbaren Dilemmas hält. Statt also den Wahrheitsgehalt des ›Tristan‹ der Sache oder dem Namen nach festzuschreiben, gibt Gottfrieds Text die Frage nach dem Ursprung dieser Wahrheit im Wortkörper des ge- und erfundenen

denen Namens an den Leser oder Hörer weiter bzw. an ihn zurück, von wo nun der Gedanke wiederum seinen Ausgang nehmen und umspringen kann vom onomasiologischen zum semasiologischen Topos oder zurück: je nach der Evidenz des damit gerade zu erzielenden Erkenntnisgewinns. Fortan ist jegliche explizit benannte ›res‹, jegliches terminologisch hervorgehobene ›factum‹ doppelt besetzt und gleichermaßen nach seinem ›Sein‹ und nach seinem ›Heißen‹ zu denken bis zu dem Punkt, an dem nach der dilemmatischen Konstitution des Gottfriedschen ›Tristan‹ beides in Widerspruch zueinander tritt und gegeneinander ausgespielt werden kann.

Wie dies erzählpraktisch funktioniert, können die letzten Bemerkungen der Taufepisode zeigen, wenn man sie einmal probeweise weiter denken möchte, als der Text sie expliziert. Im unmittelbaren Anschluß an die Ausstellung des Namen-Chiasmus wechselt die Erzählung noch einmal zurück zu Rual li Fointenant, dem Namensfinder und -erfinder. Er wird dort besonders hervorgehoben wegen seiner *triuwe* gegenüber Riwalin und damit gegenüber der väterlichen Abkunft Tristans. Diese *triuwe* erweist und bewährt sich an folgender Falschmeldung, die Rual ausstreuen läßt:

*und swer nu gerne hæte erkant,  
durch welhe liste Fointenant  
daz hieze sagen ze mære,  
daz Tristan [!] daz kint wære  
von der geburteclichen nôt  
in siner toten muoter tôt,  
den sulen wir ez wissen lân,  
ez wart durch triuwe getân.  
der getriuwe tete ez umbe daz,  
er vorhte Morgânes haz,  
ob er daz kint dâ wiste,  
daz er ez sô mit liste  
sô mit gewalte verdarbte,  
daz lant an ime entarbte. (V. 2021–2034)*

Worin besteht nun seine besondere *list*? Unter referentiellem Gesichtspunkt liegt sie auf der Hand: Wie der Name ›Tristan‹ schützt das irreführende *mære* das Kind vor der Entdeckung durch Morgan und vor dem sicheren Tod von dessen Hand, könnte jener doch durch einen solchen Mord mit einem Streich alle künftigen Erbsprüche auf Riwalins Länder aus der Welt schaffen. Doch die Erwähnung des Namens ›Tristan‹ im Erzählerreferat der Nachricht Ruals erlaubt noch eine andere Lektüre unter einem aussagenlogischen Gesichtspunkt.

Der Satz ›Tristan ist tot‹ erscheint nämlich vor dem Hintergrund der aufgedeckten Namenstopik ambivalent, je nach dem, ob man ihn einer onomasiologischen oder einer semasiologischen Auslegung unterzieht. Ist er im ersteren Fall eindeutig sachlich unwahr – Tristan kann ja unter dem Schutze seiner Pflegeeltern weiterleben und heranwachsen –, so ist er unter dem Aspekt der Namensbedeutung durchaus als wahr zu bezeichnen. Denn Tristans Name ist ja auch insofern *dem lebene [...] gehellesame*, als er Tristans Tod einschließt, der obendrein noch *alles tôdes übergênôz*, also Inbegriff des Todes ist und über die triste *triure* bereits anklingt. Der Aussagesatz wäre daher auch als Wortglosse lesbar und ergäbe dann, *von der âventiure* her verstanden, einen perfekten Sinn, der auch Rual als dem Zeugen und Bewahrer des Gedächtnisses an Blanscheflurs Tod in Tristans Namen nicht verschlossen sein kann: ›Tristan‹ nämlich heißt – letzten Endes und von allem Anfang an – Tod. Und so ist er auch – nach der chiasmatischen Logik seines Namensparadigmas – ›per definitionem‹ Tod und ›per annominationem‹ tot.

Für die erzählerische Struktur des gewählten Abschnitts über Tristans Taufe gilt somit, daß sie zwei Aspekte miteinander verschränkt: die Geburt des Namens in der (durch Ruals *inventio* zäsurierten) Beschreibung des Taufrituals und den Tod im Namen gemäß der (durch das etymologische Paradigma des Erzählerkommentars differenziereten) ›Falschmeldung‹ von der Totgeburt Tristan. Diese oxymorale Kombination von Tod und Geburt in einem Wortkörper bildet den Kristallisations- und Spaltkern des Ursprungs von Gottfrieds Erzählen. Die Figur, die es wie ein Spiegel in sich aufnimmt und im gleichen Augenblick schon wieder aus sich entlassen hat, Tristan/›Tristan‹ (oder – später und seitenverkehrt als Folienfigur des seitenverkehrenden Sängers – Tantris), bezeichnet denjenigen Topos, in den die Prozession der Taufszene einmündet und aus dem heraus der Gedanke (das ›argumentum a nomine‹) zu prozedieren vermag. In diesem Sinne spiegelt der Name zugleich die Zeichen im feierlichen *Procedere* des Rituals (zwischen Taufstein und ›Krypta‹) und das Ritual im logischen Prozeß des Ortswechsels der Zeichen (zwischen Definition und Wortspiel). Weder die rituelle noch die logische Praktik können dabei isoliert und getrennt voneinander als oberstes und letztgültiges Schema einer Sinnkonstitution betrachtet und kommentiert werden. Die eine Praktik *supponiert* vielmehr den Sinn der anderen *et vice versa*. Auf der sich ständig entziehenden Grundlage solcher Sinnsupposition stellt Tristan eine *mise en abyme* von Ritual und gedanklicher Topik dar.<sup>19</sup>

