

Daniela Fuhrmann,
Thomas Müller (Hg.)



Mystik und Legende

Mediologische Perspektiven

Da wil ich einen sin sagen
Der mir gewellet beste
hie an min rede ich wiste

Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen

Veröffentlichungen des Nationalen Forschungsschwerpunkts
»Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen.
Historische Perspektiven«

Herausgegeben von CHRISTIAN KIENING und MARTINA STERCKEN

in Verbindung mit JÜRIG GLAUSER, BARBARA NAUMANN,
ANDREAS THIER und MARGRIT TRÖHLER

Band 45

DANIELA FUHRMANN, THOMAS MÜLLER (HG.)

Mystik und Legende

Mediologische Perspektiven

CHRONOS

Publiziert mit Unterstützung durch verschiedene Stellen der Universität Zürich: den ›Mittelbautopf‹ des Wissenschaftlichen Nachwuchses, den Open-Access-Publikationsfonds für Geistes- und Sozialwissenschaften, das ›Zentrum für historische Mediologie‹, den Lehrstuhl von Prof. Dr. Christian Kiening und den Lehrstuhl von Prof. Dr. Susanne Köbele.



Informationen zum Verlagsprogramm:
www.chronos-verlag.ch

Umschlagbild: Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 7369, S. 5 (*Passional*, Buch I, Prolog).

© 2023 Chronos Verlag, Zürich
ISBN 978-3-0340-1711-4
E-Book (PDF): DOI 10.33057/chronos.1711

Inhalt

Text/Ereignis. Eine Einleitung DANIELA FUHRMANN, THOMAS MÜLLER	9
Eschatologische Übung. Zu Heinrich Seuses Transformation der Legende NIKLAUS LARGIER	25
Register und Sammlung. Kompilationsprinzipien zwischen medialer Kombinatorik und poetologischer Valenz im <i>Engelthaler Schwesternbuch</i> und in <i>Der Heiligen Leben</i> DANIEL EDER	37
Funktionalisierungen des Wunders und Erweiterungen zur Legende. Die Dominikus-Mirakel des Ulmer Rosenkranzdrucks von 1483 BJÖRN KLAUS BUSCHBECK	57
Heilszeichen. Erzählen von den Stigmata des heiligen Franziskus als textuelles Ereignis FELIX PRAUTZSCH	85
Narrative Performativität, legendarisch und mystisch (Seuse, Katharina von Alexandrien, der Wilde Mann) JAN K. HON	107
Der ›neue Ton‹ in den Strophischen Liedern von Hadewijch. Klangpoetik als Ausdruck ›textueller Ereignishaftigkeit‹? URSINA FÜGLISTER	123
›Fraggeschichten‹. Demonstratives Erzählen im Grenzgebiet von Mystik, Logik und Legendarik SUSANNE KÖBELE	141

Vorwort

Der vorliegende Band geht aus drei Workshops hervor, die zwischen 2020 und 2021 an der UC Berkeley und über Zoom stattgefunden haben. Die Veranstaltungsreihe wurde durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) im Rahmen der ›Scientific Exchanges‹ finanziell unterstützt. Für den anregenden und anhaltenden Dialog danken wir allen Beiträger:innen des Bandes. Darüber hinaus geht unser Dank auch an Cornelia Herberichs, Eva Locher, Anouschka Mamie und Sara S. Poor für ihre wertvolle Beteiligung an unseren Gesprächen sowie Pasquale Pelli für seine Unterstützung bei der Drucklegung.

Die Drucklegung wurde durch Zuschüsse von verschiedenen Seiten ermöglicht: vom ›Mittelbautopf‹ des Wissenschaftlichen Nachwuchses, vom Open-Access-Publikationsfonds für Geistes- und Sozialwissenschaften, vom ›Zentrum für historische Mediologie‹ sowie durch Lehrstuhlmittel von Prof. Dr. Christian Kiening und Prof. Dr. Susanne Köbele. Wir danken an dieser Stelle allen beteiligten Institutionen der Universität Zürich für diese großzügige Förderung wie auch den Herausgeber:innen für die Aufnahme in die Reihe.

Zürich, im Winter 2022 Daniela Fuhrmann, Thomas Müller

Text/Ereignis

Eine Einleitung*

DANIELA FUHRMANN, THOMAS MÜLLER

Die geistliche Literatur des deutschsprachigen Mittelalters bietet unter den Chiffren ›Mystik‹ und ›Legende‹ zwei textuelle und diskursive Komplexe, die in der fachlichen Rezeption durch die germanistische Mediävistik mehrheitlich für sich behandelt werden – Mystikforschung und Legendenforschung funktionieren weitgehend unabhängig voneinander. In mediologischer Perspektive liegen ›Mystik‹ und ›Legende‹ durchaus auf unterschiedlichen Ebenen: ›Mystik‹ als eine abendländische Denktradition und diskursive Matrix, ›Legende‹ als eine vornehmlich literarische Gattung und narrative Form. Darüber hinaus erweisen sich diese beiden Leitbegriffe in ihrer jeweiligen analytischen Bestimmung als unterschiedlich präzise konturiert. Nachschlagewerke wie das »Handbuch Literatur und Religion« (2016), die eine heuristische Ordnung etablieren, führen ›Legende‹ etwa neben ›Predigt‹, ›Gebet‹, ›Hymne‹ oder ›Geistliches Spiel‹ unter ›Gattungen‹ auf, wobei sich die Legende primär dadurch auszeichne, von heiligen Menschen zu erzählen und so Heiligkeitskonzepte zu modellieren, wenn nicht gar Heiligkeit selbst zu konstituieren.¹ ›Mystik‹ hingegen wird zu ›Figuren‹ gerechnet, womit, wie der Herausgeber einleitend spezifiziert, »nicht eigentlich literarische Motive« gemeint seien, die »grundsätzliche epistemologische und poetologische Probleme« verkörpern, für die sich die jüngere Forschung verstärkt interessiert habe.² Schon hier zeigt sich die offenkundig größere Schwierigkeit einer operationalisierbaren Bestimmung der ›Mystik‹;³ doch mag die auf Bonaventura zurückgehende Definition *cognitio dei experimentalis* einen Rahmen abstecken. Mystik kann alles adressieren, das eine Gotteserkenntnis thematisiert, die sich oftmals aus einer schon vor dem Tod erlebten Gottesschau/-einung (*unio*) speist; mit diesem Erleben sowie

* Dieser Text ist eine grundlegend überarbeitete und erweiterte Fassung unseres Artikels: Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven, in: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 23 (2021), S. 3–10.

1 Vgl. Elke Koch: Art. Legende, in: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Stuttgart 2016, S. 245–249, hier S. 245 f.

2 Daniel Weidner: Vorwort, in: ders., Handbuch Literatur und Religion (wie Anm. 1), S. VII f., hier S. VIII.

3 Vgl. unlängst ebenso problematisierend Völker Leppin: Ruhen in Gott. Geschichte der christlichen Mystik. München 2021, S. 9–22; zunächst mit einer definitorischen Annäherung (S. 15), diese dann erweiternd mit acht frei kombinierbaren Merkmalen mystischer Texte (S. 15–18), wobei das zweite Merkmal (S. 16) sich zwar gegen eine konzeptuell einseitige *unio*-Fixierung richtet, dabei aber nach wie vor ein außertextuelles Ereignis voraussetzt.

seiner Offenbarung wiederum verbinden sich spezifische Frömmigkeitspraktiken wie Redeweisen und -probleme.⁴

Der Konvention einer kategorialen Differenzierung entsprechen motivisch, formal und funktional bestimmbare Elemente, die das Ordnungsprinzip stützen. So werden für die Legende beispielsweise folgende Elemente als charakteristisch angesehen: Wunder, Tod der Hauptfigur, Vitenstruktur, *sermo humilis*, das Konzept der *imitatio*.⁵ Die Mystik zeichne sich hingegen durch Aspekte wie *unio*, (unmittelbare) Nähe Gottes, Vision/Audition, allgemein: Gnadengaben, *minne*-Metaphorik, Synästhesien oder die Verwendung des Unsagbarkeitstopos aus.⁶ Lässt man ›Mystik‹ und ›Legende‹ als Kategorien mit heuristi-

4 Repräsentativ hier: Alois M. Haas: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt a. M. 2007, S. 37–101; für weitere Literatur siehe weiter unten, Anm. 6.

5 Vgl. allgemein Elke Koch und Julia Weitbrecht: Einleitung, in: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (*Philologische Studien und Quellen* 273), S. 9–21; Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995; Hans-Peter Ecker: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Stuttgart/Weimar 1993 (*Germanistische Abhandlungen* 76); zum Wunder Susanne Köbele: *Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende*, in: *PBB* 134/3 (2012), S. 365–404; Elke Koch: *Bedingungen und Elemente des Erzählens von jenseitiger Heilsmittlerschaft. Namenspraxis und Mirakelstruktur in Michael-Legenden*, in: Weitbrecht/Benz/Hammer u. a., *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 5), S. 25–44; exemplarisch für die ältere Forschung Max Wehrli: *Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter*, in: Gustav Erdmann und Alfons Eichstaedt (Hgg.): *Worte und Werte*. FS Bruno Markwardt. Berlin 1961, S. 428–443, hier v. a. S. 430; zur *imitatio* Julia Weitbrecht: *Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel*, in: *PBB* 134/2 (2012), S. 204–219; Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional**. Berlin 2015 (*Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik* 10), hier v. a. S. 153–158, 271–279; exemplarisch für die ältere Forschung André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Darmstadt 1969 [erstmalig Tübingen 1930].

6 Als Auswahl aus der umfangreichen Literatur vgl. allgemein Alois M. Haas: *Gottleiden – Gottlieben*. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Berlin 2019; Christian Kiening: *Mystische Bücher*. Zürich 2011 (*Mediävistische Perspektiven* 2); Uta Störmer-Caysa: *Einführung in die mittelalterliche Mystik*. Überarb. und erg. Neuausgabe. Stuttgart 2004 (RUB 17646); zur ›(unmittelbaren) Nähe Gottes‹ Leppin, *Ruhen in Gott* (wie Anm. 3); Berndt Hamm und Volker Leppin (Hgg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36); zu Synästhesie und Sinnlichkeit Niklaus Largier: *Spekulative Sinnlichkeit. Kontemplation und Spekulation im Mittelalter*. Zürich 2018 (*Mediävistische Perspektiven* 7); ders.: ›Gloria passionis‹. *Affektkultur der christlichen Mystik des Mittelalters*, in: Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch (Hgg.): *Handbuch Literatur und Emotionen*. Berlin/Boston 2016 (*Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie* 4), S. 244–260; ders.: *The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience*, in: *Modern Language Notes* 125/3 (2010), S. 536–551; ders.: *Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästhetik als Phänomenologie rhetorischer Effekte*, in: Manuel Braun und Christopher Young (Hgg.): *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin/Boston 2007 (*TMP* 12), S. 43–60; Burkhard Hasebrink: *Ich kann nicht ruhen, ich brenne. Überlegungen zur Ästhetik der Klage im *Fließenden Licht der Gottheit**, in: Braun/Young, *Das fremde Schöne* (wie Anm. 6), S. 91–107; Hildegard Elisabeth Keller: *Das Medium und die Sinne. Performanz für Aug’ und Ohr in mittelalterlicher Literatur*, in: Jutta Eming, Annette Jael Lehmann und Irmgard Maassen (Hgg.): *Mediale Performanzen. Historische Konzepte und Perspektiven*. Freiburg i. Br. 2002 (*Litterae* 97), S. 127–152, bes. S. 145–152 (IV. *Sinneserfahrung transzendieren: Mystische Texte*); zum

scher Funktion so weit bestehen, ergeben sich die vergleichenden Optionen eines mystischen Erzählens in Legenden bzw. eines legendarischen Erzählens in mystischen Texten. Dabei wird jedoch schnell deutlich, dass diese Optionen oft vielmehr Resultate eines Aspektsehens sein dürften.⁷

Die *Vorrede* (Elsbet Stagels) zum *Tösser Schwesternbuch* aus dem 14. Jahrhundert, das gemeinhin zur Dominikanerinnenmystik gezählt wird, verspricht beispielsweise Berichte in Vitenform, die ein gottgefällig-tugendhaftes Leben ausstellen und als nachzuahmendes Vorbild dienen können: *Wie sâliklichen nun únser alten sâligen schwestren hand gelebt, das wâr gût und lustlich zehórend [...]*,⁸ also doch legendarisches Erzählen? Im Anschluss sind in mehreren Absätzen verschiedene Aspekte dieses *sâliklichen* Lebens aufgelistet, so etwa: *Ir hailige úbunge was och als gar gross und manigfaltig von emsigen wachen und an hailigem gebett, und von hertzlichen trechen úber flussent sy emssklich.*⁹ Beendet wird dieser Tugendkatalog mit der Information:

Won nun der súss Got von siner úberflússigen gûty sich vor sinen frúnden nit enthalten mag joch in der zit, er múss sich inen dik minenklich in maniger wis erzaigen [...] darumb hat er sich úns schwestren gar dik und fil mit hohen und wunderlichen offenbarungen erzaiget [...].¹⁰

Derlei Offenbarungen konkretisieren sich in den gesammelten Einzelviten, die der *Vorrede* folgen, z. B. so: Eine kranke Nonne wünscht sich, an der Christmesse teilnehmen zu können, benötigte dafür aber die körperliche Unterstützung einer Mitschwester. Diese jedoch versäumt ihre Hilfeleistung:

Unsagbarkeitstopos Susanne Köbele: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen/Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30); Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, S. 13–27; Walter Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur, in: Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Hgg.): Das Gespräch. München 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), S. 251–279.

7 Ähnliches konstatiert auch Racha Kirakosian: Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition. Berlin/Boston 2017 (Hermaea NF 144), Kap. 2, v. a. S. 39–71, die insbesondere in der von ihr untersuchten Vita eine klare Trennung der Sache nach nicht als angemessen sieht (vgl. S. 45); hier ebenso weitere Literatur zur heuristischen Erfassung von ›mystische[n]‹ und ›hagiographische[n] Texte[n]‹.

8 *Wir hattend och ain gar sâlige schwester ...* 33 Lebensberichte über Dominikanerinnen aus dem Kloster Töss bei Winterthur. Bd. I: Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung, hg. von Robert Heinrich Oehninger. Zürich 2003, hier S. 13, Z. 23 bis S. 14, Z. 1. Zur Tradition der Schwesternbücher zwischen Mystik und Legende vgl. auch den Beitrag von Daniel Eder in diesem Band; zu dominikanischen Schwesternbüchern allgemein Gertrud Jaron Lewis: By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany. Toronto 1996 (Studies and Texts 125); Susanne Bürkle: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. Tübingen/Basel 1999 (Bibliotheca Germanica 38); dies.: Art. Schwesternbücher, in: Dieter Burgdorf, Christoph Fasbender und Burkhard Moeninghoff (Hgg.): Metzler Lexikon Literatur. Stuttgart/Weimar 2017, S. 697 f.

9 *Wir hattend och ain gar sâlige schwester ...* (wie Anm. 8), S. 14, Z. 17 f.

10 Ebd., S. 15, Z. 1–5.

[A]lso begert sy [die Kranke, Anm. DF/TM] gar inneklich das sy in dem kor wer by dem cofent, und dise begird kert sy zu únsERM heren. Und do sy in disem jamer lag, do sach sy ainen wulken ob ir, und in dem ain minenkliches kindli, als es erst geboren wer, das kert sich gar zartlich umb und umb, bot ir die hendly und die fúsil [...] und sprach zú ir: ›Do nun schow mich und núss mich nach aller diner begird.‹¹¹

Das visionäre Element wie auch die auf eine Möglichkeit zur synästhetischen Erfahrung ausgerichtete Erscheinung Gottes als Christuskind regen schließlich doch dazu an, den Text innerhalb der Mystik zu verorten.

In Anbetracht dieses Beispiels, dem weitere an die Seite zu stellen wären, scheint eine noch aufmerksamere gegenseitige Kenntnisnahme der jeweiligen Forschungsbereiche zum ›legendarischen Erzählen‹ einerseits und zu ›mystischen Texten‹ andererseits angezeigt. Der zunehmenden Ausdifferenzierung sowie wachsenden Produktion (besonders volkssprachiger Texte) entsprechend kann es sich darüber hinaus für die geistliche Literatur des Spätmittelalters als gewinnbringend erweisen, über eine Verschränkung von ›Mystik‹ und ›Legende‹ nachzudenken, die über das bloße Erscheinen des Einen im Anderen hinausgeht, indem von Anfang an die Frage im Zentrum steht, auf welcher Ebene die Texte ohnehin schon mit ähnlichen Mustern, Strategien, Effekten etc. verfahren, so dass eine trennscharfe Typologisierung wenn auch nicht vollends verabschiedet, so doch aber aspekthaft hinterfragt und in der Analyse nicht von Anfang an vorausgesetzt sein soll.

In jüngerer Zeit sind verschiedene Ansätze zu einer derartigen Revision traditioneller Kategorien religiöser Literatur oder zu deren modifizierter Systematisierung vorgebracht worden – nicht zuletzt auch, um diesen Quellenbereich, der für die verschiedensten Disziplinen (Theologie, Religionsgeschichte, Geschichtswissenschaft oder Volkskunde) ertragreich ist, mit spezifisch literaturwissenschaftlichem Instrumentarium adäquater zu erfassen. So hat Elke Koch etwa die Kategorie des ›fidealen Erzählens‹¹² vorgeschlagen, um dem eigentümlichen Status geistlicher (und hier vornehmlich narrativer) Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität näherkommen zu können.¹³ Koch warnt zwar davor, »erzähltheoretische Kategorien ohne eine entsprechende Reflexion der pragmatischen Rahmung von religiösen Texten«¹⁴ anzuwenden. Zugleich aber weist sie auf den besonderen »Wirklichkeitscharakter der von ihnen berichteten Sachverhalte (Gott, Jenseits, Heiligkeit)«¹⁵ hin, die allein Glaubenswahrheiten umfassten, die wiederum, so ist hier anzuschließen, wesentlich von den Texten selbst mitkonstruiert werden, so dass gerade auch die textuellen Konstruktionsmechanismen gesonderte Beachtung erfahren sollten.