## 2. Die Quadratur des Hirsches (Körper)

Wenn Tristan nach seiner im Schiffbruch scheiternden Entführung sich weg- und steglos in der *grôze[n] wilde* (V. 2500) Cornwallis wiederfindet und *durch walt und durch gevilde* (V. 2560) der Antökumene irren muß, befindet er sich dennoch nicht in einem Urwald. Vielmehr bewegt er sich in einer Problemzone. Unter Wölfen und anderem lebensbedrohenden Getier erinnert zwar nichts an Menschen, und jeder, der aus sozialen Verhältnissen (Hof, Stadt oder Dorf) dorthin verschlagen wird, sieht sich mit der Aporie einer zu durchdringenden Undurchdringlichkeit konfrontiert. Und so hilft Tristan zunächst nur der volle wegbahnende Einsatz des eigenen Körpers:

*under sînen gürtel zôher  
sinen roc ein lützel hôher,  
den mantel wand er inein  
und leite in ûf sîn ahselbein  
und streich ûf gegen der wilde [...]  
er hete weder wec noch phat  
wan alse er selbe getrat.  
mit sînen fûezen wegeter,  
mit sînen handen stegeter:  
er reit sîn arme und sîniu bein. (V. 2555–2565)*

Dennoch durchziehen die Holz und Natur gewordene Ausweglosigkeit unmerkliche Linien, auf die es erst einmal zu stoßen gilt: die Schleichpfade der königlichen Jäger, *die die waltstige kunden* (V. 2700). Tat-

<sup>19</sup> Zum Leitmotiv dekonstruktivistischer Topik in Derridas ›Marges de la philosophie‹ s. den Kommentar von Alan Bass in dessen amerikanischer Übersetzung: »*Mettre en abyme* [...] is a heraldic term for the placement of a small escutcheon in the middle of a larger one. Derrida is playing on this old sense of *abyme*, with its connotation of infinite reflection, and the modern senses of *abîmer*, to ruin, and of *abîme* – abyss, chasm, depths, chaos, interval, difference, division, etc. [...] We might think of what Derrida calls ›the logic of the *abyme*‹ as the ›figurative ruination‹ of logic as we know it, as for example the reflected and the reflecting falls apart« (White Mythology. Metaphor in the Text of Philosophy, in: Margins of Philosophy, translated, with additional notes by A. Bass, Chicago 1986, S. 262, Anm. 73). Im vorliegenden Fall bleibt unentscheidbar, wer als Bildspender und wer als Bildempfänger in Frage kommt. Die Lektüre oszilliert zwischen dem Ritual als metaphorischer Hintergrundvorstellung für den topisch organisierten Denkprozeß oder der Topik als einer Metapher für die strukturelle Mimesis eines rituellen Geschehens im literarischen Text.

sächlich gelingt es Tristan denn auch, zu seiner Rettung aus der verfahrenen Situation einen solchen *waltstic âne slihte/ mit grase verwahsen unde smal* (V. 2570) zu finden. Mit diesem Fund, der in der Folge Tristans Aporie in die Euporie des öffentlichen und spektakulären Einzugs am Markehof verwandelt wird, eröffnet sich der Lektüre eine Ebene, die das narrative Szenarium des Waldes mit einer traditionellen Metapher der antiken Topik verbindet und die bei Quintilian zu ihrer schulbuchmäßigen Formulierung gefunden hat:

*locos appello [...] sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda; nam, ut in terra non omni generantur omnia, nec avem aut feram reperias, ubi quaeque nasci aut morari soleat ignarus, [...] ita non omne argumentum undique uenit ideoque non passim quaerendum est.*<sup>20</sup>

D. h.: Um bei der Lösung eines aporetischen Problems erfolgreich zu sein, muß ein dialektischer Denker zur Klassifizierung und Wiederaufindung (›inventio‹) seiner argumenta die einzelnen, verstreuten und zuweilen versteckten Fundstellen der Gedanken (›loci‹, ›tópoi‹) genauso gut kennen, wie ein guter und erfahrener Jäger die angestammten oder gewohnten Standplätze der Tiere kennt.

Diese metaphorische Maskerade, die im Meister der ›ars venandi‹ die Meisterschaft in der ›ars dialectica‹ vorführt, strukturiert die breit ausgestaltete Szene von Tristans Begegnung mit König Markes Jagdgesellschaft (V. 2757–3376). Unter topisch-kompositorischem Aspekt liest sich diese Szene als ein Widerruf und eine Inversion der Taufepisode.<sup>21</sup> Wie die Suche nach dem rechten Namen steht auch sie unter dem Aspekt der Frage: *wer oder wannen ist diz kint* (V. 2751). Nur daß anders als Rual den Figuren, die sich als fiktives Publikum diese Frage – durchaus zur eigenen *kurzewile* – stellen, keinerlei Vorkenntnisse zur Verfügung stehen außer den Zeichen, die ihr Gegen-

<sup>20</sup> Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria* 5,10,20f.; derselben Bildlichkeit der Jagd nach Argumenten bedient sich Cicero, *De oratore* II,147 im Rahmen der Ausführungen des Antonius über die *inventio* als Stoffauffindung bei der Produktion von Reden, bei der es darum geht: *nosse regiones, intra quas uenire et peruestiges, quod quaeras: ubi eum locum omnem cogitatione saepseris, si modo usu rerum percallueris, nihil te effugiet atque omne, quod erit in re, occurret atque incidet.*

<sup>21</sup> Die Verbindung zwischen Tristans Taufe und der Hirschjagd wurde bereits von Huber [Anm. 2], S. 276–278 hergestellt, jedoch vornehmlich, um »Gottfrieds Etymologisieren« im Zusammenhang der französischen Jagdterminologie »weiter [zu] verfolgen« (S. 276), nicht aus kompositorischen Gründen.

über durch seine (erfundenen) *mæren* bzw. durch seine Erscheinung und körperliche Präsenz unablässig und nolens volens selbst produziert. Wie der Prozeß der Namensvergabe (als Taufe kombiniert mit einem etymologisch-topischen Schlußverfahren) gehen zudem auch hier im strengen Formalismus des beschriebenen Waidwerks und der schrittweisen Enthüllung von Tristans höfischer Identität ritualisiertes Handeln und Erkenntnisprozeß Hand in Hand – nur, daß die Transformation, die auf diese Weise vorgeführt wird, und der Schluß, der aus ihr gezogen wird, gegenteilig ausfallen: Sie scheinen die Richtigkeit der Namenswahl in Zweifel zu ziehen. Tristans körperliche Erscheinung nämlich stellt seinen Zuschauern alles andere als ein Bild der Traurigkeit vor Augen:

*»nu liebez kint, nu sage uns daz:  
dîn höfscher vater, wie nant er dich?«  
»Tristan«, sprach er, »Tristan heiz ich.«  
»dê uz adjût«, sprach einer dô,  
»durch got, wie nant er dich dô sô?  
du wærest zwäre baz genant  
juvente bêle et la riant,  
diu schoene jugent, diu lachende.« (V. 3132–3139)*

Damit öffnet sich der doppelte Boden, den das Tristansche Namensparadigma von Anfang an in die Darstellung einzog und der durch den Chiasmus von Heißen und Sein zunächst verklammert war. Sein Wiederaufklaffen wird freilich nicht wie in der Taufszene vom Namen, der ja bereits gefunden und vergeben ist, sondern vom Sachverhalt her ausgelöst, dessen Anblick sich den Zeugen der waidmännischen Kunst Tristans bietet. Dieser ist deutlich ein anderer, als der Name des Protagonisten es verheißt und verlauten läßt: Das ›factum‹ demonstriert lachende Jugend und sollte daher am besten *juvente bêle et la riant* genannt werden, es heißt tatsächlich aber ›Tristan‹, und das läßt nach dem Benennungsgrund fragen, dessen Tristesse der Augenschein Lügen straft. Erzähllogisch wird dabei die offenkundige Inkongruenz zwischen ›res‹ und ›nomen‹ nicht etwa durch eine ›Korrektur‹ nach dieser oder jener Seite hin angepaßt und aufgehoben, sondern verschoben auf das andere Problem hin, wie eine ›res‹ denn beschaffen sein müsse, damit sie jenen diametralen Widerspruch von Lachen und Weinen faktisch, d. h. simultan und in einem Körper vereint, präsentieren könne.

So gilt das Interesse sowohl der Jagdszene als auch des umfassenden Kontextes, in dem sie steht, der Findung und Erfindung eines

entsprechenden Körpers für ›Tristan‹, mit dessen Hilfe es dem *ellen-den knaben* (V. 2841) zudem gelingen könnte, sich in diejenige höfische Welt einzugliedern, von der er bisher durch das Verschweigen seiner Herkunft und seines Patronyms ausgeschlossen war. Auf den ersten Blick erscheint dieses Unterfangen von Erfolg gekrönt. Denn die gesamte Erzählsequenz, die der Progression Tristans vom Fremdling über das Hofamt des Jägermeisters und die Position des königlichen Freundes bis hin zu seiner Erhebung zum Thronfolger Markes gewidmet ist, führt Tristan unbezweifelbar zum Gipfel seiner höfischen Karriere. Zwar stehen an ihrem Anfang und Höhepunkt jeweils markante Ausbrüche der *triure* – zuerst als Tristan sich, von Vater und Mutter getrennt, einsam und weglos in der öden Wildnis Cornwalls wiederfindet, dann noch einmal, als er erfahren muß, daß Rual nicht sein leiblicher Vater, dieser vielmehr längst verstorben sei. Doch es überwiegt schließlich die vollkommene Übereinstimmung des vormals *ellenden* mit seiner familiären *natiure* und die glanzvoll gelingende höfische Integration, die ihm zuletzt mit der Entdeckung, daß Marke sein Onkel mütterlicherseits (*oheim*) ist, in dessen Person einen *erbevater* (V. 4299) beschert. Am Ende dieser Sequenz, die der Irlandfahrt Tristans und dem Isolde-Roman mit seinen neuen Verwicklungen vorangeht, scheinen die Verwandlung Tristans und die Kompensation seines Vaterverlustes nicht nur genealogisch und erbrechtlich, sondern auch narrativ-paradigmatisch abgeschlossen: Der Mangel ist erzählerisch in einen Überschuß umgemünzt.

Das zeigt besonders die Gestaltung der Anagnorisis mit ihrer Produktion von insgesamt vier Vaterpositionen.<sup>22</sup> Die ersten beiden Positionen spricht Tristan selbst an und verbucht sie zunächst auf der Verlustseite, indem er die Anwendung des Begriffs *vater* vom Sachverhalt her auf das proprium der leiblichen Abstammung beschränken möchte:

*ich bin, alse ich hân vernomen,  
ze wunderlichen mæren komen:  
ich hæere mînen vater sagen,  
mîn vater der sî lange erslagen. [...]  
â, vater unde vaterwân,  
wie sît ir mir alsus benomen!  
an den ich jach, mir wære komen  
ein vater, an dem selben man*

<sup>22</sup> Vgl. damit Wenzel [Anm. 10], S. 238–240, der von drei Vätern sprechen muß, weil er die Multiplikation der Vaterposition rein inhaltlich und nicht von der formalen Struktur des Arguments her betrachtet.

*da verliuse ich zwêne vetere an,  
in unde den ich nie gesach.*

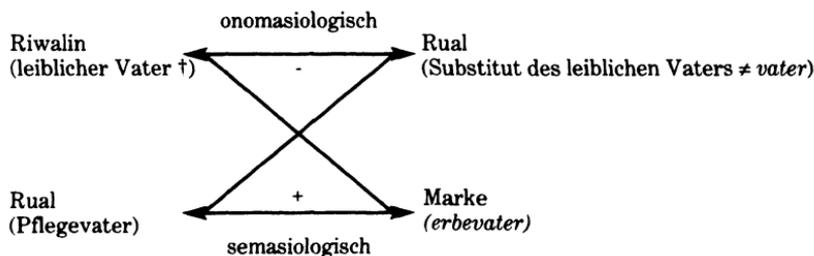
(V. 4363–4366 u. 4370–4375)