¹¹ Ebd., S. 48, 1–6.

¹² Vgl. Elke Koch: Fideales Erzählen, in: *Poetica* 51 (2020), S. 85–118.

¹³ Vgl. ebd., S. 92: »Religiöse Texte sind weder als ›faktual‹ noch als ›fiktional‹ zu beschreiben; die Begriffssoposition ist nicht mit Blick auf solche Texte gebildet worden und sie geht an ihren Bedingungen vorbei.«

¹⁴ Ebd., S. 93; Koch konkretisiert ihr Desiderat mit einer terminologischen Diskussion von ›Figur‹ im Kontext legendarischen Erzählens.

¹⁵ Ebd., S. 91.

Bei einem dieser ›berichteten Sachverhalte‹ setzen auch Susanne Bürkle und Daniel Eder an, die ›Heiligkeit‹ in ihren verschiedensten Ausprägungen in einem historisch je zu differenzierenden »hagiographischen Diskurs«¹⁶ etabliert und auch vermittelt sehen. Innerhalb dieses Diskurses stellten die hier interessierenden Komplexe von ›Mystik‹ und ›Legende‹ zwei Stimmen – oder in der Terminologie Bürkles und Eders: ›Register‹¹⁷ – dar, ohne aber mit literarischen Gattungen identisch zu sein. Vielmehr können sie sich als Stimmen in ein und derselben Gattung überlagern und gerade in dieser interferentiellen Leistung etablierte (spezifisch literarische wie allgemein kulturelle) Konventionen bearbeiten, wenn nicht gar die Bildung neuer Konventionen begünstigen.¹⁸ Immer wieder zeigt sich, dass diese produktiven Interferenzen auch vor der weltlichen Literatur keinen Halt machen, dass Motive, Strukturen, Ausdrucksweisen aus dem breiten profanen Textkorpus, über dessen künstlerischen oder wenigstens bedacht gestalterischen Anspruch in der Regel sehr viel weniger Diskussionbedarf besteht, mit den ›mystischen‹ und ›legendarischen‹ Registern verwoben werden.¹⁹ In der Wahrnehmung dieses vermeintlich ›völlig anderen‹ Diskurses und seiner selbstverständlichen Adaptation durch die religiösen Texte scheint folglich deren eigene Literarizität mehr als deutlich auf.

Die von uns vorgeschlagene Diskussion von ›Mystik‹ und ›Legende‹ kann hier ansetzen, indem sie maßgeblich von der Beobachtung bestimmt wird, dass sich die unterschiedlichen Werke, die dem einen oder anderen Bereich gemeinhin zugeordnet werden, häufig in einem bereits literarischen Kontext verorten, der ihnen mitunter als explizit benannter Bezugshorizont, Reflexionsrahmen und Stimulus der eigenen Darstellungen dient. Produktion und Rezeption frömmigkeitspraktischer Texte erweisen sich folglich – auch diskursiv – aufs Engste miteinander verwoben;²⁰ die betonte Reflexion des Umgangs mit Texten zeugt von einem Bewusstsein ihres konstitutiven Stellenwerts im kulturellen Zusammenhang der christlichen Religion und der dort ausgeprägten Frömmigkeitspraktiken. Nimmt man dieses Bewusstsein ernst, rücken bei der Untersuchung geistlicher Literatur Prozesse der textuellen Konstituierung, literarischen Komplexisierung und literaturtheoretischen Reflexivität

16 Vgl. Susanne Bürkle und Daniel Eder: Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik, in: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schausten (Hgg.): Kunst und Konventionalität: Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters. Berlin 2021 (Beiheft zur ZfdPh 20), S. 247–288, hier S. 248.

17 Vgl. ebd., Titelformulierung sowie S. 255 (im dezidierten Rückgriff auf Paul Zumthor und Susanne Köbele).

18 Ebd., v. a. S. 156 f.

19 Eindrückliche Beispiele präsentieren die Beiträge von Ursina Füglistner und Susanne Köbele in diesem Band.

20 In dieser Hinsicht für die Legendarik Daniel Eder: Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma ›legendarischen Erzählens‹, in: Euphorion 113 (2019), S. 257–292, der das Legenden-Korpus als ein »›Labor‹ des Erzählens« (S. 288) bezeichnet. Mit stärkerem Bezug zur Mystik Niklaus Largier: Die Phänomenologie rhetorischer Effekte und die Kontrolle religiöser Kommunikation, in: Peter Strohschneider (Hg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York 2009, S. 953–969, hier v. a. S. 962 f.

stärker in den Blick,²¹ die für beide Textzusammenhänge gleichermaßen relevant scheinen, folglich ›Mystik‹ und ›Legende‹ in einem Interesse an durchaus ähnlichen Phänomenen und Textlogiken vereinen. Im Zentrum einer solchen Perspektivierung scheinen uns folgende Aspekte zentral: eine textuelle Ereignishaftigkeit, eine sinnliche Adressierung, eine Stärkung der Beobachterposition sowie eine generative Textdynamik.

Textuelle Ereignishaftigkeit

›Mystik‹ und ›Legende‹ lassen sich insbesondere dann einer gemeinsamen Betrachtung unter- und insofern auch einer trennscharfen Typologisierung entziehen, wenn ihre textuelle Ereignishaftigkeit in den Blick gerät. Ein derartiger Fokus erfordert in Bezug auf die interessierenden Texte eine Umakzentuierung oder mindestens eine Erweiterung des bisher maßgeblich in Anschlag gebrachten Ereignisbegriffs. In Ergänzung zu der – vornehmlich in der Legendenforschung – dominant adressierten inhaltlich-handlungslogischen Ereignishaftigkeit möchten wir anregen, den Aspekt einer ›textuellen Ereignishaftigkeit‹ zu stärken. Für das legendarische Erzählen wird das ›Ereignis‹ meist mit dem Wunder gleichgesetzt;²² innerhalb des mystischen Schrifttums entspricht dem in der Regel die *unio*, wenngleich diese als Darzustellendes aufgrund des ›Ausdrucksdilemmas‹²³ sprachlich lediglich angedeutet, ersehnt oder reflektiert, nie jedoch vollends abgebildet werden kann und inhaltlich-ereignislogisch somit ohnehin als Leerstelle gelten muss.²⁴ Über die Funktionalisierung des Heiligen als *imitabile*²⁵ oder die Performativität mystischer Texte²⁶ wurde

21 Stärker über Beispiele hergeleitet in Daniela Fuhrmann und Thomas Müller: *Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven*. Workshop. Berkeley (USA), 3. und 4. Februar 2020, in: *Medialität. Historische Perspektiven*. Newsletter 21 (2020), S. 21–23.

22 Exemplarisch etwa in der erst kürzlich erschienenen Publikation zum ›Ereignis‹ von Hartmut Bleumer: *Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur*. Würzburg 2020, S. 151: »[...] *histoire*-Ebenen [...], in denen Ereignisse als Wunder und Wunder als Ereignisse erscheinen.« Vgl. dazu auch Köbele, *Illusion* (wie Anm. 5), S. 367; ebenso Bruno Quast: *Das Höfische und das Wilde. Zur Repräsentation kultureller Differenz in Hartmanns *Iwein**, in: Beate Kellner, Ludger Lieb und Peter Strohschneider (Hgg.): *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*. Frankfurt a. M. 2001 (Mikrokosmos 128), S. 111–128, hier S. 116; grundlegend bereits Wehrli, *Roman und Legende* (wie Anm. 5), S. 430, nach dem »der Durchbruch des Übernatürlichen im Natürlichen die Signatur des Heiligen« und das »Wunderereignis de[n] eigentliche[n] Vorgang und Gegenstand der Legende« bilde.

23 Dazu ebenso Bleumer, *Ereignis* (wie Anm. 22), S. 151. Vgl. grundlegend Haas, *Mystik als Aussage* (wie Anm. 4), hier v. a. S. 127–148; ausführlicher zur mystischen Rede Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit* (wie Anm. 6).

24 Dazu etwa pointiert Haug, *Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner* (wie Anm. 6), S. 269–274.

25 Vgl. grundlegend Jolles, *Einfache Formen* (wie Anm. 5), S. 23–61, hier v. a. S. 36; fokussiert auf den medial-performativen Effekt durch den Legendentext Weitbrecht, *Imitatio* und *Imitabilität* (wie Anm. 5), S. 417–437.

26 Unlängst etwa Ramona Raab: *Transformationen des *dū* im Text. Predigten Meister Eckarts und ihr impliziter Adressat*. Tübingen 2018 (Bibliotheca Germanica 69).

das in den Texten verhandelte Heil auch als auf die Rezipienten übertragbar ausgemacht. Ein innertextuell erzähltes Geschehen stimuliert demnach ein außertextuell erfahrbares Ereignis. Entsprechende Ereignis-Auffassungen operieren vornehmlich – und dies trotz der Erwägung performativer Dimensionen – mit bedeutungsorientierten Textvorstellungen, in denen die gestaltete Sprache zwar als Medium der Vermittlung eines Heilsinhalts fungiert, schlussendlich aber zugunsten dessen, was sie (re-)produktiv herstelle, doch zurücktritt. Das Medium selbst würde sich nach diesem Verständnis im Prozess der Mediatisierung verausgaben.²⁷ Das jeweils anvisierte Ereignis bleibt so ein immer außerhalb des Textes existierendes: ein repräsentiertes, vergegenwärtigtes oder performativ erzeugtes. Und der jeweilige Text kann dadurch im hierarchischen Verhältnis zu dem von ihm Vermittelten immer nur als defizitär oder instrumentell gelten.²⁸ Als massiv aufwertende Alternative dazu wäre etwa das Konzept einer ›Textheiligung‹ zu nennen,²⁹ die Transformation des Mediums ins Medialisierte. Als weniger ontologisierende Alternative wäre demgegenüber das Modell eines ›liturgisierten Textes‹ zu bedenken, der nicht mehr eingebunden in liturgische Handlungen einer nur von diesen verliehenen Funktion nachkommt, sondern das Verhältnis umkehrt, indem er die Liturgie in sich aufnimmt und zu einer Textfunktion macht.³⁰ Liturgische Logiken werden so in textuelle Logiken überführt, der Text substituiert eine ›pragmatische Rahmung‹, indem er sie selbst generiert – durchaus in Ahnlehnung an außertextuell belegbare Praktiken, doch ebenso sich verselbstständigend und »Freiräume der Ausgestaltung« ausschöpfend.³¹

In den Briefen Heinrichs von Nördlingen an seine Beichttochter Margaretha Ebner deuten sich Interpretationsmöglichkeiten zur Selbstwahrnehmung der geistlichen Literatur an, die fragen lassen, ob der Stellenwert der Textualität von ›Mystik‹ und ›Legende‹ nicht nochmal anders zu bestimmen ist. Es zeichnet sich eine mittlere Ebene ab, die zwischen den beiden polarisierenden Lesarten ›der Text verweist auf Sakrales außerhalb seiner selbst‹ einerseits und ›der Text ist selbst sakral‹ andererseits liegt. Die Briefe lassen relativ gut

27 Vgl. dazu auch Walter Benjamin: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: ders.: Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Alexander Honold. Frankfurt a. M. 2007, S. 110.

28 Vgl. Peter Strohschneider: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg »Alexius«, in: Gert Melville und Hans Vorländer (Hgg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Köln/Weimar/Wien 2002, S. 109–147, hier v. a. S. 117–121.

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. zur Höherwertung von kommunikationspragmatischen ›Rahmungen‹ gegenüber ›Textelementen‹ und ›Struktureigenschaften‹ für ein ›fideales Erzählen‹ Koch, Fideales Erzählen (wie Anm. 12), S. 101. Sofern es Texten jedoch möglich ist, diese Rahmungen zu integrieren bzw. überhaupt stärker auf ein textuelles denn auf ein außertextuelles Ereignis abzuheben, würde sich diese Gegenüberstellung entsprechend erübrigen.

31 Allgemein zum Spannungsverhältnis von literarischem Text und liturgischer Praxis Cornelia Herberichs, Norbert Kössinger und Stephanie Seidl (Hgg.): Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien. Berlin/Boston 2015 (Lingua Historica Germanica 10); Zitat aus der Einleitung der Herausgeber:innen: Liturgie und Literatur. Eine Einleitung, S. 1–21, hier S. 5.

erkennen, wie mit religiös motivierten sozialen Gruppierungen auch die Konstitution von Textgemeinschaften einhergeht. So sendet Heinrich etwa das *Fließende Licht* Mechtilds als inspirierendes Werk nicht nur an Margaretha, sondern will es unbedingt später auch dem Kloster Engelthal zukommen lassen,³² aus dem sowohl ein Schwesternbuch wie einzelpersonliche Gnadenviten überliefert sind. Den Brief, der gerade noch das *Fließende Licht* sowie dessen Zirkulation kommentiert hatte, beendet Heinrich mit einer Adressierung von Margarethas Sinnen: *o Margaretha, hör, tochter, und siche, versich und schawe, wie susz dein lieb ist Christus*³³ – ob sie das durch seinen Brief, ob durch Mechtilds Text wird ›sehen‹ können? Jedenfalls soll (und wird) auch sie Text produzieren, der ebenfalls zirkuliert werden kann: *ich beger auch, als ich dich gebeten han, das du mir in dem willen gotz die wandlung, die got mit dir gethan hat, ordenlichen schribest [...]*.³⁴

Zusammenhänge wie diese deuten an, dass der Bezugshorizont allen vermeintlich religiösen Erlebens ein nicht zuletzt textueller ist, (explizite) Referenzen häufig ebenso intensiv auf Texte erfolgen, die der eigenen Schrift vorgängig sind, wie auf außertextuell imaginiertes Geschehen. Dies wirft wiederum die Frage auf, ob sich die Texte zwar durchaus über außertextliche Ereignisse autorisieren und damit auf eine ehemals gegebene oder zukünftig zu evozierende (Heils-)Präsenz ausgerichtet sind, sich aber in dieser repräsentativen bzw. präsenzstiftenden Funktionslogik dennoch ihrer Mediatisierungsmechanismen bewusst bleiben. Ihre Textualität würde damit gerade nicht auf ein von ihnen Bedeutetes hin transparent gemacht, sondern in ihrer materiell-strukturellen wie strukturbildenden Komponente im religiösen (oder vielleicht konkreter: frömmigkeitspraktischen) Funktionszusammenhang wirksam werden.³⁵ Neben dem vom jeweiligen Text Bedeuteten, der Ausrichtung auf Heil und/oder der Modellierung von Heiligkeitsvorstellungen, wäre so immer auch nach Ausdrücken der Bewusstheit des dafür benötigten Mediums, nach dem Stellen- oder Eigenwert der (schrift-)sprachlichen Gestaltung – gewissermaßen der ›Präsenz des Textuellen‹ – zu fragen.³⁶ Mit der Umakzentuierung des Ereignisbegriffs verschiebt sich insofern auch die Vorstellung von ›Präsenz‹. Die Texte wären dadurch nie als bloßes Instrument zu begreifen, eine ehemals und maßgeblich durch das zentrale christliche Heilsereignis der Inkarnation ›gegebene Präsenz‹ in ihrer modifizierten Wiederholung oder *imitatio* als ›Re-Präsenz‹ performativ zu erzeugen oder wenigstens abbildend und beispielgebend vor Augen zu stellen;³⁷ zugleich prägen sich in den immer wieder aufs Neue ansetzenden sprachlichen Heilsvermittlungen und -darstellungen auch wahrnehmungsstrukturierende Formen aus, die sich als textuelle Ereignishaftigkeit verstehen lassen und vornehmlich die Sinnlichkeit anstelle des Sinns adressieren;³⁸ so

32 Vgl. Philipp Strauch: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik. Freiburg/Tübingen 1882, S. 169–279 (Briefe), hier Brief XLIII, Z. 118–142.

33 Ebd., Brief XLIII, Z. 141 f.

34 Ebd., Brief XL, Z. 57–60.

35 Vgl. diesbezüglich auch den Beitrag von Niklaus Largier in diesem Band.

36 Vgl. dazu Dieter Mersch: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. München 2002, hier v. a. S. 21–28.

37 Vgl. dazu Hans Ulrich Gumbrecht: Präsenz. Berlin 2012, S. 213–222.

38 Vgl. Mersch, Was sich zeigt (wie Anm. 36), S. 16 f.; für den hier vorliegenden Kontext weiterführend

konkurrieren in diesem Ausspielen einer bewusst gestalteten Formsprache dann auch nicht zwingend Kunst und Kult miteinander.³⁹

Ein Ereignisbegriff in diesem Sinne macht es möglich, sowohl die mediale Verfasstheit der Texte wie auch die mitunter von ihnen selbst (implizit oder explizit) reflektierten Techniken des Verfassens und Rezipierens frömmigkeitspraktischer Schriften stärker in den Blick zu nehmen. So erhält zugleich ein von den Texten selbst zum Ausdruck gebrachtes Bewusstsein der Literarizität geistlicher Literatur Profil und folglich in ihrer Analyse auch mehr Gewicht.⁴⁰ Damit soll eine historisch gegebene kontextuelle Pragmatik keineswegs negiert werden.⁴¹ Zu überlegen wäre hier allerdings, geistliche Texte – deren Nähe zu weltlicher Literatur nicht bloß für die sogenannten höfischen⁴² bzw. Kunstlegenden⁴³ oder etwa Mechthilds *minne*-Metaphorik wiederholt herausgestellt wurde – genauso wenig auf historische Verweiszusammenhänge, theologische Bedeutungen oder kultische Funktionalisierung zu beschränken. Stattdessen ist die ästhetische Dimension geistlicher Literatur als Eigenwert zu betrachten und somit nicht allein dem vom Medium Angezielten, sondern dem fürs Angezielte gewählten Medium sowie dem Prozess der Mediatisierung selbst Geltung im religiösen Funktionszusammenhang zuzuschreiben.