Rual dagegen bemüht sich, die Bilanz ins Positive umzukehren, indem er den Anwendungsbereich des Begriffs auch auf die soziale und rechtliche Rolle des Pflege- und Erbevaters ausweitet und damit den Standort Tristans aus semantischer Perspektive aufwertet:

*wie nû, geselle Tristan,  
lâ dise rede, dân ist niht an.  
jâ bistu von der künfte mîn  
werder, dan du wândest sîn,  
und bist ir gêret iemer mê  
und hast doch zwêne veter als ê,  
hie mînen hêrren unde mich:  
er ist dîn vater, alsô bin ich.*

(V. 4377–4384)

Daraus ergibt sich das folgende ›Vaterparadigma‹ nach dem nun schon vertrauten Muster chiasmischer Umwertung:



Gleichwohl werden die Voraussetzungen für einen einheitlichen Körper schon von solchen genealogischen Bedingungen her ambiguisiert: Nominell kann Tristan mit einem Male zwei Väter verlieren und zwei Väter gewinnen, tatsächlich hat er – unterm Strich und de facto – keinen einzigen (mehr). Mit anderen Worten: Mag seine Vaterlosigkeit auch durch terminologische Manipulationen überspielt werden, so bestärkt deren Widerlegung durch den Sachverhalt nur den Eindruck seiner Desintegration und gesellschaftlichen ›Körperlosigkeit‹. Sie gibt daher den oxymoralen Rahmen für das fortgesetzte Spiel der Irritationen: von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, von ›proprietas‹ und ›dissimulatio‹ Tristans als lachender Trauer und Trauer im Lachen.

Aufgrund des geschilderten Widerstreits zwischen Faktizität und Terminologie bleibt die schlichte Evidenz eines natürlichen, genealogisch zu verortenden Körpers für Tristan insgesamt zweifelhaft. Der

klar geordneten gesellschaftlichen Welt, auf die er in Cornwall trifft, muß er schon allein deswegen als kultureller Fremdkörper erscheinen. In der Jagdszene wird daher mit Tristans Zerlegung und Rekombination des Hirsches ein Transformationsparadigma eingerichtet, mit dessen Hilfe der alte Hof Markes so überformt wird, daß der Protagonist seinem Publikum versprechen kann: *dâ hovet ir iuch selben mite* (V. 3054). Diese sekundäre Höfisierung gibt dem Fremdling als Vermittler neuer zivilisatorischer Techniken das Instrument an die Hand, sich seinen Platz im höfischen Kontext selbst zuzuweisen, indem sie alle vier im Text angelegten Positionen höfischer Corporation und Verkörperung des Höfischen erfaßt und sie einem Prozeß der kulturellen Wertschöpfung und -revision unterwirft:

1. den Hirschkadaver. An seiner Bearbeitung und zeremoniellen Darstellung wird ein Exempel höfischer ars (im Praxisfeld der ›ars venandi‹, aber weit darüber hinausweisend) statuiert. Dabei wird sein natürlicher Leib zerlegt und neu wieder zusammengeordnet, so daß aufgrund der vorgeführten Transformationen von einem doppelten Körper die Rede sein kann: dem des Hirsches *stricto sensu* und dem, der als Jagdgeschenk und kunstvoll angeordnete ›nature morte‹ dem König und seinem Hof präsentiert wird, *alsô der hirz geschaffen sî* (V. 3172);
2. Tristan selbst. Durch seine waidmännischen Operationen am Körper des Hirsches vollzieht er eine Art paralleler Selbsthöfisierung am eigenen Leib. Denn Tristans ganzer Habitus bei der Arbeit (z. B. die Art, wie er sich sein Haar zurückstreicht oder die Feinheit seiner Hände zu erkennen gibt) liefert den staunenden Mitgliedern der Jagdgesellschaft genügend Anlaß dazu, daß *ir iegelich begunde/ entwerfen sî niu mære,/ von welhem lande er wære/ und wie er dâ her wære kômen* (V. 3082–3085). Dies wiederum veranlaßt Tristan, zum Zweck narrativer Selbstverhüllung eine eigene Version über seine Abstammung von einem Kaufmann zu erfinden, was ihm freilich nicht geglaubt wird, da er trotz der Hülle seiner verfremdenden Erzählung und trotz seiner fremdartigen Bekleidung unter den Augen des höfischen Publikums durch Sprache, Gestik und soziales Verhalten seinen *lîp* als edlen und adligen sukzessive enthüllt:

*Tristan der ellende knabe  
sînen mantel zôch er abe  
und leite den ûf einen stoc;  
er zôch höher sînen roc.  
sîne ermel vielt er vorne wider;*

*sîn schoene hâr daz streich er nider,  
 ûf sîn ôre leite er daz.  
 nu besâhen sî baz unde baz,  
 die dâ zem baste wâren,  
 sîn gelâz und sîn gebâren:  
 daz nâmens alle in ir muot  
 und dûhte sî daz alse guot,  
 daz sîs vil gerne sâhen  
 und in ir herzen jâhen,  
 sîn dinc wære allez edelîch,  
 sîniu kleider fremede unde rîch,  
 sîn lîp ze wunsche getân. (V. 2841–2857)*

Tristans Körper erscheint so im Rahmen der Jagdszene gespalten: in denjenigen des *ellenden knaben* mit seiner exotischen, verbergenden Ummantelung (*er was von Sarrazînen/ [...] nâch heidenischer wîse/ wol underworht und underbritten*, V. 2535, 2538f.) und in denjenigen, der geradezu aufgrund der exquisiten integumentalen Einhüllung als die Verwirklichung des höfisch-idealen Leibes anzusehen ist: Auf ihn erscheint die Einkleidung (und wie die Kleider so auch die von Tristan gewählten Worte) genau passend zugeschnitten, damit sein Wesen sichtbar und der höfischen Imagination zugänglich werden kann;