Sinnliche Adressierung

Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht oft gerade nicht das Heilsereignis an sich und insofern auch nicht in erster Linie die Wiederholung vorgängiger Handlungsmomente als eine Evokation von ›Re-Präsenz‹.⁴⁴ Vielmehr zeigt sich eine textimmanente wie intertextuelle Wiederholung und Extension von Erzählen, was als mediale Form stärker auf die Adressierung von Affekten und von Sinnlichkeit zielt.⁴⁵ Textuelle Wiederholung funktioniert nach

Largier, *Spekulative Sinnlichkeit* (wie Anm. 6), dazu ausführlicher weiter unten in dieser Einleitung. Insbesondere zur Wirksamkeit des ›Klangs‹ vgl. den Beitrag von Ursina Füglistler in diesem Band.

- 39 Vgl. für diesen Zusammenhang grundlegend Bruno Quast: *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Tübingen/Basel 2005 (Bibliotheca Germanica 48).
- 40 Vgl. dazu den Beitrag von Niklaus Largier in diesem Band, der für Heinrich Seuses *Vita* die dort explizit thematisierten ›Vermittlungs- und Medialisierungsstrukturen‹ bespricht.
- 41 Vgl. für eine Stärkung der historischen Pragmatik aktuell Weitbrecht/Benz/Hammer u. a., *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 5).
- 42 Vgl. Ulrich Wyss: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*. Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1), S. 16–23, exemplarisch auch S. 216–256.
- 43 Vgl. Koch, *Art. Legende* (wie Anm. 1), S. 247.
- 44 Vgl. dafür einflussreich Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M. 2004 (edition suhrkamp 2364), hier v. a. S. 17–37; konzeptuell weiterführend und zu einem Begriff der ›Re/Präsentation‹ übergehend auch ders.: *Präsenz*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Klein. Berlin 2016 (stw 1942), hier v. a. S. 213–222.
- 45 Vgl. zur ›affektiven Wirksamkeit der Zeichen‹ in der legendarischen Darstellung des heiligen Franziskus als Textereignis, womit dieses gerade für eine textimmanente wie intertextuelle Wiederholung geöffnet wird, auch den Beitrag von Felix Prautzsch in diesem Band.

diesem Verständnis stärker als eine Kontemplationstechnik, die sich nicht in einer Repräsentationslogik erschöpft.⁴⁶ Das Abheben auf die Formung von Wahrnehmung und sinnlicher Erfahrung erscheint dabei ganz wesentlich als eine immanente Textkategorie, insofern sich konkrete Textelemente beobachten lassen, die diesen medialen Aspekt in den Vordergrund rücken. In den Fokus tritt damit eine ›Ebene der Figuration‹, wie Niklaus Largier dies beschreibt: »Figuration heisst hier, mittels der dem Schrifttext entnommenen Elemente einen virtuellen Raum zu konstruieren, in dem die gewählten Elemente im variierenden Spiel ihre Effekte zu entfalten vermögen.«⁴⁷ Die gegebenen Elemente seien dabei nicht auf eine »instrumentell korrumpierte Form«⁴⁸ zu reduzieren, sondern jeweils als textuelle Stimuli zu erfassen. Als zentrale Dynamik vollziehe sich dabei ein ›Appell an die Sinne‹ und eine ›Formung der Wahrnehmung‹,⁴⁹ was den Verweischarakter einer bloßen Repräsentation oder einer außertextuellen Referenzierung zurücktreten lässt und so die Medialität des Textes selbst, ja die einer textuellen Ereignishaftigkeit überhaupt stärkt. Repetition ist unter diesen Voraussetzungen auch weniger dem Risiko ausgesetzt, Immergleiches stetig nur zu wiederholen;⁵⁰ im Hinblick auf eine sinnlich geprägte Wahrnehmungsformung wird das Prinzip der Wiederholung vielmehr zu einem Modus einer textinternen Pragmatik, die nicht mehr unabdingbar auf kultische Einbindung angewiesen ist,⁵¹ diese aber als Kontext auch nicht vollends verabschiedet, sondern nunmehr in textueller Gestalt selbst zu bieten vermag. Die Passionserzählung im ersten Buch des *Passionals* gestaltet in dieser Hinsicht das *Ecce homo* bemerkenswert aus.⁵² Auf die zunächst handlungsorientierte und eindringlich geschilderte Beschreibung der Geißelung Christi – die Dornen dringen ins Fleisch, das Blut rinnt zu Tale –⁵³ folgt eine umfangreiche Adressierung des Erzählers an den Menschen: *O mensche, der ein mensche bist / und gelouebec an Crist, / tu uf din ougen unde sich, / wi din schepfer minnet dich!*⁵⁴ Mit dem *tu uf din ougen* und dem *sich* wird direkt zum Einstieg der Sequenz ein doppelter Appell zum Öffnen des Blickes formuliert. Der narrative Fokus liegt hier nicht weiter auf dem erzählten Passionsgeschehen, sondern auf dem Appell des Erzählers an den Menschen und dessen sinnliche Wahrnehmung. Das *sich* als imperativischer Schauzwang wird gleich mehrfach wiederholt, in seiner höchsten Intensivierung sogar drei Mal in nur

46 Vgl. dazu auch Largier, *Spekulative Sinnlichkeit* (wie Anm. 6), hier S. 11–15, zur Kontemplation als Mittel zur Wahrnehmungsformung v. a. S. 49 f.

47 Ebd., S. 28.

48 Ebd.

49 Vgl. ebd., S. 27.

50 Vgl. zu diesem ›Hauptrisiko der Legende‹ ausführlich Köbele, *Illusion* (wie Anm. 5), hier v. a. S. 384.

51 Vgl. in diesem Sinne bereits Niklaus Largier: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*. München 2001, hier v. a. S. 23.

52 Vgl. dazu auch Thomas Müller: *Die Macht der Rede. Mediale Dynamiken im *Passional**. Diss. masch. Zürich 2022, S. 76–92.

53 Vgl. für die Geißelung insgesamt *Passional*. Buch I: *Marienenleben*, hg. von Annegret Haase, Martin Schubert und Jürgen Wolf. Berlin 2013 (*Deutsche Texte des Mittelalters* 91), S. 170–172, V. 5945–6046; für die hier erwähnten Handlungsmomente v. a. S. 172, V. 6033–6046.

54 Ebd., S. 172 f., V. 6047–6050.

einem Vers: *sich an den merterere; / sich und sich und aber sich!*⁵⁵ Die Geißelung Christi erhält damit eine gesteigerte Visualität – nicht aber in einer erweiterten Ekphrasis der Folter, sondern in der Adressierung der Sinne durch den Erzähler, der die Wahrnehmung hier in einer eindringlichen Weise zu affizieren und zu formen sucht.

Dem so forcierten Aufruf des Erzählers an den Menschen, seine äußeren Sinne auf Christus hin zu öffnen, folgt dann ein zusätzlicher Appell an seine innere Sinnlichkeit, womit die Adressierung an dieser Stelle einerseits erneut wiederholt, andererseits entscheidend variiert wird: *tu uf, tu uf dinen sin! / tu uf, tu uf din herze, / daz dirre grobe smerze / din innekeit erquicke. / wirf dines herzen blicke / an disen kunic Salomon.*⁵⁶ Gleich doppelt wird das Herz des Menschen benannt, das nicht nur für Christus geöffnet werden solle, sondern von dem auch der zuvor schon benannte Blick auszugehen habe. Der ›Schmerz‹ soll ins ›Herz‹ dringen, durch den ›Blick‹ die Innerlichkeit ›erquickt‹ werden – wie dies auch im Reim hier jeweils eng verschränkt erscheint. Äußere und innere Sinnlichkeit konvergieren in einem Sehen mit Augen und Herz, die beide – wozu der Erzähler forciert aufruft – auf Christus auszurichten sind. Die textuelle Dynamik stellt damit den eigentlichen Handlungsmoment, die Geißelung Christi und die Ansprache des Pilatus ans Volk, zugunsten einer sinnlichen Adressierung zurück, die über sich anaphorisch wiederholende Aufforderungen ganz wesentlich die Rezipienten als wahrnehmende Subjekte zur ›Betrachtung‹ im Sinne einer kontemplativen Praxis vorzubereiten sucht. Entscheidend ist hier nicht ausschließlich das christologische Ereignis, sondern auch das daran geknüpfte Textereignis von ›sinnlicher Adressierung‹ und ›Wahrnehmungsformung‹, innerhalb derer der Text zunächst sein eigenes Andachtsbild erzeugt, um ausgehend davon zur Kontemplation aufzurufen und dies mittels repetitiver Formsprache anzuleiten.⁵⁷

Stärkung der Beobachterposition

Indem der Erzähler im *Passional* ausdrücklich Ratschläge zur Wahrnehmungsweise des von ihm konstruierten ›Andachtsbildes‹ gibt, erweist er sich zugleich als erster Betrachter desselben und setzt somit eine Beobachtersposition zwischen das Heilsereignis der Passion und die Rezipienten des Legendars. Auch an anderen Stellen profiliert das *Passional* eine derartige Beobachtersposition und wertet deren Bedeutsamkeit für das Erzählen vom Heiligen auf, exemplarisch etwa in der Apostellegende zu Maria Magdalena.⁵⁸ Mit der Himmelfahrt Magdalenas widmet sich die Handlung einem Mysterium von höchstem

55 Ebd., S. 173, V. 6074 f.

56 Ebd., S. 173, V. 6062–6067.

57 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Jan Hon in diesem Band, der an sprachlichen Besonderheiten einer alttschechischen Katharinenlegende aufzeigt, wie sich spirituelles Verhalten dezidiert mit dem textuell Evozierten verbinden soll und gerade nicht mit außertextuell wirksamen Praktiken.

58 Vgl. dazu auch Müller, Die Macht der Rede (wie Anm. 52), S. 143–149.

Geltungsanspruch. Wie bereits mit der Erzählstimme während der Passion Christi, die einen spezifischen Blick auf das erzählte Geschehen zu formen beginnt, damit aber vom eigentlichen Geschehen abrückt,⁵⁹ tritt auch bei Magdalenas Himmelfahrt ein Element hinzu, das auf nahezu paradoxe Weise eine Distanz zum heilsgeschichtlichen Ereignis schafft, zugleich aber einen Zugang zu dessen Inkommensurabilität herstellt. Nach Magdalenas Begegnung mit Jesus in Bethanien und dem Fürstenpaar von Massilien bildet ihre abschließende Weltflucht in der Wüste eine prägende Erzählsequenz: Magdalena fährt dort täglich in den Himmel auf, um dann wieder auf die Erde zurückzukehren. Statt einer weitreichenden Erläuterung oder Auslegung des Vorgangs wird mit einem hinzukommenden Priester eine Figur eingefügt, die die gebotene Szenerie beobachtet:

diz liez in got beschouwen, / wand er eine vrouwen / sach, di wart vil schone / mit gesanges done / uf in di verren hoe bracht, / da si mit voller andacht / bi den engeln bleib, / untz sich ein tagezit vertreib; / do brachten si die engele wider / in ir cellen her nider. / diz wisete sich nicht tougen, / wand er mit offenen ougen / wol sach waz da geschach. / ›enumenamen, er do sprach, / ›welch ein heiligez wunder / sich tribet aldarunder!⁶⁰

Handlungslogisch ist die Himmelfahrt hier bereits eingeführt,⁶¹ wird aber erst durch die Beobachtung des Priesters als *heiligez wunder* validiert. Die äußere Entrückung in ihrer spezifischen Form als »Pendelbewegung zwischen den Momenten der Distanz von Gott und den Momenten äußerster Nähe« markiert die perpetuierte Himmelfahrt Magdalenas zwar als mystische Erfahrung,⁶² wird hier aber nicht als alleinig zu berichtendes Geschehen präsentiert, sondern durch die etablierte Beobachterposition ergänzt, welche die Himmelfahrt zugleich ab- wie aufwertet: Sie nimmt ihr die Alleinstellung und Selbstevidenz, ordnet das Geschehen aber kategorial als ›Wunder‹ und ›heilig‹ ein. Der Vorgang der distanzierenden Annäherung wiederholt sich und die Relevanz der Beobachterposition wird somit gefestigt. Zwar droht die Verschiebung von der heilsgeschichtlich relevanten Handlung um Magdalena zu ihrem Erleben durch den Priester zunächst im Kollaps zu münden: Der Priester wird von Furcht ergriffen, ihm versagen die Beine und er wähnt sich dem Tode nahe. Doch ist es gerade der perzeptiv wie motorisch erschwerte Zugang, durch den die Heiligkeit der Stätte erneut aufscheint:

59 Vgl. dafür insgesamt *Passional I* (wie Anm. 53), S. 184–211, V. 6461–7380, hier S. 195 f., V. 6829–6868.

60 *Passional*. Buch II: Apostellegenden, hg. von Annegret Haase, Martin Schubert und Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91), S. 1192, V. 41423–41435.

61 Vgl. ebd., S. 1189 f., V. 41326–41345: *ir metten und ir prime / horte si vil schone, / ir tercie, ir sexte, ir none, / ir vesper, ir complete. / als Helyas der prophete / mit vuwere wart uf gevurt, / sus wart di vrouwe gerurt / in siben geziten vor genant / mit der engele hant / und bracht so ho, daz si vernam, / wi suze und wi lobesam / die heiligen singen vor gote. / nach unsers herren gebote / wart si mit spise alsus bedacht / und von den engeln wider bracht. / dise vrede wart ir kunt / iegliches tages siben stunt, / und diz was ir spise. / mit alsulcher wise / wart alle ir leit zustoret.*

62 Vgl. allgemein Leppin, *Ruhen in Gott* (wie Anm. 3), S. 16–18, hier S. 18.

Sin wunder was groz und groz, / daz sin herze alumme sloz / und in sus wart lenken. / idoch begonde er denken, / dar sin mut gentzlich uf trat, / an der vorbenanten stat / were eteliche heilikeit, / wand im der zuganc was verseit, / durch daz er ein mensche was.⁶³

Indem Magdalenas ›reiche Heiligkeit‹ nicht alleinwirksam in der Wüste verbleibt, sondern durch die menschliche Beobachterposition explizit eingeholt wird, partizipiert einerseits der Mensch an der göttlichen Sphäre. Andererseits deutet sich hier aber auch in einer intrikaten Homonymie (*wunder* für ›*miraculum*‹ bzw. ›Verwunderung‹) die Adellung des Beobachters und das Wandern des Wunders einer Heiligen zu demjenigen an, der ausdrücklich ›nur‹ *ein mensche was*: Aus dem *heilige[n] wunder*, das der Priester sieht, wird [s] *in wunder [...] groz und groz*.

Die Stärkung einer Beobachterposition, die Wunderbares nicht nur in der Sphäre der Heiligen verortet,⁶⁴ ließe sich mit einem Blick in die Schwesternbücher weiter verfolgen, ist der Einsatz von Nebenfiguren⁶⁵ in diesen dominikanischen Kurzvitensammlungen doch besonders produktiv. Als textstrategisches Element scheinen sie wesentlich daran beteiligt, das mystische Erleben, das die Texte zu konservieren vorgeben, überhaupt zugänglich zu machen. Die Vorrede des *Tösser Schwesternbuchs* hält beispielsweise fest:

[...] darumb hat er [i. e. Gott, Anm. DF/TM] sich únsern schwestern gar dik und fil mit hohen und wunderlichen offenbarungen erzaiget, das úns laider engangen ist untz an gar wenig, als úns aigenlich dunket es nach der rechten warheit wer, wan ir iekliche was da mit dem eignen gaitlichen bekúmret das sy nit gedacht von ainer andren zescriben. [...] Das wir aber hier geschriben habent, das ist als wir es únsere eltren hortent vor úns sagen und och von in ain tail geschriben was.⁶⁶

Die Ereignisse, die es festzuhalten gilt, sind eigentlich nicht mehr greifbar, werden aber über eine Verkettung von Beobachterinnen rekonstruiert. Selbst durch den Hinweis auf die Leerstelle zu Beginn dieser Kette, dass ursprünglich niemand *nit gedacht von ainer andren zescriben*, wird ersichtlich, dass die *wunderlichen offenbarungen* eng mit einer nicht nur sie erlebenden, sondern auch beobachtenden Figur zusammenhängen. Die Nebenfiguren erlauben es zudem, das ›mystische Ausdrucksdilemma‹ ansatzweise zu lösen, weil die göttlichen Gnaden schon auf der Ebene des Erzählten häufig bloß in ihrer Vermittlung Eingang in den Text finden: Nebenfiguren beobachten, fragen oder werden zufällig erste Rezipientinnen des Erlebnisses anderer. Mitunter wird allein aufgrund ihrer Zeugenschaft das Erleben allererst offenbar, wie es etwa die erste Vita im Grundkorpus des *St. Katharinentaler Schwesternbuchs* demonstriert:

63 Passional II (wie Anm. 60), S. 1193, V. 41469–41477 (Hervorhebung im Original).

64 Für die frömmigkeitsdidaktische ›Funktionalisierung des Wunders‹ als ›Erweiterung der Legende‹ vgl. den Beitrag von Björn Buschbeck in diesem Band.

65 Die Aufmerksamkeit für die Nebenfiguren in Schwesternbüchern hat der Vortrag von Anouschka Mamie profiliert, der sich – maßgeblich statistisch auswertend – mit verschiedenen Funktionen von (menschlichen wie nicht-menschlichen) Nebenfiguren im *St. Katharinentaler Schwesternbuch* auseinandergesetzt hat. Ihr gilt an dieser Stelle unser Dank für die Anregung zur Konturierung einer starken Beobachterposition.

66 *Wir hattend och ain gar sálige schwester ...* (wie Anm. 8), S. 15, Z. 3–7 sowie 13 f.

Ein swester dú hiess sant Williburg von Húnikon vnd was vnser priorin. Do die ze einem male dem couent capitel hielt, do sah ein swester, dú hiess swester Himlin, das vnser herr in das capitel gieng als ein kindl vnd sass zû der priorinnen vnd lert sie alles, das sie reden solt in dem capitel.⁶⁷

Indem über die beobachtenden Nebenfiguren das Erleben der Nähe Gottes anderer zum Wunderbaren (*Passional*) oder zu einer Offenbarung (*Katharinentaler Schwesternbuch*) wird, trägt dieses Textelement wesentlich dazu bei, die Grenzen zwischen Ereignis, Text und Rezeption zu verwischen, wird schließlich die Beobachtung selbst zu einem neben die Gotteserfahrung gestellten Ereignis, das nicht zuletzt auch die Rezipienten einbindet,⁶⁸ denen der Text beides zur Beobachtung darbietet.

Generativer Text

Mit der Verschiebung vom erzählten Ereignis zum Textereignis und vom (heilsgeschichtlichen) Handlungsmoment zur Beobachterposition geht eine Dynamik einher, die sich als »generativer Text« fassen lässt. Die verstärkte Staffelung von Beobachtungsverhältnissen erweist sich insofern als poetogenes Prinzip, als die Texte nicht beim einmalig vollzogenen Handlungsmoment stehenbleiben, sondern fortlaufend Beobachtungen zweiter und dritter Ordnung an diese Momente anschließen.⁶⁹ Für die Rezeptionssituation solcher Textdynamiken gilt somit ebenso, dass der eigentliche Handlungsmoment abgeschwächt und durch ein anderes Prinzip ersetzt wird: »Beobachter zu beobachten, wie sie Realität konstruieren.«⁷⁰ Eine Stärkung der Beobachterposition zieht einen extensivierten literarischen Diskurs und damit auch einen zunehmend generativen Text nach sich. Diese innere Logik spiegelt sich in der äußeren Medialität, insofern die Texte weder volle Präsenz herzustellen vermögen, noch auf ein bloßes Instrument von Repräsentation reduzierbar sind. Durch die generative Dynamik ist geistliche Literatur in ihrer spezifischen Medialität und Literarizität jedoch dazu befähigt, zwischen voller Präsenz und bloßer Repräsentation eine mittlere Ebene zu bilden, die das textuelle Ereignis ins Zentrum stellt, ohne damit in erster Linie auf eine Ereignishaftigkeit vor, hinter, nach – oder schlicht außerhalb des Textes zu zielen. Indem der Text selbst Ereignis »ist«, eröffnet er Anknüpfungspunkte für intratextuelle wie intertextuelle Wiederholung, die in sich nicht zu einem Abbruch kommen muss, die über sich hinaus aber literarische Fortsetzung ermöglicht.⁷¹

67 Das *St. Katharinentaler Schwesternbuch*. Untersuchung, Edition, Kommentar, hg. von Ruth Meyer. Tübingen 1995, S. 97–140, S. 97.

68 Eindrücklich vorgeführt an der produktiv gemachten Wahrnehmung der Stigmata von Franziskus im Beitrag von Felix Prautzsch in diesem Band.

69 Vgl. grundlegend Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1997, S. 92–164.

70 Niklas Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*. Wiesbaden 2009, S. 15.

71 Vgl. dazu auch den Beitrag von Jan Hon in diesem Band.

Einen markanten Initialmoment intertextueller Wiederholung bildet eine prominente Stelle aus dem Prolog im ersten Buch des *Passionals*, an der die quellenkritische Gelehrsamkeit der lateinischen Vorgänger – so etwa der Stil von Jacobus de Voragine in der *Legenda Aurea* – mit der bewussten Setzung eines eigenen ›Sinns‹ kontrastiert:

ez hant mit grozem ruche / gesamt die meistere an latin, / so lat durch got gewert uch sin, /
ob in sumelichen orten / die meistere an ir worten / und an ir schrift entzwei tragen, / da
wil ich einen sin sagen, / der mir gevullet beste.⁷²

Hier autorisiert sich nicht nur der Passionaldichter in seiner Auswahl des Materials und dessen Ausgestaltung selbst;⁷³ dem *Passional* als großräumig über drei Bücher angelegtem Legendar wird damit auch die Option eröffnet, alles noch einmal zu erzählen, was gegenstandsbezogen bereits anderswo vorliegen mag, dort jedoch eben noch nicht in dem *einen sin* – so wie er hier bezeichenderweise *durch got gewert* ist. Das generative Moment des Textes tritt damit zur autoritativen Selbstbehauptung des Autors als wirkmächtiges Prinzip hinzu.⁷⁴

Als intratextuelle Wiederholung lässt sich exemplarisch eine Form der narrativen Extension beobachten,⁷⁵ wie sie im dritten Buch des *Passionals* vorliegt. In der hier präsentierten Bearbeitung der berühmten Silvesterlegende scheint das großräumige und detaillierte Abbilden von Streitgesprächen inhaltlich und kultbezogen wenig motiviert,⁷⁶ wohingegen das diskursive Verhalten Silvesters im Dialog umso mehr in den Blick gerät. Indem Silvester gegen zwölf heidnische Widersacher antritt und sich gegen die Zweifel eines jeden Einzelnen ausspricht, erzeugt der Text zwar keine zusätzliche Wunderevidenz,⁷⁷ er vermag dadurch jedoch die textuelle Ereignishaftigkeit von heidnischem Widerspruch und christ-

72 *Passional* I (wie Anm. 53), S. 12, V. 329–336.

73 Vgl. zur ›Praxis des Sammelns‹ in Legendaren als ›Prozess der Ausbildung religiöser Identität‹ für spezifische Ordenskontexte unlängst Andreas Bihrer und Julia Weitbrecht: Gesammelte Heiligkeiten. Religiöse Leitbilder und Sammlungsprinzipien in zisterziensischen Legendaren des Hoch- und Spätmittelalters, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 56/3 (2021), S. 405–431, hier jeweils S. 406. Zum Einfluss des Sammelns auf Heiligkeitskonzeptionen vgl. außerdem den Beitrag von Daniel Eder in diesem Band.

74 Zur Verschränkung von Autoritätsbehauptung und generativem Text siehe auch den Beitrag von Björn Buschbeck in diesem Band, der am Phänomen legendarischer Anspinnung demonstriert, wie der Bezug auf einen Heiligen (Dominikus) produktiv gemacht wird, nicht aber in erster Linie, um dessen Heiligkeit zu belegen, sondern um eine Gebetspraxis zu etablieren, die wiederum jede beliebige Person in Heilsnähe versetzen kann.

75 Susanne Köbele schlägt in ihrem Beitrag zu diesem Band ein Modell der narrativen Expansion vor, das sich der hier angesprochenen intratextuellen Wiederholung an die Seite stellen lässt; sie konzentriert sich auf das Geschichten generierende Moment der ›Frage‹, zeigt dabei jedoch nicht nur dessen Kraft zur Stimulation von Narration auf, sondern auch sein Potential, verschiedene Diskurse ineinanderzublenzen.

76 Vgl. Hammer, *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 5), S. 412; für die Bearbeitung bei Konrad von Würzburg ähnlich argumentierend Köbele, *Illusion* (wie Anm. 5), S. 388; ebenso bereits Hartmut Bleumer: ›Historische Narratologie? Metalegendarisches Erzählen im *Silvester* Konrads von Würzburg, in: Harald Haferland und Matthias Meyer (Hgg.): *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven*. Berlin/ New York 2010 (TMP 19), S. 231–261, hier S. 256.

77 So hingegen Köbele, *Illusion* (wie Anm. 5), S. 383.

licher Gegenrede konstellativ zu wiederholen und immer wieder von neuem auszustellen.⁷⁸ Indem etwa Aroel, der achte unter den zwölf Weisen, die Vereinbarkeit einer göttlichen Vollkommenheit mit der christlichen Lehre der Inkarnation in Zweifel zieht, bietet dies einen signifikanten Einsetzungspunkt für Silvesters Gegenrede:

Silvester in die rede brach / mit harte wiser vernumft / des heiligen geistes kumft / beluchte
im herze und sin. / alsus sprach er wider in / ›daz dir alsulche mere / sint vremde und ouch
swere / zu verstene in dinen sinnen / und nicht macht gewinnen / den rechten wec uf
rechten strich, / daz dunket mich nicht unmogelich, / wand du der liebe nicht enweist.⁷⁹

Das entscheidende Ereignis ist hier das ›In-die-Rede-Brechen‹ Silvesters, das ihm nur gelingen kann, weil Aroel ihn dazu herausfordert und das extensive Streitgespräch eine Plattform dafür bietet. Der heidnische Widerspruch als sich wiederholendes Element erweist sich so als textuelle Funktion, die das Einfallstor für eine christliche Gegenrede erst eröffnet und in ihrer Reihenbildung zusätzlich ausweitet. Dies ist ein genuin textuelles Ereignis, insofern Silvesters Gegenrede umso ostentativer erfolgen kann, desto häufiger die zwölf Weisen widersprechen. Und erst in diesem Setting einer generativen Textdynamik wird – so der Erzählkommentar an dieser Stelle – Silvesters Herz und Verstand vom heiligen Geist erleuchtet.

78 Vgl. dazu ausführlicher Müller, *Die Macht der Rede* (wie Anm. 52), S. 155–174.

79 *Das Passional* [Buch III]. *Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts*, hg. von Friedrich Karl Köpke. Quedlinburg/Leipzig 1852, S. 80, V. 64–75.

Eschatologische Übung

Zu Heinrich Seuses Transformation der Legende

NIKLAUS LARGIER

1. Hinführung

Die sogenannte *Vita*, die den ersten Teil der als *Exemplar* bezeichneten volkssprachlichen Textsammlung des Dominikaners Heinrich Seuse bildet, beginnt mit einer Szene, die man als mehrfache Dramatisierung des Status dieses Textes lesen kann. Dem didaktisch-exemplarischen Anspruch, dass hier *mit bildgebender wise von eim anvahenden lebene* (»in bildhafter Weise von einem beginnenden Leben«) berichtet werde,¹ steht zunächst im einleitenden Prolog der Bericht gegenüber, dass die *Vita* – nach dem Titel der Handschrift P: *des süsen leben* (»das Leben Seuses«) – als heimliche Mit- oder Nachschrift der Gespräche mit einer Nonne entstanden und nur dank himmlischer Intervention erhalten sei. Der *prediger* (»Predigerbruder«) habe, als er von diesem »geistlichen Diebstahl« erfuhr, den Text zunächst zurückverlangt und verbrannt, den Rest jedoch dank einer »himmlischen Botschaft von Gott« nicht den Flammen geopfert. So sei das Buch, dem wunderbaren göttlichen Eingriff geschuldet und »größtenteils von Hand der Frau geschrieben«, erhalten geblieben.²

Dramatisiert ist in den Eingangsabschnitten der *Vita* indes nicht nur der Status des Textes und sein Überleben. Auch die Kommunikationssituation selbst ist komplex. Eingeführt wird zunächst die Figur eines »Predigers« (also eines Dominikanermönchs), der *begird* hat, *daz er wurdı und hiesse ein diener der ewigen wisheit* (»das Begehren [...], ein Diener der Ewigen Weisheit zu werden«).³ Dieser Prediger begegnet, wie der Text ausführt, einem »heiligen erleuchteten Menschen«, konkret: einer Nonne, die »viel Zeit mit ihm« verbrachte und *mit heinlichen fragen die wise sines anvanges und fůrgangs und etlich ńbunge und liden* (»mit vertraulichen Fragen die Art seines Anfangens und Fortschreitens, seine Übungen und sein Leiden«) erfragte. Sie ist es, hier schon als »heilig« charakterisiert, der er in *gńtlicher heimlichı* (»gńttlicher Vertraulichkeit«) antwortet.⁴ Aus seinen Antworten in dieser Situation vertrauter und vertraulicher Nahe komponierte sie nach Auskunft des Textes heimlich das Buch. Sie ist es auch, die schließlich am Anfang des zweiten Teils der

1 Heinrich Seuse: Deutsche Schriften, hg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907 [Nachdruck Frankfurt a. M. 1961], S. 3, 3.

2 Ebd., S. 7–8.

3 Ebd., S. 7, 3–4.

4 Ebd., S. 7, 9–11.

Vita als *Elsbet Staglin* namentlich eingeführt⁵ wird und in den darauffolgenden Kapiteln als zugleich figural individualisierte und exemplarische Rezipientin die Rolle der »geistlichen Tochter« einnimmt.⁶

Der Text stellt *Elsbet* als schreibende Nonne dar,⁷ die *Nonnenviten* verfasst und nun, darüber hinausgehend, heimlich niederschreibt, was sie dem Predigerbruder in ihren Gesprächen entlockt.⁸ Die *Vita* ist damit einerseits in Verbindung gebracht mit dem zeitgenössischen Legendenkorpus der Nonnenviten und der Funktion der Legenden als Andachtsbücher und Memorialbücher im Kloster,⁹ gleichzeitig davon abgesetzt durch die spezifische Situation der Autorschaft, der Textgenese und der dialogischen Anlage des Textes. Was wir vor uns haben, kann vielleicht mit dem modernen Begriff der »Autofiktion« gefasst werden,¹⁰ doch ist es eine durch die Figuren der Schreiberin und der Ewigen Weisheit mediatisierte Autofiktion, in deren Zentrum – neben der Ewigen Weisheit – zwei fingierte Figuren stehen: der Diener und die Tochter, der Prediger und Nonne. *Elsbet* ist es denn auch, die mit ihren Fragen den Gang des zweiten Teiles der *Vita*, des sogenannten »Stagel-Teils« bestimmt, den sie aufgrund ihres Dialoges mit dem »Diener der göttlichen Wahrheit« verfasst und zu dem der Diener, nach Auskunft des Textes, »nach ihrem Tode« noch etwas »beigefügt hat«.¹¹ Damit wird ein Prozess der Verschriftlichung geltend gemacht, der angeblich auf vertraulichen Gesprächen im Rahmen der den Dominikanerbrüdern obliegenden *cura monialium* aufbaut und gleichzeitig ein »Zielpublikum« in den Blick bringt, das aus schreibenden weiblichen Ordensmitgliedern besteht. Im Zentrum steht so, allgemein gesagt, die spezifische Problematik einer »individuelle[n] Umsetzung der exemplarischen Lehren« aus der Perspektive der Nonnen, die den wichtigsten Kreis der Rezeption der *Vita* bildeten.¹² Das legendenhafte Erzählen der Nonnenviten und besonders das *Leben*

5 Zur Frage der narrativen Figurbildung und Namengebung siehe Susanne Bernhardt: *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses*. Tübingen 2016 (*Bibliotheca Germanica* 64), bes. S. 101–124.

6 Ebd., S. 268–271.

7 Zum Kontext vgl. Siegfried Ringler: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. München 1980 (MTU 72). Ringler spricht angesichts der Textproduktion in Frauenklöstern von »Nonnenliteratur« (S. 3). Vgl. dazu Susanne Bürkle: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*. Tübingen/Basel 1999 (*Bibliotheca Germanica* 38); Ursula Peters: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Tübingen 1988 (*Hermaea* NF 56); Christian Kiening: *Mystische Bücher*. Zürich 2011 (*Mediävistische Perspektiven* 2); Daniela Fuhrmann: *Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters*. Würzburg 2015 (*Philologie der Kultur* 12), bes. S. 43 (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

8 Seuse, *Deutsche Schriften* (wie Anm. 1), S. 96, 13–97, 9.

9 Ebd., S. 97, 1–5.

10 Bruno Quast: *Anfänge. Heinrich Seuses Vita als Dekonstruktion einer Aufstiegsbiographie*, in: Udo Friedrich, Andreas Hammer und Christiane Witthöft (Hgg.): *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne*. Berlin 2014 (*Literatur – Theorie – Geschichte* 3), S. 157–171.

11 Heinrich Seuse: *Deutsche mystische Schriften*, hg. und übersetzt von Georg Hofmann. Düsseldorf 1986, S. 18.

12 Vgl. Bernhardt, *Figur im Vollzug* (wie Anm. 5), S. 12 f. (mit Literaturhinweisen).

der *Schwestern zu Töss*, auf das die Einführung der *Elsbet*-Figur anspielt, bildet dabei die Folie einer neuen Textproduktion, die mit dem ›Seuse-Teil‹ eine hagiographisch-legendarische Erzählung, die im Austausch zwischen Diener und Ewiger Wahrheit dialogisch konzipiert ist, und mit dem ›Stagel-Teil‹ eine wiederum dialogisch konzipierte Reflexion auf die Bedingungen und die Komplexität dieser Erzählung als exemplarische Legende und als exemplarische Umsetzung theologisch-mystischer Lehre umfasst.