3. die Gesellschaft an Markes Hof. Sie tritt ebenfalls gespalten auf: in die Jagdgesellschaft (*die die waltstîge kunden*, V. 2700) unter Führung ihres Jägermeisters und in die *hovediet* (V. 3221), die sich auf der Burg Tintajoel befindet. Diese zwiespältige Gemeinschaft bildet den politischen Körper, den ›body politic‹, des Hofes von Cornwall. Er wird in seiner erstgenannten Gruppe von Tristan in spezifischer, noch eingehend zu analysierender Weise rearrangiert und zum Vehikel einer ebenfalls noch zu charakterisierenden *niuwen meisterschaft* umgeformt. Sein in Tintajoel verbliebener Part reagiert auf die Begegnung mit der veränderten Gestalt seinesgleichen und auf die damit verbundene Epiphanie des neuen Jäger- und Kulturheros Tristan zunächst schockiert: *sî erschrâken und erkâmen/ vil inneclîche sêre, / wan es dâ vor nie mêre/ dâ ze hove wart vernomen* (V. 3224–3227). Die Spaltung des Marke-Hofes wird jedoch durch die Einführung des *prisant* (V. 3050) und Tristans anschließende Ernennung zum neuen Jägermeister, wenn nicht geheilt, so doch vorläufig überbrückt;
4. König Marke. Sein bloßer Anblick appelliert an Tristans Natur (*dîu natîure zôch in dar*, V. 3243), insofern er als Blutsverwandter

prima facie, d. h. noch vor dem Austausch von Worten und Zeichen der Herkunft, Tristans Familie und Genealogie mütterlicherseits verkörpert. Er ist es denn auch, der schließlich die Integration Tristans in die höfische Welt formal besiegelt, indem er ihn wie einen eigenen Sohn in die Herrscherfamilie aufnimmt. Aus der herrschaftlichen Perspektive der von Marke bis dahin nicht geregelten familiären Erbfolge gesehen, verdoppelt sich in Tristan der Körper des Königs.<sup>23</sup> Durch ihn kommt dessen genealogische und dynastische Potenz erst vollständig zur Geltung. Daß Marke damit seinen designierten Nachfolger freilich auch in die Position versetzt, den alten König noch in anderen Dingen, denen der Brautwerbung und der *minne* zumal, zu substituieren, kommt zu diesem Zeitpunkt noch nicht in den Blick.

Auf dem Wege jener Transformationen vermag Tristan, den Wert eines jeden von ihm behandelten Körpers, egal welchen Namen er trägt -- *hirz*, Tristan, *hovediet* oder Marke –, auf ein neuartiges, in Cornwall bisher unbekanntes Niveau des Höfischen zu heben. Sein Handeln prägt allem Hoffähigen gleichsam das Signum und Merkzeichen ›Tristan‹ ein. Auf die faktische Ort- und Beziehungslosigkeit seines eigenen natürlichen Körpers reagiert er also mit der Darstellung, Multiplikation und Totalisierung eines imaginären Körpers, dessen Virtualität sich in den genannten, durch Tristan erzeugten Spaltungen (Tristan, Hof) bzw. Verdoppelungen (Hirsch, Marke) zeigt und der unter dem Begriff des *présant* als umfassendes Repräsentationsmodell auf Tintajoel Einzug hält.

Wie nun wird dieses Repräsentationsmodell im Zuge des Erzählens etabliert, worin hebt es sich von der ›Ordnung der Dinge‹ in der alten Marke-Welt ab, und welche Konsequenzen zeitigt es für die Denkbarkeit und Erkennbarkeit der *res* und *facta* in der neu eingerichteten Tristan-Welt? Das Spiel mit den vier Körpern und ihrer Transformation zum *présant* wird in Gang gesetzt durch Tristans Intervention in das Jagdgeschehen, dessen Zeuge er auf dem Weg nach Tintajoel zufällig wird. Zu

<sup>23</sup> Zur legitimatorischen Bedeutung der Rechtsfiktion des doppelten Körpers s. die klassische Monographie von E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, aus dem Amerikanischen übersetzt v. W. Theimer, München 1990 (zuerst: Princeton 1957). Damit soll nicht behauptet werden, daß die Vorstellung vom Doppelkörper bei Gottfried als eine solche Rechtsfiktion (mit ihrer präzisen Verankerung in einer elaborierten Staatstheorie) zitiert wäre. Eher dürfte von einer weniger spezifischen Denkform genealogischer Herrschaftssukzession auszugehen sein.

diesem Zeitpunkt befindet er sich in Gesellschaft zweier Pilger, die er aber sofort verläßt, indem er erklärt, er habe nun die Gesellschaft, zu der er eigentlich gehöre, wiedergefunden. Wie selbstverständlich antizipiert er damit seine Zugehörigkeit zum höfischen Kontext, zu dessen Lehrmeister und Reformator er sich sogleich aufschwingen wird. Denn das Tableau der Jagd, das sich seinen Augen bietet, widerspricht der von ihm verinnerlichten Norm einer voll entwickelten ›ars venandi‹ nach französischem Vorbild.<sup>24</sup> Dennoch werden der Jagdverlauf und seine Teilnehmer nicht rundweg als barbarisch geschildert. Vielmehr werden die beiden ersten Stationen der Jagd durchaus schulbuchmäßig durchlaufen und mit entsprechenden termini technici (volkssprachlicher, wenn auch nicht französischer Provenienz) belegt. Dem Stellen des Hirsches durch die Hundemeute, der *bîle*, folgt das *gevelle*, das eigentliche Erlegen des Hirsches. Die Art, wie die dazugehörige Teilung des Corpus bewerkstelligt werden soll, erscheint Tristan freilich nicht sachgemäß, nicht *gevallesame*, wie man in Anlehnung an den etymologischen Terminus formulieren könnte. Denn ohne Rücksicht auf die anatomische Organisation des Hirsches schickt sich der Jägermeister an, diesen in vier gleichgroße Stücke zu zerhauen:

*nu daz der hirz gevellet wart,  
 der da jegermeister was,  
 der stracte in nider ûf daz gras  
 ûf alle viere alsam ein swîn.  
 »wie nû, meister, waz sol dîz sîn?«  
 sprach aber der höfsche Tristan:  
 »lât stân! durch got, waz gât ir an?  
 wer gesach ie hirz zewirken sô?«  
 der jeger stuont ûf höher dô,  
 er sach in an und sprach im zuo:  
 »wie wiltu, kint, daz ich im tuo?  
 hie ze lande enist kein ander list,  
 wan als der hirz enthiutet ist,  
 sô spaltet man in über al  
 von dem houbete ze tal  
 und dâ nâch danne in viere,  
 sô daz der vier quartiere  
 dekeinez iht vil grœzer sî*

<sup>24</sup> Zum realiengeschichtlichen Hintergrund s. H. Kolb, *Ars venandi* im ›Tristan‹, in: *Medium aevum deutsch*, Fs. Kurt Ruh, hg. v. D. Huschenbett [u. a.], Tübingen 1979, S. 175–197. Kolb weist darauf hin, daß die afrz. Jagdtraktate die Präsentation der Beute vor dem König nicht behandeln und daß der Terminus *présant* vor Gottfried nicht belegt ist.