Dabei kommt einerseits eine didaktische Intention in den Blick, wie sie explizit im Prolog des *Exemplars* und in der Ausgangssituation des ›Stagel-Teiles‹ der *Vita* greifbar wird.¹³ Andererseits kommt in den Blick, dass wir es hier nicht nur mit einem exemplarischen Leben, einer exemplarischen Legende als Objekt der Andacht und der Imitation zu tun haben, deren Überleben göttlicher Intervention zu verdanken ist, sondern mit komplexen Medialisierungsprozessen, die der Text bereits in der Thematisierung seiner Produktion und in der zweiteiligen Anlage vor Augen führt. Beides ist Antwort auf die Frage nicht nach der biographischen Legende in ihrer Exemplarität, sondern nach *heiligem leben* in seinem faktischen Vollzug vor dem Hintergrund des Gelassenheitspostulats. So hält die *tochter* in ihren Fragen nach Belehrung fest: *min begird stat nüt na klügen worten, si stat na heiligem lebene* (»ich begehre nicht kluge Worte, sondern heiliges Leben«).¹⁴ Um solche Lebenslehre geht es in der *Vita*, und zwar in einer eingehenden Thematisierung der Vermittlungsstrukturen des heiligen Lebens, die mit der Verschriftlichung des exemplarischen Lebens in seiner dialogischen Produktion einsetzt und mit der Vision der eschatologischen Verklärung *Elsbet Stagels* endet.

Das Wunder der Rettung des Buches, so darf man wohl sagen, indiziert das den konventionellen Heiligenlegenden typischerweise eigene Wunder,¹⁵ während die wunderbaren Ereignisse und Visionen, die den Gang des Lebens des Dieners und der Tochter bestimmen, unter dem Zeichen eschatologischer Erfüllung und Verklärung eines Lebens der Übung und des Dialogs stehen. Dies führt dezidiert über das in der Regel die Heiligenlegende legitimierende Wunder hinaus, insofern die *Vita* das Bild einer Praxis entwirft, die ganz von der Perspektive eschatologischer Verklärung durchwirkt ist und diese auch diskursiv thematisiert. Das Modell der Heiligenlegende wird so auf ein Leben der ›Übung‹ in dialogischer Verknüpfung mit der Ewigen Weisheit und der seelsorgerischen Vertraulichkeit des Gesprächs geöffnet und nimmt als Vollzug dieser Übung eine neue Gestalt an. Darin wird das gnadenhaft empfangene Licht der Verklärung zur gelebten und in der Zeit ›ausgedehnten‹, auch die Sinne und Affekte formenden Wirklichkeit.¹⁶

13 Seuse, *Deutsche Schriften* (wie Anm. 1), S. 97, 10–98, 20.

14 Ebd., S. 98, 22.

15 Susanne Köbele: *Die Illusion der einfachen Form. Über das religiöse und ästhetische Risiko der Legende*, in: *PBB* 134/3 (2012), S. 365–404, hier S. 366 f.

16 Fuhrmann, *Konfigurationen der Zeit* (wie Anm. 7), S. 11 f.

2. Verklärung

Was in der *Vita* vorliegt, ist »ein Text von hoher Komplexität«, der »die eigene Herstellung ebenso wie die angemessenen Formen seiner Rezeption [reflektiert] und [...] nicht auf der Ebene des Erzählens vom exemplarischen Leben der Figur [verbleibt].«¹⁷ Keine Frage, dies bestätigt zunächst die Lektüre der Einleitung und der einen ersten Teil bildenden 32 Kapitel der *Vita*, wir befinden uns hier auf dem Territorium der Herstellung von (Heiligen-)Legenden, Viten, Vitensammlungen, die in der Geschichte der Mendikantenorden eine wichtige Rolle gespielt haben. Dies findet seinen Ausdruck nicht nur im biographischen Bogen der Erzählung und dem exemplarischen »Erzählmodus«¹⁸ des ›Seuse-Teiles‹, sondern auch im Wunder, welches das Überleben des Textes begründet. Ohne den göttlichen Eingriff wäre die exemplarische Erzählung verloren gegangen. Bemerkenswert ist dabei, dass dieses Wunder dem eigentlich biographischen Teil des »anfangenden« Lebens vorgeschaltet ist und mit der komplexen Produktionssituation verbunden wird, die die Einleitung darlegt. Es indiziert eine göttliche Intervention und Wahrheitsbezeugung, die parallel läuft zum Index der »eigenen Erfahrung« (*usser eigenr empfindunge*),¹⁹ den die Nonne in ihren Fragen an den Prediger geltend macht.

Der Text leistet damit etwas, das Viten und Legenden in ihrer ›einfachen‹ Form²⁰ zumindest nicht in den Vordergrund rücken,²¹ und zwar die Präsentation des zur Darstellung gebrachten Lebens als Thematisierung der Mediationsprozesse und der medialen Umgebung, die dessen Exemplarität ausmacht. Die Vorbildlichkeit des Lebens wird in eine Vorbildlichkeit der Praxis überführt, die nicht primär als Vollzug normativer Ordnung oder als Ort der Intervention göttlicher Eingriffe zu sehen ist, sondern als Gegenwart einer die Praxis formenden Verklärungsperspektive, die im Dialog nachzuvollziehen ist. Nicht das Leben als durch ein Wunder ausgezeichnetes hagiographisches Faktum steht so im Zentrum, sondern die Weisen, in denen der Lebensvollzug das eschatologische Versprechen in Zeitlichkeit und *empfindunge* überführt und mithin die Lebenszeit als von Wundern durchwirkt erscheinen lässt. Die *Vita* führt dies zunächst in der diskursiven Form biographischer Erzählung vor, die auf dem Dialog des Dieners mit der Ewigen Weisheit aufruht, dann in der Form einer reflektierend-pädagogischen Elaborierung, die im Dialog zwischen

17 Bernhardt, *Figur im Vollzug* (wie Anm. 5), S. 12.

18 Ebd., S. 15.

19 Seuse, *Deusche Schriften* (wie Anm. 1), S. 7, 7. Zur Topik des Erlebens und der Erfahrung vgl. Fuhrmann, *Konfigurationen der Zeit* (wie Anm. 7), S. 10 (im Anschluss an Peters, *Religiöse Erfahrung* [wie Anm. 7] und Susanne Köbele: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*. Tübingen 1993 [Bibliotheca Germanica 30], S. 30).

20 Vgl. die Diskussion von André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Tübingen 1968 (zur Legende S. 23–61) bei Köbele, *Illusion* (wie Anm. 15).

21 Vgl. Peter Strohschneider: *Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹*, in: Gert Melville und Hans Vorländer (Hgg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*. Köln/Wien/Weimar 2002, S. 109–147.

Diener und Tochter ihren Ort hat. Das Wunder der Textkonservierung bildet dabei einen zeitlichen Rahmen, steht es doch gleichzeitig am Ende der biographischen Zeit und am Anfang des Textes. Dazwischen schiebt sich die Zeit des in seiner medialisierten Form thematisierten Lebens der Übung.

Beide Teile der *Vita* folgen demselben Strukturmodell. Am Anfang des Textes steht jeweils der Blick auf den *anvahenden* Menschen, am Ende sowohl des ›Seuse-‹ wie des ›Stagel-Teiles‹ einerseits eine radikale Zurückweisung aller Bilder im Selbstverlust und der radikalen Apophase, andererseits eine Transfiguration im Zeichen der Auferstehung und des ewigen Lebens. So endet der erste Teil mit der Freude und dem Frieden des Ostertags in diesem Leben, der zweite Teil, nach dem Tod der Tochter, mit der Freude, das »göttliche Antlitz in alle Ewigkeit zu schauen.«²² Dass dem Diener diese letzte Erfahrung zuteilwird, verdankt er – auch darin sind Anfang und Ende des Textes parallel – einer Vision,²³ in der ihm die nun verstorbene *tochter* in göttlichem Glanz erscheint. Damit ist die *Vita* nicht nur Vita des Lebens des »Dieners«, sondern als »Geschichte vom Leben und Sterben eines heiligen Menschen«²⁴ auch die ›Legende‹ der explizit »heilig« genannten Elsbet Stagel – und mithin eine neue Form der Nonnenvita, in der ihre Verklärung zum Moment wird, das alle hier vorgestellte Praxis bis in die Anfänge hinein durchwirkt.

Dem Rückzug von der Welt, den der Diener zunächst vollzieht und in dem ihm eine Vision widerfährt, in der er in den himmlischen *glanzenreichen widerglast* startt und in Bildlosigkeit »sich selbst und alle Dinge« vergisst,²⁵ steht der Endpunkt der *Vita* typologisch gegenüber. Bemerkenswert ist dabei, dass die Überwindung der Bildhaftigkeit und aller Intentionalität in Gelassenheit die Medien des Heils, die zur Sprache kommen, nicht diskreditiert. Auf die spekulativen Erörterungen der Kapitel 50 bis 53, die den *widerfluss des geistes nah biltlicher wise* (»Zurückfließen des Geistes auf bildhafte Weise«)²⁶ und das Eingehen in eine *übernatürlich empfindlichkeit* (»übernatürliche Empfindsamkeit«)²⁷ rekapitulieren, folgt daher die Feststellung:

Fro tochter, nu merk eben, daz disú ellú entworfnú bild und disú usgeleitú verbildetú wort sind der bildlosen warheit als verr und als ungelich, als ein swarzer mor der schönen sunnen, und kunt daz von der selben warheit formlosen, unbekanten einvaltekeit.

22 Seuse, Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 200.

23 Zur Bedeutung und dem Begriff der Vision bei Seuse vgl. Alois M. Haas: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Bern 1995, S. 179–220.

24 Strohschneider, Textheiligung (wie Anm. 21), S. 114: »Die Differenzierungsoperationen des [legendarischen] Erzählens erzählen daher nicht von der Transzendenz selbst, sondern sie erzählen eine Geschichte vom Hereinragen der Transzendenz in die Immanenz, von ihrem Wirksamwerden in der Geschichte. Stets ist dies eine Geschichte vom Leben und Sterben eines heiligen Menschen.«

25 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 10, 22 f.

26 Ebd., S. 192, 14 f.

27 Ebd., S. 193, 1.

[Meine Tochter, nun merke ebenso, dass alle diese Bilder und Erklärungen der bildlosen Wahrheit ebenso fern und ungleich sind wie ein schwarzer Mohr der schönen Sonne; und das kommt von der formlosen, unerkennbaren Einfachheit ebendieser Wahrheit.]²⁸

Damit wird indes die Welt der Medien des Heils nicht invalidiert, sondern nochmals bejaht:

Dú tohter sah uf andehteklich und sprach: ›gelopt sie dú ewig warheit, daz ich von úweren wísen und leblichen worten so schon bewiset bin dez ersten beginnes eins anvahenden menschen, und der ordenlicher mittel midens und lidens und úúbens eins zúnemenden menschen, und mit gútem unterscheide in togenlicher wise der aller nehsten blossen warheit. Dar umbe sie got eweklich gelopt!‹

[Des Bruders geistliche Tochter erhob voll Andacht die Augen und sprach: ›Gelobt sei die ewige Wahrheit, dass ich von Euren weisen und frischen Worten so schön unterwiesen worden bin über den ersten Beginn eines anfangenden Menschen und der regelhaften Mittel des Meidens, des Leidens, des Übens eines zunehmenden Menschen und über die guten Unterscheidungsmerkmale für die geheimnisvolle Art der allerhöchsten, unverhüllten Wahrheit. Darum sei Gott ewiges Lob!‹]²⁹

In einem letzten Brief an die Tochter schreibt der Diener, dass ihr nun nichts mehr zu tun bleibe, als in Frieden und Ruhe auf das Eingehen in die »ewige Seligkeit« zu warten. Nach ihrem Tod erscheint sie, folgerichtig, dem Diener und zeigt ihm *wol gezieret mit liehtricher klarheit vol himelscher fróden*, [...] *wie adellich si in die blossen gotheit vergangen were* (»verherrlicht in strahlender Klarheit, voll himmlischer Freude, [...] in welcher herrlicher Weise sie in die unverhüllte Gottheit eingegangen sei«).³⁰ Es ist diese Stelle, die typologisch zurückverweist auf die Vision des zweiten Kapitels und diese als Vorwegnahme des eschatologischen Versprechens kenntlich macht, dessen Wirklichkeit in den Anfang des Lebens des Dieners hineinprojiziert wird.

3. Mediale Perspektivierung

Vor dem Hintergrund dieser Transfiguration, die das Ende sowohl des ›Seuse-‹ wie des ›Stagel-Teils‹ der *Vita* bildet, stellt sich auch die Frage, ob und wie mystische *unio* hier primär als Ziel eines Weges zu sehen ist, oder ob nicht die *unio*-Thematik und die ekstatischen Einheitsmomente über das Motiv des Hineinreichens der Transfigurations- und Verklärungsperspektive in das zeitliche Leben des Dieners und der Tochter zu begreifen sind, stellt doch die Verklärung den Eckpunkt beider Teile dar. Bekanntlich hat die Frage nach der genauen Struktur und der Anwendung konventioneller Aufstiegsschemata, auf

²⁸ Ebd., S. 193, 31–194, 2; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 199.

²⁹ Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 194, 3–9; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 199.

³⁰ Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 194, 25–27; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 200.

die der Text mit dem Motiv des Anfangs, des Fortschreitens und der Vollendung in der verklärenden Einung anspielt, in der Geschichte der Forschung Schwierigkeiten bereitet.³¹ Eine narrativ oder temporal klar strukturierte Anlage im Sinne einer aufsteigenden *via triplex* oder einer *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva* ist nicht zu identifizieren. Trotz der Versuche der Forschung, die *Vita* über ein traditionelles Stufenschema zu verstehen, wie es der Text selbst nahelegt, kann nicht davon die Rede sein, dass dieses Schema in der Struktur und Reihenfolge der Kapitel präzise abgebildet würde.³² Es ist durchaus von Momenten des Aufstieges zu sprechen, wenn im ›Seuse-Teil‹ der *Vita* zunächst Versuchung und Trost, dann betendes Üben, körperliche Askese, *Imitatio Christi*, schließlich der Durchbruch in Gelassenheit als Überschreiten aller Intentionalität dargestellt werden. Gleichzeitig aber ist die Aufhebung der Intentionalität und der Bilder, also die Umkehr der Naturordnung in Gelassenheit, bereits in der ersten Vision des anfangenden Dieners lebendige Erfahrung. So wird der ›Weg‹ paradox, ist doch die Bedingung seiner Möglichkeit und seiner Formen der Artikulation eine Aufhebung der Bilder und der Intentionalität, die immer schon vorweggenommen ist.

Die *Vita* fasst das Schema überblicksweise und abschließend mit den folgenden Worten und in einer Illustration zusammen:

Nim och nu eben war, wie der widerfluss dez geistes nah biltlicher wise in rehter ordenhafti geschafen ist. Daz erst bilde ist ein lidiger vonker von der welt lústen und von súntlichen gebresten, sich vermúgentlich ze keren uf ze gote mit emzigem gebete, mit abgescheidenheit und mit tugentlichen bescheiden úbungen, uf ein undertenig machen den lip dem geiste. Daz ander bild daz ist: sich willeklich und gedulteklich dar biten ze lidene die unzallichen mengi aller der widerwertikeit, so im von got ald von creatur mag zú gevallen. Daz drit bilde daz ist, daz er daz liden dez gekrúzgeten Cristus sol in sich bilden und sin sússen lere und senften wandel und luters leben, daz er úns vor trúg, im nah ze volgen, und also dur in fúrbaz hin in tringen; dar na mit einem enpfallene dez ussren gewerbes sich setzen in ein stillheit sins gemútes mit einer kreftigen gelassenheit, als ob der mensch im selber tod sie, sich selb niene ze fúren noh ze meinen, denn allein Cristus und sins himelschen vaters lob und ere meinen, gen allen menschen, baidú frúnden und vienden, sich demútklich und frúntlich halten.

Dar na kunt ein úbiger mensch in ein entwúrken der ussren sinnen, die vor in dem usbruch gar ze wúrklich waren, und der geist kunt in ein entsinken siner obresten kreften nah ire floierender natúrlícheit, in ein úbernátúrlích enpfintlicheit. Hie dringet der geist fúrbaz in mit einer verlornheit anhaftender creaturlicheit, dur den ring in, der da betútet die ewigen gotheit, und kunt da in geistrich volkomenheit. [...] Dis mag heissen dez geistes úbertart, wan er ist hie úber zit und úber stat, und ist mit minnerlicher schowunge in got vergangen.

[Nimm auch gleichermaßen wahr, wie der Rückfluß des (menschlichen) Geistes, in bildlicher Weise betrachtet, nach rechter Ordnung gestaltet ist. Das erste Bild stellt dar eine freie Wegkehr von den Freuden dieser Welt und von sündhaften Mängeln, um sich kräftig auf

31 Vgl. besonders: Bernhardt, *Figur im Vollzug* (wie Anm. 5), S. 51–73; Quast, *Anfänge* (wie Anm. 10); Bernard McGinn: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. New York 2005, S. 202–204.