*danne daz ander dâ bî:  
diz ist in disem lande site.  
kint, kanstu ihtes iht dâ mite?» (V. 2786–2806)*

Die binäre Denkweise, die in jener Landessitte zum Vorschein kommt, gehorcht allein der Rationalität der Ration und ihrer quantitativen Zuteilung. Ihr referentielles Ziel ist die Versorgung des Hofes mit Fleisch, ihr Resultat die denaturierte Materie der großen transportablen Fleischportion, die mit der Herauslösung aus dem Kadaver auch dessen generischen Zusammenhang vernichtet und aus der daher auch keinerlei generativer Zusammenhang mehr herausgelesen oder rekonstruiert werden kann. Tristans Modell der analogen Zerlegung und Rekombination der Glieder dagegen setzt auf die Substitution und Supplementierung des *ordo naturalis* des lebendigen Hirsches durch den *ordo artificialis*, der dessen Repräsentation als *présant* organisiert. Der Unterschied dieser Praktik zu derjenigen des Jägermeisters liegt dabei nicht einfach in einem Naturalismus, dessen Tristan sich zu befleißigen scheint, wenn er den Hirsch anatomisch korrekt sezirt. Denn das Ergebnis der neuen Zusammensetzung der Segmente ist genausowenig mimetische Wiederholung des vormals lebendigen Zusammenhangs wie die Rasterung des Kadavers in zweimal zwei Teile. Der gesuchte Unterschied ergibt sich vielmehr aus dem performativen, durch kunstgemäßes Handeln allererst erzeugten Kontinuum des *présanten*. Über das bloße *quartieren* der Beute hinaus zielt es auf die gesteigerte, durch Lexikalisierung bzw. Ritualisierung memorierbare und insofern repräsentativere Binarität eines Zeichenkörpers. Deren *ratio*, vermittelt über die *compositio membrorum* des Tieres ebenso wie über die Verfügbarkeit fremdsprachlichen Fachvokabulars, rechnet mit der Übertragbarkeit der kompositorischen Transformationen *via* Handlung und Sprache auf die anderen gespaltenen *Corpora*, auf den kollektiven des Marke-Hofs und den individuellen Tristans.

Wie aber funktioniert diese Umwertung und Umfunktionierung der Binarität im einzelnen? Ähnlich der überraschenden Wendung, die den gebräuchlichen Ablauf des Taufrituals unterbindet, markiert auch hier die Zäsur einer Umkehrbewegung den Wechsel hin zu einer anderen Qualität des Vorgangs: Nach dem Stellen (*ze bile stân*) und Fällen (*zuo gevelle*) des erjagten Tieres veranlaßt Tristan dessen *umbe wenden* und bewerkstelligt (über vier Stationen des ›Wieder-Kehrens‹ und der Transformation) das korrekte und gesellschaftlich vorbildliche Darstellen des Hirsches. Während nun die als *quartieren* bezeichnete, umstandslose Division durch Markes alten Jägermeister den

Hirsch in naturferner und widersinniger Weise *alsam ein swîn* behandelt, macht Tristans sinnerzeugende und naturnahe Präsentation des Hirsches *alsô der hirz geschaffen sî* (trotz ihres scheinbar tautologischen Charakters) bedeutende Umstände. Die vier dazu notwendigen Prozeduren – *bast*, *furkie*, *curie* sowie der (im höfischen Fachschrifttum nicht eigens erwähnte) *présant* – durchlaufen den Tierkörper von außen nach innen und wieder zurück und (er-)finden dadurch einen vollkommen neuen Körper:

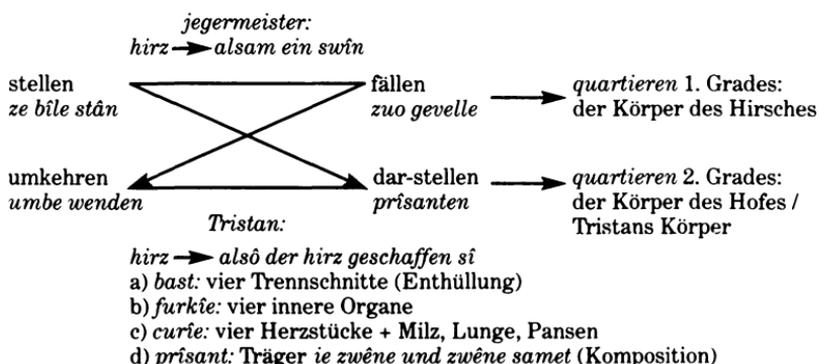
- In den ersten drei Arbeitsschritten geht es darum, den Hirsch »aus der Decke [zu] schlagen«, <sup>25</sup> ihn zu enthüllen (*enbesten*, *entwæten*) und in sein Innerstes vorzudringen. Dabei herrscht in jedem einzelnen Detail die Vierzahl des Quartierens vor, das jedoch nicht mehr als ein von außen gewaltsam appliziertes erscheint. Vielmehr wird im Zuge des Vordringens der Sektion das Prinzip der Vierteilung subtil in den Hirschkörper selbst hineinverlagert und seiner Organisation eingesenkt, um es an die Oberfläche heben und allen sichtbar darlegen zu können. Realisiert wird der behutsam abgestufte Vorgang der künstlichen Transformation von innen her in Form von vier Trennschnitten (»in bestimmter Reihe: Zuerst vorn, dann hinten; zuerst rechts, dann links«<sup>26</sup>), gefolgt vom Isolieren und Arrangieren der vier inneren Organe (*lebere*, *netze*, *lumbele*, *cimberen*), die bei der *furkie* an einer Astgabel (*zwisele*) befestigt werden, sowie der kreuzweisen, also wiederum vierfachen Sektion des Herzens, das schließlich bei der *curie* zusammen mit Milz, Lungen und dem Pansen als besonderer Leckerbissen an die Jagdhunde verfüttert wird.
- Im vierten und abschließenden Arbeitsschritt, dem *présant*, wird das Organisationsmuster der durchgreifenden Vierung des Hirsches schließlich mit einem Zug nach außen gestülpt, indem es von Tristan auf die Formation der Jagdgesellschaft übertragen wird. Sie soll nämlich in geschlossener Marschformation *gerotieret* (V. 3205) auftreten, d. h. so angeordnet, daß ihre Mitglieder mit den Resultaten der erfolgten Transformationen *ie zwêne und zwêne samet* (V. 3206) in den Burghof von Tintajoel einziehen. Unabhängig von der namentlichen Identität der einzelnen Jäger entsteht in Form der dichtgestaffelten *rotte* der neue höfische Kollektivkörper. In ihm wird durch Tristans Kunst und politische Meisterschaft die ausdif-

<sup>25</sup> Vgl. Okken [Anm. 12], S. 178.

<sup>26</sup> Ebd., S. 180.

ferenzierte, doch symbolisch und im Bewußtsein ihrer selbst unterentwickelte Hofgesellschaft Cornwalls mittels der artifiziellen Verdoppelung des Hirschleibs zu einer noch nicht gesehenen zeremoniellen Einheit zusammengeführt. An deren doppelter Spitze aber steht neben dem alten Jägermeister mit einem Mal Tristan, der schon bald offiziell als der neue Jägermeister Markes dem von ihm selbst aufgestellten höfischen Körper einverleibt werden wird.

Die *rehte jegerîe*, die auf dem beschriebenen Wege ein Repräsentationsmodell der Höflichkeit konstituiert, besteht mithin darin, daß aus der Quartierung als dem *factum brutum* roher Division ( $1 : 2^2$ ) durch Quadrierung des Umkehrwerts ( $2^2 : 1$ ) eine neue, reziproke Totalität gebildet wird. Sie ist realisiert in der beschriebenen Quadratur des Hirschsches:



Zugleich ist diese Realisierung über eine bloße Verdinglichung der Repräsentation hinaus aber auch als imaginäre Produktion des fehlenden Körpers und der ausgefallenen korporativen Zugehörigkeit Tristans zu verstehen. Das zeigt sich nicht nur inhaltlich an der Stellung, die Tristan dank seines waidmännischen Kunststücks unverzüglich am Marke-Hof zugesprochen erhält, sondern – mit weit darüber hinausreichenden Konsequenzen für den Gang der *âventiure* – auch strukturell an der Deckungsgleichheit des höfischen Repräsentationsparadigmas *prîsant* mit dem Tristanschen Namensparadigma. Denn in der Art, wie dieses die onomasiologische Beziehung von Sache und Namen in die semasiologische Umkehrrelation vom Namen zur Sache invertiert, gehorcht es dem Transformationsmuster des *prîsant*: vom Stellen (der Sache) über ihr Fällen (oder Kongruieren-Lassen mit der ›lex‹, dem ungeschriebenen Gesetz der Landessitte) und weiter über

deren Umwenden (als Subversion des Bestehenden) bis zum Herrichten der dargestellten Sache, die nun entweder unter dem referentiellen Aspekt ihrer Faktizität oder unter dem nominellen Aspekt ihrer Zeichenhaftigkeit betrachtet werden kann. Bedeutet dies für den Namen ›Tristan‹ ein nicht stillzustellendes Oszillieren zwischen einem durch *sin dinc* gedeckten und einem durch das Übertönen des Patronymys verdeckten Wahrheitsgehalt, so folgt daraus für die res oder das factum namens ›Tristan‹, daß dessen Körper zusätzlich zu seiner physischen Existenz mit einer imaginären Dimension ausgestattet ist, wie sie sich in der Präsentation des Hirschkörpers manifestiert. Als imaginärer Körper ist er aber zugleich Zeichenkörper, dessen sichtbare Präsenz noch für etwas anderes Anwesend-Abwesendes und nicht unbedingt Sichtbares steht. Daß das unvorbereitete, plötzliche Auftauchen dieser imaginären Einheit von Präsenz und Latenz vor den Ohren und Augen der alten *hovediet* kollektives Entsetzen auslöst, erscheint nun nicht mehr einfach psychologisch plausibel als ein Erschrecken vor dem Neuen. Es wird statt dessen – vermittelter und dem topischen Erzählen Gottfrieds angemessener – aus semiotischer Perspektive erklärlich. Der zeremonielle Einzug Tristans und der um den Hirsch gruppierten Rotte läßt nämlich den übrigen Marke-Hof nicht länger klar unterscheiden, was ihm wirklich vor Augen steht: die spektakuläre Repräsentation eines Hirschkörpers als eines Jagdpräsents oder die Präsentation einer ganz anders gelagerten Absicht, die in noch nicht absehbarer Weise die Verfaßtheit des gesamten bestehenden body politic und seiner naturhaft konventionellen Ordnung angreift. So gesehen, wäre der perfektionierte ordo artificialis des Tristanschen Hirsches eine Art Trojanisches Pferd für die schlicht an den Sachgehalten (an der fleischlichen Materie) interessierte Welt des alten Regimes. Unter dem Mantel einer neuen, künstlichen Einheit, in der Tier- und Gesellschaftskörper in zeremonieller Kohärenz miteinander einhergehen,<sup>27</sup> zöge dann mit dem *présant* der zäsurierte Kör-