32 Bernhardt, *Figur im Vollzug* (wie Anm. 5), S. 57–59.

zu Gott zu wenden in eifrigem Gebet, in Loslösung (von dem Geschöpflichen) und mit tugendhaften, verständigen Übungen, um den Leib dem Geist zu unterwerfen. Das zweite Bild zeigt (einen Menschen, bereit) sich freiwillig und geduldig darzubieten, die unzähligen Widerwärtigkeiten zu leiden, die ihm von Gott oder den Geschöpfen her zufallen. Das dritte Bild zeigt, wie der Mensch das Leiden des gekreuzigten Christus in sich einprägen, seiner gütigen Lehre, seinem wohlgefälligen Wandel, seinem lauterem Leben, das er uns vorlebte, nachfolgen und so dank seiner vorankommen soll. Danach unter Verzicht auf Teilnahme am äußeren Treiben soll er seinen Geist mit kräftiger Gelassenheit zur Stille bringen, als ob der Mensch sich selbst gestorben sei; (es gilt) sich selbst in keiner Weise zu führen, nichts zu bezwecken, als allein Christi und seines himmlischen Vaters Lob und Ehre, gegenüber allen Menschen, Freunden wie Feinden, sich demütig und freundlich zu verhalten. Danach gelangt ein geübter Mensch in eine Loslösung von den äußeren Sinnen, die zuvor gar zu tätig hervorbrechen, und der Geist kommt in ein Entsinken seiner obersten Kräfte nach ihrer unsteten Natur, in eine übernatürliche Empfindungsweise. Hier dringt der Geist unter Verlust der ihm anhaftenden Geschöpflichkeit voran in den Ring hinein, der die ewige Gottheit versinnbildlicht, und gelangt da zur geistlichen Vollkommenheit. [...] Man mag diesen Zustand einen Übergang nennen, denn der (menschliche) Geist befindet sich jenseits von Zeit und Ort und ist in die liebevolle Schau in Gott eingegangen.]³³

An dieser Stelle wird eine Perspektivierung vorgestellt, die durchaus das mehrstufige Aufstiegsmodell zitiert, es aber nicht primär oder doch nicht nur als zeitliche Abfolge oder als Aufstieg begreift, sondern als miteinander zirkelhaft verbundene ›Bilder‹, die im *inschlag* (›Entrückung‹) enden, das heisst, in einer von allen Bildern befreiten und mit der Trinität in *daz abgrund nach inswebender einfaltekeit* (›schwebend in den Abgrund der darin weilenden Einheit‹) versinkenden Einheit.³⁴

Diese Zirkelhaftigkeit der Perspektivierung prägt den Text und die Thematisierung der Medien des Heils. Angesichts beider Figuren, der des Dieners und der der Tochter, wird als charakteristisches Moment denn auch schon am Anfang des ersten und des zweiten Teiles der *ker* betont. Im ersten Fall ist es *ein verborgen liehtricher zug von got, [...] der wurkte geswintlichen den abker* (›auf eine geheimnisvolle, strahlende Weise hatte Gott ihn gezogen‹ und ›die rasche Abkehr [...] bewirkt‹); im zweiten drückt der *ker* sich darin aus, dass der Tochter alles »entfällt«, was die »ewige Seligkeit« verhindert.³⁵ Die Thema-

33 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 192, 14–193, 193; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 197 f.

34 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 193, 21 f.; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 199.

35 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 8, 12–14, im Blick auf den Diener: *Er hate alle zit ein widerbissen und konde doch im selb nit gehelfen, unz daz in der milte got dur von entledgot mit einem geswinden kere. Si namen wunder ab der geswinden endrunge, wie im geschehen weri, und sprach eine dis, der ander daz, aber wie es waz, daz rürte nieman, wan es waz ein verborgen liehtricher zug von got, und der wurkte geswintlichen den abker* (›Zwar mühte er sich allzeit innerlich widerstrebend ab, vermochte aber nicht, sich zu helfen, bis ihn der gütige Gott durch rasche Umkehr befreite. Die mit ihm lebten, wunderten sich über die schnelle Änderung, die mit ihm geschehen war; es sagte der eine dies, der andere das. Was aber mit ihm vorgegangen, das fand keiner heraus; auf eine geheimnisvolle, strahlende Weise hatte Gott ihn gezogen, und dies hatte die rasche Abkehr von allem Äußeren bewirkt.« Deutsche mystische Schriften [wie Anm. 11], S. 18); S. 96, 9–11, im Blick auf Elsbet: *Der edle ker, den si nam zù gote mit herzen und*

tik von bildhafter Mittelbarkeit und Medialisierungsprozessen, die den Text durchzieht, ist damit aus der Perspektive einer eschatologischen Verklärung und ihrer Vermittlung zu betrachten, deren Bedeutung insbesondere an der Figur der *tohter* diskursiv deutlich gemacht wird. In ihrer Verklärung und in der den Text abschließenden Vision des Dieners erfüllt sich letztlich, worauf der *liebtriche*[] *zug von got* immer schon und in allen Vermittlungsformen des Heils abhebt.

Dies äussert sich zu Beginn des Lebens des Dieners als seligmachende Freude in einer himmlischen Vision:

Er waz da alleine und stünd in dem nidren gestüle dez rehten chores. Dez selben zites hat er sunderlich gedreng von swerem liden, daz im ob lag. Und so er also stat trostlos und nieman bi im noh umb in waz, do ward sin sel verzuket in dem libe neiss uss dem libe. Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist: es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und wisen frödenrichen lust in ime. Das herz waz girig und doch gesatet, der mût lustig und wol gefüret; im waz wünschen gelegen und begeren engangen. Er tet núwen ein steren in den glanzenrichen widerglast, in dem er gewan sin selbs und aller dingen ein vergessen. Waz ez tag oder naht, dez enwust er nit. Es waz dez ewigen lebens ein usbrechendú süssekeit nach gegenwürtiger, stillestender, rúwigen enpfintlicheit. Er sprach durna: ›ist dis nit himelrich, so enweis ich nit, waz himelrich ist; wan alles daz liden, daz man kan gewórten, enmag die fróde nit von billich verdienen, der si eweklich sol besitzen.‹ Dise überswenke zug werte wol ein stunde neiss ein halbe; ob dú sel in dem lip belibi oder von dem lip gescheiden weri, des enwüst er nit.

[Dort war er allein; er stand an dem niederen Gestühl der rechten Seite. Um diese Zeit fühlte er sich durch schweres Leiden, das ihn überkommen, besonders beengt. Und wie er da so stand, des Trostes bar, und niemand in seiner Nähe war, da ward seine Seele entrückt, ob im Leib, ob außer ihm, das wußte er nicht. Was er da sah und hörte, läßt sich nicht in Worte fassen. Es hatte weder Form noch bestimmte Art und hatte doch aller Formen und Arten freudenreiche Lust in sich. Des Dieners Herz verlangte danach und fühlte sich doch gestillt, sein Sinn war freudvoll und bewegt; Wünschen war ihm entfallen, Begehren entschwunden; er starrte nur in den hellen Abglanz, in dem er sich selbst und alles um sich vergaß. War es Tag oder Nacht? Er wußte es nicht. Ein Ausbruch war es, von des ewigen Lebens Lieblichkeit, seinem Wahrnehmen gegenwärtig, bewegungslos, ruhig. Als er wieder zu sich kam, sagte er: ›Wenn das nicht das Himmelreich ist, so weiß ich nicht, was Himmelreich ist. Denn all das Leiden, das man durch Worte ausdrücken kann, vermag die Freude dem, der sie ewig besitzen soll, nicht nach Recht und Billigkeit zu verdienen.‹ Diese übermächtige Entrückung währte wohl eine Stunde, vielleicht auch nur eine halbe. Ob die Seele im Leib geblieben, ob sie von ihm geschieden war, das wußte er nicht.]³⁶

Die Stelle antizipiert den im Anschluss an *den liehten Dionysius* formulierten Schluss der spekulativen Kapitel des zweiten Teiles der *Vita*:

sele, was so kreftig, daz ir enpfielen alle úpig sachen, da mit sich menger mensch sumet siner ewigen selikeit. (›Ihre edle Hinwendung zu Gott, die sie mit Herz und Seele genommen, war so entschieden, daß alles Nichtige, womit mancher Mensch sich um die ewige Seligkeit bringt, von ihr abgefallen war.‹ Deutsche mystische Schriften [wie Anm. 11], S. 105)

36 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 10, 13–30; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 21 f.

Hie müß alle haft entheftet sin, ellú ding gelassen sin, wan in der úberweslichen drivaltekait der úbergegoteten gotheit, in dem togenlichen, úberunbekanten, úberglestigen, aller hõhsten gibel da hõrt man mit stillsprechendem swigene wunder, wunder; man enpfindet da núwú abgeschaidnú unwandelberú wunder in der úberliehten dunklen vincerheit, daz da ein úberoffenbar liehtriche schin ist, in dem da al widerlúhtet, und daz die ungesihtigen vernunft úberfüllet mit den unbekanten, ungesihtigen, úberglestigen liechten.

[Hier muß jede Fessel gelöst, jedes Ding verlassen sein, denn in der überschwenglichen Dreifaltigkeit der úbergöttlichen Gottheit, in dem verborgenen, gánzlich unbekanten, glánzend strahlenden Gibel vernimmt man mit wortlosem, stummem Erstaunen Wunder úber Wunder; man erfáhrt das neue, vom Irdischen abgeschiedene, unabänderliche Wunder in der úberstrahlenden dunklen Finsternis, die da ein lichtreicher Schein ist, alle Offenbarung úbertreffend, in dem da alles widerleuchtet und der die unsichtbare Vernunft in eine Fülle unbekannter, unsichtbarer, hellstrahlender Lichter taucht.]³⁷

4. Eschatologische Übung

Man darf durchaus sagen, dass die *Vita* sich vor dem Hintergrund dieser radikalen negativen Theologie einerseits, der eschatologischen Perspektivierung der Verklärung andererseits hauptsächlich mit Medialisierungsprozessen beschäftigt, die, wie von der Tochter gefordert, auf *empfindunge* (»Erfahrung«) und ihre Vermittlungsformen abheben. Der eschatologische Endpunkt reicht in die Struktur des Anfangens hinein und bestimmt die Formen der Partizipation am Göttlichen, die der Text erst in der Biographie des Dieners vor Augen führt, dann im Austausch zwischen Diener und Tochter weiter expliziert. Dabei sind das Lassen und die Bildlosigkeit, wie es die eben zitierte Stelle aus dem zweiten Kapitel vor Augen führt, von Anfang an mitzudenken, auch wenn beides immer wieder neu perspektiviert wird. In dieser »mediale[n] Verlängerung der Transzendenz«³⁸ ist der Umschlagpunkt – der Durchbruch, die Gelassenheit – immer mitgedacht, und zwar als die das naturhafte Medium vervollkommnende Gnade, die gleichzeitig alle Medialität kollabieren lässt, das Aufstiegsmodell dekonstruiert³⁹ und sich in der Neuformung der Seele äußert. Dies zeigt sich im Zustand des Dieners nach der ersten Entrückungserfahrung:

Er gie da mit dem libe und ensah noch enmarkte uswendig nieman nút an ime; aber in sele und mít waren inwendig vol himelsches wonders; die himelschen blike giengen und wídergiengen in siner innigosten inrkeit, und waz im neiswi als ob er in dem lufte swebti. Die kreft siner sele waren erfüllet dez süssen himelsmakes, als so man ein gút latwergen

37 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 190, 13–20; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 195.

38 Fuhrmann, Konfigurationen der Zeit (wie Anm. 7), S. 32, mit Verweis auf Kiening, Mystische Bücher (wie Anm. 7), und Strohschneider, Textheiligung (wie Anm. 21).

39 So Bruno Quast, Anfänge (wie Anm. 10), dazu Bernhardt, Figur im Vollzug (wie Anm. 5), S. 57.

usser einer búhsen schútet und dú búhs dennoch dur na den gúten smak behaltet. Diser himelscher smak bleib im dur na vil zites und gab im ein himelsch senung nah got.

[Er ging (wieder) umher und niemand sah oder merkte ihm von außen etwas an. Aber Seele und Sinne waren innen voll des himmlischen Staunens; himmlischer Glanz kam und ging im tiefsten Grunde seiner Seele, und ihm war – wie, weiß ich nicht –, als schwebe er in der Luft. Die Kräfte seiner Seele waren von lieblichem, himmlischem Duft erfüllt, so, wie wenn man wohlriechende Salbe aus einer Büchse schüttet und sie dennoch den guten Geruch behält. Dieser Duft wohnte ihm noch lange Zeit bei und schuf ihm himmlisches Verlangen nach Gott.]⁴⁰

Die Durchformung der Seelenkräfte, die auch eine Transfiguration der Sinnlichkeit meint, ist nicht Resultat der naturhaften, immer von Intentionalität bestimmten Übung, sondern die Gegenwart der eschatologischen Überformung in der Zeit, wie sie von anderen mittelalterlichen Texten als *praegustatio* oder »Vorgeschmack« und als Neuformung der Wahrnehmung thematisiert wird.⁴¹ So liegt, wenn diese und ähnliche Stellen die *gegenwärtigkeit* (»Gegenwart«) Gottes betonen, die Emphase nicht, zumindest nicht nur auf der ›Präsenz‹ als einem Punkt im Ablauf der Zeiten oder als singuläres Absorptions- oder Erfahrungsmoment,⁴² sondern darauf, dass Gott im irdischen Leben gegenwärtig ist und die Transzendenz die Immanenz, das Göttliche das Irdische immer schon im Begehren und in sinnlicher Gegenwart durchdringt. Kurz gesagt, es geht hier nicht um Präsenzmetaphysik, sondern um die Gegenwart Gottes, insofern sie alles zeitliche Handeln und Leben aus der Perspektive der Verklärung durchdringt. Dies bestätigt sich darin, dass Seuse im Moment des Genusses jublierender Verzückerung, das durchaus seinen Eigenwert besitzt, in die *vita activa* zurückkehrt und darin die beiden Pole der Gelassenheit Wirklichkeit werden lässt: das der Verzückerung und dem Jubilus ›vorgängige‹ Moment, aber auch das dem aktiven Leben nun eingewirkte Moment.⁴³ Anders als bei Tauler kann man hier jedoch nicht davon sprechen, dass das »Sinnliche [...] nicht als Teilhabe am Göttlichen [...], sondern als dessen Verfehlung« begriffen wird.⁴⁴ Was Seuse in der Thematisierung der Vermittlungs- oder Medialisierungsstrukturen in der *Vita* vor Augen führt, ist nicht eine »Gegenwärtigkeit Gottes«, die nur »als Animation, als Dramatisierung, als Artifizialität, als Effekt« zu begreifen wäre, sondern es sind die Bedingungen, unter denen die Vermittlungsstrukturen, die Heiligenlegenden auszeichnen und legitimieren, als Medien zu begreifen sind, über die das Verklärungsversprechen Wirklichkeit wird. Dies setzt immer

40 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 11, 10–18; Deutsche mystische Schriften (wie Anm. 11), S. 21.

41 Niklaus Largier: *Figures of Possibility. Aesthetic Experience, Mysticism, and the Play of the Senses.* Stanford 2022, S. 62–90.

42 Vgl. dazu Christian Kiening: *Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantiken – Effekte*, in: ders. (Hg.): *Mediale Gegenwärtigkeit.* Zürich 2007 (*Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen* 1), S. 9–70, hier bes. S. 33–39.

43 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 174, 29–175, 26.

44 Vgl. dazu Burkhard Hasebrink: *Gegenwart im Klang? Überlegungen zur Kritik des jubilus bei Tauler*, in: Hartmut Bleumer und Caroline Emmelius (Hgg.): *Lyrische Narrationen – Narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Literatur.* Berlin 2011 (TMP 16), S. 387–404, hier S. 400.

die Gelassenheit als eine geschenkte, gnadenhafte, nichtintentionale Perspektive des Selbstverlustes und der Paradoxierung der Endlichkeit voraus. Im Wahrnehmen der Endlichkeit alles Mittelbaren verliert dieses seine intentionale Bedeutung und wird selbst zum Ort der Überschreitung, der *úbervert*,⁴⁵ in der die Verklärung gnadenhaft, das heißt, nicht in Form naturhafter Kausalität, in die Zeit und in die Sinne hinein reicht. Die reiche Landschaft der Medien, die der Text der *Vita* dabei als Mittel der Übung thematisiert – Rückzug von der Welt, Gesichte, Worte der Weisheit, Altväterexempel, Liturgie, Hymnik, Gesang, Mortifikation, Imitatio Christi – sind aus der Perspektive der Gelassenheit immer Mittel, immer Bilder, deren Endlichkeit wahrgenommen und ratifiziert werden muss.⁴⁶ Es ist in dieser Wahrnehmungsformung, wo die Endlichkeit in der Übung und im Dialog immer neu durchgespielt werden muss, damit in ihr die grundlose Freude als eschatologische Verklärung in der Zeit erfahren und mithin, durchaus innerhalb der zeitlich-vergänglichen Welt animierender Medien, die *empfindunge* in *úbernátúrlích empfindlichkeít* überführt wird. So sind der Diener und die Tochter immer schon auf der *úbervert*, die am Schluss des Textes in der Verklärung Elsbets zur ewigen Seligkeit wird. Und so dekonstruiert die *Vita* das Modell der Legende, um es dramatisch, dialogisch und übungstheoretisch im Blick auf die in die Zeit hineinspielende Wirklichkeit der Verklärung als nachvollziehbare Praxis neu aufzustellen.

45 Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 1), S. 193, II. Zu Taulers Begriff der *úbervert* siehe Hasebrink, Gegenwart im Klang? (wie Anm. 44), S. 400.