<sup>27</sup> Auch Krause erkennt in der Zerlegung des Hirsches neben einer sprachlich vermittelten »intelligible[n]« eine »soziale« Qualität. Beide stehen in einem homologen Verhältnis zueinander«. Diese Homologie versteht er freilich nicht als invertible Zeichenrelation, sondern im Sinne einer hierarchisch geordneten Platonischen »méthexis«: »Die Art der Zerlegung sagt etwas Substantielles über soziale Strukturen und ihre Qualität aus, auch über diejenigen, die mit dem getöteten Tier auf je unterschiedliche Weise umgehen bzw. umzugehen wissen.« ([Anm. 4], S. 169; Hervorhebung v. mir, H. J. S.). Die ent-setzende Wirkung eines solchen Wissens kommt für ihn nicht in Betracht.

per des Zeichens an Markes Hof ein: Fortan wären dort alle Körper zweideutig, d. h. auch als Zeichen zu lesen, und die klare Scheidung zwischen *res/facta* und *verba/nomina* wäre hinfällig bzw. einem willkürlichen Setzungsakt oder subjektiver Entscheidungsfreiheit anheimgestellt. Indem daher Tristans Name und Tristans Körper, enkryptiert in der Quadratur des Hirsches, gleichermaßen diese Wahrheitslücke zwischen *res* und *verba, nomina* und *facta* zum kornischen Hof transportieren und auf Tintajoel aufbrechen lassen, bilden sie die Einlaßstellen für diejenige subversive Zeichenökonomie des *zwivel* und der Aporie, die die gesamte Geschichte der heimlichen *minne* zwischen Tristan und Isolde strukturieren wird.

\*

In den beiden analysierten Textsequenzen des ›Tristan‹ werden Rituale oder ritualisierte Handlungen zum Gegenstand des Erzählens. Sie werden dadurch aber nicht einfach zu historischen Quellen, die, in literarischen Kontexten überliefert, einen Eindruck davon vermitteln könnten, wie zur Zeit Gottfrieds oder seiner Vorgänger eine Taufliturgie ausgesehen habe, welche Bräuche das damalige Jagdwesen prägten und welcher Stellenwert beiden Erscheinungen im Kontext höfischer Kultur und Lebenswelt zugekommen sei. Auch führt über sie kein Weg zu einer anthropologischen Tiefenschicht, die sie als narrativ überformte Einschlüsse oder Kondensate kultureller Veränderungen aus der ritualistisch zu erschließenden Vorzeit der Stoffformation auswies. Zugleich jedoch besäßen sie nicht das große Gewicht, das ihnen in der Erzählung zudedacht ist, wenn sie sich ganz im Illustrativen oder Ornamentalen verlören und ihnen keinerlei Sachhaltigkeit innewohnte. Diese ist ihnen freilich nicht schlicht substantiell oder referentiell mitgegeben, sondern über die Aktualisierung von Denkbewegungen und Akten der Performanz in der Szene des Rituals und in der Konstruktion seiner Signifikanz. In diesem Sinne ist Tristans Taufe keine bloße christliche Initiation und Tristans Waidwerk kein Passageritus einer archaisierten Hofgesellschaft, wie er im (ethnographischen) Buche steht. Vielmehr heißt Taufe bei Gottfried die angestrengte gedankliche Exploration der Wahrheitsdimension von Namen durch das topische *argumentum a nomine* und heißt Jagd die gedankliche oder memorative Teilnahme am Prozeß der topischen (De-)Konstruktion eines höfischen Körpers. Miteinander verspannt, erzeugen Name und Körper durchaus Effekte der Partizipation aneinander und

der Kongruenz miteinander. Doch sind dies Wirkungen ihrer literarischen Darstellung. So drängt der Name ›Tristan‹ zwar durchaus auf Verkörperung, er sucht sich nachgerade seinen Körper, doch findet er ihn unter der nachträglich in der Hirschbastzene erzählten Voraussetzung eines imaginären Körpers, der nicht einfach existiert, sondern als Zeichenkörper gemacht und als Träger von Signifikanz konzipiert ist. Umgekehrt mag vor dem Hintergrund der zeitgenössischen mittelalterlichen Theorie der Signifikanz durchaus gelten, daß recht benannt nur das werden könne, was sich als wahrhaft Erkanntes in körperlicher Präsenz darbiere. Doch Gottfrieds ›Tristan‹ fügt dem den literarisch vermittelten Aspekt hinzu, daß es sich bei Namen für ihrem Wesen nach evidente Körper (wie den neugeborenen Tristan) auch um Pseudonyme und Decknamen handeln kann, die obendrein nicht einfach lügen oder verheimlichen, sondern auf der semasiologischen Ebene der Signifikanz durchaus noch zutreffen können, indem sie die philosophische Wahrheitsproposition durch eine situationsangepaßte und plausible Supposition unterlaufen. Auf diese Weise bleibt der Kontakt zu den Sachgehalten der geschilderten Rituale zwar stets erhalten. Deren Gebundenheit an und Vermitteltheit durch den Argumentations- und Zeichenbildungsprozeß der narratio kann aber keineswegs übergangen oder übersprungen werden. Name und Körper bilden ein topisches Paradigma der Allegorizität des Textes: Wo sie miteinander kongruieren und aneinander partizipieren, tun sie dies weder im Bereich des Wissens noch in dem der Ideen, sondern in den kulturell spezifisch geformten Medien der Repräsentation und der Imagination. Und sie tun es an Orten, die ihnen durch nichts anderes als durch die gedankliche Disposition des Textes angewiesen sind – mit den Worten Heinrich Lausbergs, die sich angesichts der topischen Organisation mittelalterlichen Erzählens wie eine Summe über die Signifikanz des Rituals in Gottfrieds ›Tristan‹ verstehen lassen:

Die systematische Lehre von den ›loci‹ gehört [...] zur ›ars‹, da sie den ›casus‹ [sc. den Fall als zufällige Koinzidenz von Fakten und Namen] durch ›scientia‹ [...] ausschalten will, ebenso wie die Kenntnis der Standorte des Wildes zur ›ars‹ der Jagd gehört.<sup>28</sup>

GÖTTINGEN

HANS JÜRGEN SCHEUER

<sup>28</sup> Vgl. Lausberg [Anm. 16], S. 201 (§ 373; Hervorhebung v. mir, H. J. S.).