46 Vgl. Niklaus Largier: Allegorie und Figuration. Figuraler Realismus bei Heinrich Seuse und Erich Auerbach, in: Paragrana 21 (2012), S. 36–46.

Register und Sammlung

Kompilationsprinzipien zwischen medialer Kombinatorik und poetologischer Valenz im *Engelthaler Schwesternbuch* und in *Der Heiligen Leben*

DANIEL EDER

1. Einleitung

In jüngster Zeit mehren sich die Stimmen, die beiden geistlichen Texttraditionen von ›Legendarik‹ und ›Mystik‹ – gerade für das Spätmittelalter mit seinen vielfältigen Überblendungsformen beider Komplexe – nicht mehr strikt separiert, sondern unter dem Dach einer übergeordneten Betrachtungsweise zu behandeln,¹ um die einzelnen spezifischen Zuspitzungen, aber auch die intrikaten Interferenzbildungen der Formationen präziser erfassen und beschreiben zu können. Dafür spricht nicht nur die gemeinsame Dimensionierung im Kontext des hagiographischen Diskurses,² sondern es können auch überlieferungskontextuelle,³ gattungstypologische⁴ und nicht zuletzt mediologische⁵ Gründe vorgebracht werden, die eine

1 Vgl. etwa Daniela Fuhrmann und Thomas Müller: *Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven, in: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 23 (2021), S. 3–10, hier S. 4: »Der zunehmenden Ausdifferenzierung sowie wachsenden Produktion (besonders volkssprachlicher Texte) entsprechend, kann es sich [...] gerade für die geistliche Literatur des Spätmittelalters als gewinnbringend erweisen, über eine Verschränkung von ›Mystik‹ und ›Legende‹ nachzudenken, die über das bloße Erscheinen des Einen im Anderen hinausgeht [...]».*

2 Vgl. dazu jüngst Susanne Bürkle und Daniel Eder: *Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik*, in: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schausten (Hgg.): *Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters*. Berlin 2021 (Beiheft zur *ZfdPh* 20), S. 247–288, bes. S. 247–250. Der vorliegende Beitrag versteht sich als Fortführung der mit Susanne Bürkle gemeinsam entwickelten Überlegungen, der ich für die dabei gewonnenen Einsichten zu großem Dank verpflichtet bin.

3 Vgl. etwa Racha Kirakosian: *Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition*. Berlin/Boston 2017 (Hermaea NF 144), S. 88–93 und 259 (mit dem Hinweis auf den in dieser Hinsicht höchst signifikanten Überlieferungsverbund von Christina-Vita und Maria Magdalena-Legende in Ms. Strasbourg, BNU, 324).

4 Darauf verweist allein schon die Bestimmung der Textsorte ›Gnadenvita‹ durch Siegfried Ringler, der diese produktionsgenetisch als Resultat eines nachträglich erfolgten ›Legendarisierungsprozesses‹ von mystischen Offenbarungsschriften fasste (vgl. ders.: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. München 1980 [MTU 72], bes. S. 15 und 79 f.); zur Kritik an dieser Auffassung vgl. Susanne Bürkle: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*. Tübingen/Basel 1999 (Bibliotheca Germanica 38), S. 275–281; dies.: *Die Gnadenvita* Christine Ebners: *Episodenstruktur – Text-Ich und Autorschaft*, in: Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin (Hgg.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Zugänge, neue theoretische Konzepte*. Tübingen 2000, S. 483–514. Das Genre ist aber gleichwohl als Interferenzbildung zwischen den beiden Textformationen von Mystik und Legendarik zu begreifen, vgl. Bürkle/Eder, *Register* (wie Anm. 2), S. 274–287.

erneute Sichtung des Materials unter veränderten Prämissen nahelegen. Diese sollen jenseits des Versuches liegen, eine trennscharfe Gattungsdefinitivrik zu postulieren und etablieren,⁶ aber dennoch bestimmte registrale Prägungen, die – zumindest in gewissem Ausmaß – als ›typisch‹ für die sprachliche und erzähltechnische Realisation von ›eher‹ legendarisch oder mystisch profilierten (Viten-)Texten gelten können, nicht gänzlich außer Acht lassen.⁷ Vor diesem Hintergrund scheint es mir geboten, die Wechselwirkungen von medialen Formatierungen der buchmateriellen Zurichtung der Texte auf eine spezielle Präsentationsform hin, die ganz bestimmte Rezeptionsweisen nahelegt, mit der literarischen Stilisierungsebene, die auf bestimmte soziokulturelle Vorstellungen und Darstellungskonventionen referiert, noch einmal gesondert in den Blick zu nehmen.⁸ Dies soll im Folgenden anhand eines textgenerierenden Feldes erfolgen, das auf der Ebene tektonischer Kombinatorik die narrativen Funktionsmechanismen (einzel-)biographischer Rahmung ›legendarischer‹ oder ›mystischer‹ Viten in Richtung einer additiven Präsentation als ›hagiographische Sammlung‹ transgrediert und in der Forschung für die Legendarik unter dem Begriff des ›Legendars‹⁹ firmiert sowie für die mystische Texttradition der dominikanischen Visions- und Offenbarungsliteratur aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts als ›Nonnen-‹ bzw. ›Schwesternbuch‹¹⁰

5 Vgl. Fuhrmann/Müller, *Mystik und Legende* (wie Anm. 1), die dabei auf die möglichen Aspekte einer Hervorbringung von textueller Ereignishaftigkeit, sensueller Affizierung und Eigenlogiken der Konsekutivität verweisen.

6 Vgl. ebd., S. 4.

7 Vgl. dazu grundsätzlich Bürkle/Eder, *Register* (wie Anm. 2).

8 ›Medialität‹ und ›Literarizität‹ der Texte bilden somit kein begriffliches oder konzeptuelles Gegensatzpaar, sondern allenfalls unterschiedlich fokussierende Betrachtungsperspektiven auf den Gegenstand, ja sind, weil Fragen der kommunikativen Operationalisierbarkeit und der (besonderen) Stilisierung des Aussageraumes für Texte als Kondensat kultureller Praktiken genau nicht zu trennen sind (vgl. Natalie Binczek, Till Dembeck und Jörgen Schäfer: Einleitung, in: dies. [Hgg.]: *Handbuch Medien der Literatur*, Berlin/Boston 2013, S. 1–8, hier S. 1), als immer schon miteinander verwoben zu denken.

9 Vgl. zu dieser Textgruppe in der Volkssprache noch immer grundlegend Werner Williams-Krapp: *Die deutschen und niederländischen Legende des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1986 (*Texte und Textgeschichte* 20). Legende wären demnach als »Bücher, die zumindest hauptsächlich Legenden enthalten und sich allein als Sammlung solcher verstehen«, zu definieren, wobei diese »von den ausschließlich für den Gottesdienst geschaffenen hagiographischen Lektionaren und den für das Stundengebet bestimmten Martyrologien« zu trennen seien (beides ebd., S. 9).

10 Unter diesen »chronikartige[n] Zusammenstellung[en]« (Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur* [wie Anm. 4], S. 4) sind – mit Ursula Peters: *Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert*, in: Gisela Brinker-Gabler (Hg.): *Deutsche Literatur von Frauen. Bd. 1: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. München 1988, S. 88–109, hier S. 100 – »Kompilationen von Kurzviten einzelner Schwestern eines Konvents [zu verstehen], in denen in der Regel ungenannte Autorinnen bzw. Redaktorinnen über die geistlichen Übungen und Begnadungen verstorbener Schwestern informieren und dabei die ehemals vorbildliche Spiritualität ihres Konvents herausstellen«. Insgesamt werde das Genre in »einem lateinischen Zeugnis, den ›Vitae sororum‹ (Leben der Schwestern) von Unterlinden (bei Kolmar) [...] und einer Reihe volkssprachlicher Texte aus Adelhausen (bei Freiburg), Oetenbach (Zürich), Töss (bei Winterthur), Weiler (bei Esslingen), Kirchberg (bei Sulz), Engelthal (bei Nürnberg), Katharinenthal (bei Diessenhofen) und einem ungenannten Ulmer Dominikanerinnenkloster« (ebd.) greifbar. Vgl. zu dieser Textsorte zudem Gertrud Jaron Lewis: *By Women, for*

meist separiert betrachtet wird.¹¹ Damit möge freilich keiner vollständigen Identität beider Textgruppen das Wort geredet werden, die bezüglich der Form ihrer Ordnungsprinzipien,¹² historischen und regionalen Reichweite in Sammlungsanlage¹³ und Rezeption¹⁴ sowie lite-

Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany. Toronto 1996 (Studies and Texts 125), sowie die detaillierten Hinweise bei Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 159–269.

- 11 Damit soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden, dass eine besondere Nähe dieses Texttyps zur Vitenstruktur der traditionellen ›Legendenliteratur‹ nicht schon registriert worden sei; vgl. allein die Bemerkungen von Ringleur zur früheren Forschung in ders., *Viten- und Offenbarungsliteratur* (wie Anm. 4), S. 8–11; zuletzt auch – wenn auch aus anderer Perspektive – Fuhrmann/Müller, *Mystik und Legende* (wie Anm. 1), S. 3 f. (für das Beispiel des *Tösser Schwesternbuchs*).
- 12 Mithin stehen sich für die Kombinatorik der Einzelviten im Falle der Legende dominierend Anlage im Kreis des Kirchenjahres (*per circulum anni*; nach den jeweiligen Gedenktagen) und im Falle der Schwesternbücher v. a. Anordnung nach der (ungefähren) Chronologie der Klostergeschichte gegenüber; allerdings begegnen bei den Legendaren neben kalendarischen freilich auch thematische Ordnungsprinzipien wie Konzentration auf bestimmte Heiligengruppen bis hin zum völligen Fehlen übergeordneter Strukturierung (vgl. Williams-Krapp, *Legendare* [wie Anm. 9], S. 9 f.). Beiden Textgruppen ist darüber hinaus eine gewisse thematische Offenheit zu eigen, die für die nach dem Kirchenjahr organisierten Legendare etwa in der Erweiterung durch Abschnitte zu bestimmten Festtagen (vgl. ebd., S. 10) und bei den Schwesternbüchern etwa in der Inserierung von Klostergründungsgeschichten (vgl. etwa Susanne Bürkle: *Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt*, in: Doerte Bischoff und Martina Wagner-Egelhaaf [Hgg.]: *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz*. Freiburg i. Br. 2003 [Rombach Wissenschaften – Reihe Litterae 93], S. 79–102, S. 81) bestehen.
- 13 Die großen Legendare wie die *Legenda aurea* und ihre volkssprachlichen Adaptionen verfolgen dabei aufgrund ihres kompendialen Anspruchs ein universalhistorisches Sammlungsinteresse von Heiligenleben, das gerade nicht zeitlich und räumlich begrenzt ist (vgl. Peter Gemeinhardt: *Die Heiligen*. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. München 2010 [Beck'sche Reihe 2498], S. 73 f.); von ihnen wurde auch erwartet, dass sie über die Viten der gängigen Hauptheiligen verfügen (vgl. Williams-Krapp, *Legendare* [wie Anm. 9], S. 9). Demgegenüber sind die Lebensbeschreibungen der Schwesternbücher auf das jeweilige Entstehungskloster bzw. dessen Umfeld beschränkt. Allerdings gibt es natürlich auch Legendare bzw. Sondergutzusätze, die einen spezifischen lokalen Fokus haben (vgl. ebd., S. 30 f.).
- 14 Deutschsprachige Legendare begegnen seit dem Ende 13. Jahrhundert in verschiedener formaler Gestalt (Vers/Prosa) und werden breit und überregional – teils bis ins Druckzeitalter – rezipiert (vgl. Konrad Kunze: Art. ›Legende‹, in: *RLW* 2 [2000], S. 389–393, hier S. 391); allen voran die im Folgenden ausführlicher betrachtete Nürnberger Sammlung *Der Heiligen Leben* (um 1400): »Der Heiligen Leben« (HL) war das mit Abstand verbreitetste und wirkungsmächtigste volkssprachliche Legendar des europäischen Mittelalters. Knapp 200 Handschriften sind erhalten, 33 obd. und 8 nd. Druckauflagen bis 1521 – einige mit sehr hohem Ausstattungsniveau – bezeugen einen im mittelalterlichen deutschen Erzählschrifttum beispiellosen Erfolg. Die Überlieferungsdaten der Handschriften belegen eine weiträumige und standesübergreifende Rezeption im gesamten ostfränkischen, bairischen und schwäbischen Sprachraum mit Ausläufern ins Alemannische. Die meist hohen Auflagenzahlen der Inkunabeln und Frühdrucke (500–1000 und mehr) lassen annehmen, daß das Legendar in handschriftlicher und gedruckter Form in ca. 30 000 bis 40 000 Exemplaren im gesamten deutschen Sprachraum sowie in Skandinavien und den Niederlanden verbreitet gewesen sein muß« (Margit Brand u. a.: Einleitung, in: *Der Heiligen Leben*. Bd. I: *Der Sommerteil*, hg. von dens., Tübingen 1996 [Texte und Textgeschichte 44], S. XIII–LIII, hier S. XIII). Demgegenüber erweist sich die Wirkungsbreite der Schwesternbücher freilich als begrenzter, obwohl sie im 15. Jahrhundert mit dem ordensreformatorischen Schrifttum des Johannes Meyer noch einmal eine entscheidende Weitervermittlung erfahren (vgl. Christian Seebald: *Reform als Textstrategie. Untersuchungen zum literarischen Œuvre des Johannes Meyer O. P.* Berlin/Boston 2020 [LTG 16], bes. S. 228–270). Auch bleibt die Wahrnehmung der Texte schon zuvor nicht auf die jeweiligen Entstehungs-

ratursoziologischen Rahmung¹⁵ doch gerade nicht deckungsgleich zu denken sind. Gleichwohl dürfte der (gemeinsame) Frageansatz für Legendare und Schwesternbücher im engeren Sinne als produktiv erweisen, inwiefern bei ihnen vergleichbare Strategien der Korpuspräsentation und einzelvitenzbezogenen Zurichtung zum Tragen kommen,¹⁶ die den medialen Charakter einer hagiographischen Sammlung mit einem mehr oder minder ›legendarischen‹ bzw. ›mystischen‹ Profil bestimmen. Diesbezüglich werden dann freilich auch wieder signifikante Unterschiede zwischen der dominant ›legendarischen‹ und der ›mystisch-legendarisch‹ geprägten hagiographischen Sammlung fassbar werden, die mir – in vielfältig herstellbaren und changierenden Deutungskorrespondenzen zwischen den Einzelvitzen (als Sammlungsparadigma) und dem Kompilationszusammenhang (Sammlungssyntaxma)¹⁷ – mehr auf

klöster beschränkt, ja nicht einmal auf den dominikanischen Orden, wie das Beispiel der im Augustiner-Chorfrauenstift Inzigkofen entstandenen Handschrift W des *Kirchberger, Ulmer* und des – ebenfalls im Folgenden noch eingehender thematisierten – *Engelthaler Schwesternbuchs* zeigt (heute: Schottenkloster Wien, Cod. 308 [Hübl 234]; vgl. dazu und zu den Bezügen zum Augustiner-Chorfrauenkloster Pillenreuth Bürkle, *Literatur im Kloster* [wie Anm. 4], S. 247–258).

- 15 Während die Schwesternbücher wohl auf das Vorbild der (männlichen) dominikanischen Ordenshagiographie und -historiographie reagieren, aber diesen Rahmen auf den Erweis einer besonderen Gnadenfülle eines bestimmten Dominikanerinnenkonvents reduzieren (vgl. Peters, *Vita religiosa* [wie Anm. 10], S. 100) und auch in ihrer Rezeption als dezidiert monastische Textsorte zu erachten sind, scheinen sich für die Legendare monastische und laikale Rezeptionsweisen zu überlappen; jedenfalls haben beide Zweige Übergangsbildungen ausgeprägt und insgesamt auch keine starke binnentypologisierende Wirkung entfaltet (vgl. Williams-Krapp, *Legendare* [wie Anm. 9], S. 10 f.). Freilich gibt es auch Legendare mit stärkerer ordensspezifischer Ausrichtung, was Elke Koch und Julia Weitbrecht zuletzt ausgerechnet mit Blick auf die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine noch einmal mit Nachdruck hervorgehoben haben (vgl. dies.: Einleitung, in: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 [Philologische Studien und Quellen 273], S. 7–21, hier S. 21); allerdings können derartige Kontextualisierungen in der – gerade bei der *Legenda aurea* doch enorm breitgefächerten – Rezeption der Legendare wieder deutlich überschritten werden. Ein weiterer soziopoetischer Unterschied beider Textgruppen wäre mithin noch mit dem Umstand zu benennen, dass für die Schwesternbücher die Zielsetzung der textlichen Stützung oder Habitualisierung eines Heiligenkultes in der frömmigkeitsgeschichtlichen Praxis nicht in gleicher Weise wie für die Legendare als eine Form der funktionalen Aufspannung der Texte vorausgesetzt werden kann (vgl. für eine diesbezügliche Differenz zwischen Mystik und Legendarik allgemein Kirakosian, *Vita* [wie Anm. 3], S. 45–50). Dagegen hat Bürkle, *Offenbarungen* (wie Anm. 12), S. 82, noch einmal eine memoriale Funktion der Angaben in den Schwesternbüchern nahegelegt, indem sie sie in die Nähe der klösterlichen Nekrologe als Stütze des Gebetgedenkens rückt, »deren Namenslisten durch Vitentexte quasi eine ›lebensgeschichtliche‹ Konkretisierung erfahren haben« (ebd.). Darüber ließe sich somit durchaus zur *memoria*-Perspektive der Legendarik (vgl. etwa Edith Feistner: *Imitatio* als Funktion der Memoria. Zur Selbstreferentialität des religiösen Gedächtnisses in der Hagiographie des Mittelalters, in: Ulrich Ernst und Klaus Ridder [Hgg.]: *Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters*. Köln/Weimar/Wien 2003 [Ordo 8], S. 259–276) eine gewisse Querverbindung ziehen.
- 16 Die Aussagekraft der verschiedenen ›Dimensionen des Sammelns‹ (Auswahl, Anordnung, Anpassung der Einzelvitzen etc.) für die in den legendarischen Kompilationen erkennbaren Strategien der Bedeutungsgenese betonen überdies, wenn auch mit stärkerer Ausrichtung auf die historische Spezifik der jeweiligen Entstehungskontexte, Andreas Bührer und Julia Weitbrecht: *Gesammelte Heiligkeiten. Religiöse Leitbilder und Sammlungspraktiken in zisterziensischen Legendaren des Hoch- und Spätmittelalters*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 56 (2021), S. 405–431.
- 17 Im Folgenden wird das strukturalistische Beschreibungsinventar von paradigmatischer Selektion und

der Ebene der konzeptuellen Formung des Textverbunds zu liegen scheinen als auf der der Strukturen des hagiographischen Diskurses.

Um dies darzulegen, sei nun im Folgenden auf die beiden Beispiele des *Engelthaler Schwesternbuchs* (Entstehung bis zur Mitte des 14. Jh.)¹⁸ und des im Spätmittelalter bzw. der Frühen Neuzeit enorm wirkungsmächtigen Legendars *Der Heiligen Leben* (um 1400)¹⁹ Bezug genommen, da diese mit den Nürnberger DominikanerInnenkreisen (bzw. deren Umfeld) in einem gemeinsamen Ordens- und Lokalkontext stehen, auch wenn die betreffenden Sammlungen produktionsgenetisch durch unterschiedliche Verortung hinsichtlich der Reformierungsbestrebungen der Observanzbewegung getrennt sein mögen.²⁰ Jedoch

syntagmatischer Kombination (vgl. dazu etwa Simone Winko und Tilmann Köppe: Theorien und Methoden der Literaturwissenschaft, in: Thomas Anz [Hg.]: Handbuch Literaturwissenschaft. Bd. 2: Methoden und Theorien. Stuttgart/Weimar 2007, S. 285–372, hier S. 292) somit auf der übergeordneten Ebene der Sammlung zur Anwendung gebracht, obwohl freilich auch deren Einzelbestandteile selbst über eine derartige Relationierung in einem Paradigma (Einzelepisode) und Syntagma (Vitenschema) verfügen; vgl. dafür auch Mareike von Müller: Auf der Suche nach dem Ende. Erosionen des narrativen Sinns in der Vita Adelheits von Freiburg, in: BmE 4 (2021), S. 1–50, hier S. 7. Für die Legendenforschung prominent geworden ist die Terminologie durch Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20), S. 23–49; allerdings wird im vorliegenden Beitrag – anders als bei Feistner – nicht auf eine unterschiedliche Binnentypisierung der Verknüpfungstechniken von Einzelepisoden in den Legenden nach Heiligentyp (Märtyrer vs. Bekenner) abgehoben.

- 18 Ausführungen zur Klostergeschichte des Dominikanerinnenkonvents Engelthals, i. e. das bedeutende Landkloster des weiblichen Ordenszweiges bei Nürnberg, und dessen frömmigkeitsgeschichtlicher Prägung bietet etwa Johanna Thali: Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal. Tübingen/Basel 2003 (Bibliotheca Germanica 42), S. 18–45; vgl. zur Datierung des Textes mittels des – nicht ganz unproblematischen – *Terminus ante quem* 1346 v. a. Bürkle, Literatur im Kloster (wie Anm. 4), S. 127. Jedenfalls scheinen »die lebensgeschichtlichen Daten der in GU [= das Engelthaler Schwesternbuch, Anm. DE] erwähnten Schwestern des Klosters [...], soweit sie sich eruieren lassen, nicht über die Jahrhundertmitte hinaus« (ebd., Anm. 220) anzusetzen zu sein. Eine angebliche Verfälschung der Christine Ebner, die Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur (wie Anm. 4), S. 88 f., für das *Schwesternbuch* zu erweisen suchte, ist seit Bürkle, Literatur im Kloster (wie Anm. 4), S. 246–258, präzise als (punktuelle) Konkretisierungsvariante der Autorinstanz im Überlieferungsprozess beschrieben. Warum sie als biographisierender Topos in der einschlägigen Forschung teils immer noch verfochten wird (so etwa bei Gisela Brandt: Elemente konzeptueller Mündlichkeit in den als schriftliche Äußerungen konzipierten Texten im Schwesternbuch der Christine Ebner, in: dies. und Rainer Hünecke [Hgg.]: Neue Forschungsansätze – Fallstudien Reflexe konzeptueller Mündlichkeit in Schriftzeugnissen verschiedener soziofunktionaler Gruppen. Internationale Fachtagung, Dresden, 8.–9. 9. 2008. Stuttgart 2009 [Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 449], S. 67–84), ist vor diesem Hintergrund nicht verständlich.
- 19 Vgl. zur Sammlung allgemein Konrad Kunze: Art. ›Der Heiligen Leben‹, in: ²VL 3 (1981), Sp. 617–625, zur Entstehung im Nürnberger Dominikanerkloster zuletzt Werner Williams-Krapp: Die Literatur des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Modelle literarischer Interessenbildung. Berlin/Boston 2020 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit III, 2, 1), S. 221–223.
- 20 Der ab 1388 einsetzenden Observanzbewegung der Dominikaner schließt sich auf den Wunsch des Rates hin – nach Colmar als zweiter deutscher Konvent – 1396 auch das Nürnberger Männerkloster des Ordens an, das sich »daraufhin zum Zentrum der dominikanischen Observanz in der Ordensprovinz Teutonia entwickeln sollte« (vgl. und Zitat entnommen: Williams-Krapp: Die Literatur [wie Anm. 19], S. 206 f.). Damit liegt die in Nürnberg mit besonderer Relevanz behaftete Neuausrichtung des Predigerordens genau zwischen der angenommenen Entstehungszeit der beiden Sammlungen; für *Der Heiligen Leben*

propagieren sie – so meine ich – beide in gewissem Maße Zuschreibungen eines Heiligkeitsideals, das ›extravertierte‹ *sanctitas* zwar nicht ausschließt, deren (ergänzender) Fluchtpunkt aber im ›neuen‹ Profil ›intravertierter‹ Heiligkeit zu bestehen scheint.²¹

2. Zwischen Paradigma und Syntagma I: Einzelvita und Heiligtypen im Sammlungszusammenhang

Ein Spezifikum der Legendensammlung von *Der Heiligen Leben* und der »riesigen Dimension des geplanten Projekts«, d. i. »möglichst das gesamte Kirchenjahr ohne Sonn- und Festtage mit Legenden abzudecken«,²² schlägt sich in einer wohl von Anfang an intendierten zweibändigen Anlage (ein Sommer- und Winterteil nach dem Paschalprinzip)²³ und einer enormen Bandbreite von vertretenen Heiligtypen nieder, die sich über biblisch fundierte Heilige und Apostel, die Kirchenväter, spätantike MärtyrerInnen und AnachoretInnen, heilige Päpste und Bischöfe, Missionarsheilige, früh- und hochmittelalterliche Königshelige bis hin zu den *sancti novi* und *sanctae novae* des 13. Jahrhunderts und wichtigen Ordensheiligen erstrecken. Als wesentliche Neuerung gegenüber anderen deutschsprachigen Legendaren des 13. und 14. Jahrhunderts erweist sich dabei der Zugang, auf – abgesehen etwa von den Marienfest-Partien und Papstfesten wie Petri Stuhlfeier – *de festis*-Erweiterungen, wie sie sich etwa in den Adaptationen der *Legenda aurea*-Tradition durchaus noch zeigen, weitgehend zu verzichten. Stattdessen sind verstärkt auch im süddeutschen Raum besonders verehrte Heilige mit aufgenommen, so dass »ein Hauptdefizit des mediterranen Kultgegebenheiten verpflichteten ›Legenda aurea‹-Corpus, das die deutschen und niederländischen Übersetzungen auch weitgehend unverändert übernahmen, behoben wurde.«²⁴ Hierfür werden zum ersten Mal vor allem volkssprachliche Quellen

ist sie jedoch bereits als entscheidender Entstehungskontext anzusehen (vgl. Williams-Krapp, *Legendare* [wie Anm. 9], S. 296 f., sowie nun ders., *Die Literatur* [wie Anm. 19], S. 223). Auffälligerweise wahrte das Kloster Engelthal bis zur erst 1513 durchgesetzten Reformierung eine deutliche Distanz zu diesen Bestrebungen, denn bereits »[g]egen Ende des 14. Jahrhunderts versuchte der Nürnberger Rat, im Zuge der [...] dominikanischen Observanzbewegung, das Kloster Engelthal zu reformieren. Was im städtischen Dominikanerinnenkloster gelang – in St. Katharina konnte 1428 die strenge Observanz eingeführt werden –, scheiterte in Engelthal« (Thali, *Beten* [wie Anm. 18], S. 24).

21 Vgl. zu dieser Begriffsunterscheidung für die Genrebestimmungen von ›Legende‹/›Gnadenvita‹ bereits Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur* (wie Anm. 4), S. 339; dagegen richtigerweise auf einen historischen Wandel von Heiligkeitskonzepten bezogen Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 273–275. Vgl. für das Beispiel der in *Der Heiligen Leben* – gegenüber der sonstigen Stofftradition – in dieser Hinsicht deutlich veränderten, ja zum Negativexempel avancierten Legende des Severin von Köln Daniel Eder: *Der abwesende Bischof. Überlegungen zur Funktion des Wechselspiels von Vision und Narration in der Severin-Legende*. Erscheint in: Julia Weitbrecht und Andreas Bihrer (Hgg.): *Visionen und ihre Kontexte. Die Kodifizierung, Autorisierung und Authentisierung von Offenbarung* (12.–17. Jahrhundert).

22 Beides Brand u. a., *Einleitung* (wie Anm. 14), S. XIV.

23 Vgl. ebd., S. XV.

24 Vgl. und Zitat entnommen: ebd., S. XIV.

benutzt, während die Rolle der lateinischen Vorlagen demgegenüber in den Hintergrund tritt; schon früh hat in der Forschung der Umstand Interesse gefunden, dass in diesem Zusammenhang mehrere umfangreiche Verslegenden der mittelhochdeutschen Literatur zu kürzeren Prosafassungen umgearbeitet wurden.²⁵ Zudem weist die Zusammenstellung ein – gerade über die Vita des Heiligen Sebaldus (ST Nr. 90) mit abschließendem Stadtlob und umfassendem Mirakelpart²⁶ – dezidiert auf Nürnberg ausgerichtetes Programm sowie überhaupt ein deutlich erkennbares dominikanisches Ordensprofil auf, das sich z. B. in den breit ausgearbeiteten Legenden des Dominikus (ST Nr. 76), Petrus von Mailand (ST Nr. 9) und Thomas von Aquin (WT Nr. 99) sowie von vom Predigerorden präferierten weiblichen Heiligen, so bei Katharina von Alexandrien (WT Nr. 40), niederschlägt.²⁷ Auffallend für unseren Kontext ist jedoch, dass sich bei der Vitenauswahl – auch wenn weibliche Heilige in der Sammlung durchaus prominent vertreten sind – erst einmal keine Schnittpunkte zum hagiographisch gerahmten Schrifttum der süddeutschen Dominikanerinnen mit den Subgenres von Offenbarungen, Gnadenvita und Schwesternbuch ergeben, die für einen derartigen eigenen Ordenszuschnitt ja auch – und zwar in großer räumlicher Nähe – zur Verfügung gestanden hätten.²⁸ Dies muss jedoch nicht zwingend mit einer fundamentalen ›Frauenmystik‹-Abwehr des reformorientierten männlichen Ordenszweiges erklärt werden.²⁹ Es könnte wiederum sammlungstypologisch mit der Zurichtung im Hinblick auf die klösterliche Tischlesung³⁰ zusammenhängen, die vornehmlich an Legendenliteratur traditionellen Zuschnitts gebunden bleibt und etwaige ›mystische‹ Texte dafür, selbst wenn sie durchaus im Besitz der Klosterbibliothek sind, nicht heranzieht.³¹ Freilich bieten aber gerade die Kurzviten der *sanctae novae* sehr wohl

25 Vgl. etwa Volker Mertens: Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in *Der Heiligen Leben*, in: Volker Honemann u. a. (Hgg.): Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978. Tübingen 1979, S. 265–289.

26 Siehe den Abdruck bei Brand u. a., *Der Heiligen Leben I* (wie Anm. 14), S. 433, 15–442, 23, mit der Stadtlob-Partie (S. 439, 7–440, 4) und dem Mirakelanhang (S. 440, 5 ff.).

27 Vgl. und Zitat entnommen: Brand u. a., Einleitung (wie Anm. 14), S. XIV.

28 Dies ist freilich aufgrund der schon im 14. Jahrhundert gegebenen Distanz der männlichen Ordenshagiographie der Dominikaner zu den vornehmlich auf die Bedeutung des eigenen Einzelklosters abhebenden *Schwesternbücher* auch nicht recht erwartbar; vgl. dazu auch die differenzierten Bemerkungen bei Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 162–179.

29 Vgl. grundlegend Werner Williams-Krapp: *Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert*, in: Joachim Heinzle (Hg.): *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*. DFG-Symposion 1991. Stuttgart 1993 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 14), S. 301–313; wieder in: ders.: *Geistliche Literatur des späten Mittelalters*. Kleine Schriften. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), S. 159–172. Relativierend dazu Seebald, *Reform* (wie Anm. 14), S. 228: Gerade das literarische Œuvre Johannes Meyers erweise »paradigmatisch das nachhaltige Interesse an der Distribution und Rezeption volkssprachiger Dominikanerinnenliteratur und speziell frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts im Verbund der Nonnenbücher im Zuge der Ordensreform und Observanzbewegung des 15. Jahrhunderts«.

30 Vgl. Williams-Krapp, *Die Literatur* (wie Anm. 19), S. 222.

31 Dies hat Burkhard Hasebrink etwa am Beispiel des Nürnberger Dominikanerinnenkonvents St. Katharina, das 1428 im Sinne der Observanzbewegung reformiert wurde, überzeugend gezeigt; vgl. ders.: *Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster*. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion, in: Martin

Partien, die vor dem Hintergrund eines asketisch-mystischen Heiligkeitsideals durch die gemeinsame Bezugnahme auf ein ›intravertiertes‹ wie körperlich ausagiertes, genderkonzeptionell als programmatisch ›weiblich‹ und damit symbolisch über besondere Christus-Nähe verfügend charakterisiertes Gnadenerleben³² konnotativ vor genau jener Folie des Visions- und Offenbarungsschrifttums der süddeutschen Dominikanerinnen rezipierbar sind.³³ Ein Beispiel für derartige potentielle Interferenzzonen von Mystik und Legendarik bietet etwa die Legende der Klara von Assisi (ST Nr. 84), die diesen Zusammenhang durch den expliziten Hinweis auf die Krankheit der Heiligen einpeist:

An der kristnaht do gingen di fravn alle zu metten vnd liessen sant Klarn allain also siechev. Do betracht si, wi das klain kindlein Ihesus Cristus geporn ward, vnd wer gern pei dem lob zu metten gewesen. Vnd zu hant erhal das gesank in irn oren, das di prüder teten in sant Francissen kirchen, vnd hort auch di orgeln, vnd was doch di kirch verr von ir, dann das ir got di gnod tet. Das sagt si des morgens irn töhtern. Si lert auch ir swester, das si vnderm herren seiner marter schölt danken, vnd wait gar ser, wen si do von rette.³⁴

Denn diese Passage weist deutliche Parallelen zum Visions- und Offenbarungsschrifttum gerade der süddeutschen Dominikanerinnenkonvente auf, in dem die gezwungene Isolation der begnadeten Schwester durch Krankheit, ihre Exklusion vom Gottesdienstgeschehen und die demgegenüber stattfindende Kompensation durch visionäre Erlebnisse oder wundersame Audition der Messliturgie ein weitverbreitetes Motiv darstellt.³⁵ Die besondere Christus-Nähe der heiligmäßigen Schwestern, die sich durch eine exorbitante *compassio* der Leiden Christi ergibt, äußert sich zudem in ganz ähnlichen körperlichen ›Reaktionen‹ wie lauten Rufen oder eben dem hier für Klara angesprochenen Weinen, die für die Texte extreme Formen der rhetorischen Unmittelbarkeitsuggestion erzielen.³⁶ Aber auch in den Viten ›männlicher‹ Heiliger begegnet mitunter eine Stilisierung von *sanctitas*, die über eben dieses Register einer asketisch-visionär angereicherten Konturierung verfügt und für den Rezeptionsakt die Einspielung einer Verbundenheit von mystischer Heimlichkeit der Gottesbegegnung in Ergänzung zu einer über äußere Wundertaten ›extravertiert‹ sichtbar werdenden Heiligkeit der legendarischen Erzählungen eher traditionellen

Kintzinger, Sönke Lorenz und Michael Walter (Hgg.): Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts. Köln/Weimar/Wien 1996, S. 187–216.

32 Vgl. dazu grundlegend – mit Bezug auf die einschlägigen frömmigkeitsgeschichtlichen Arbeiten Caroline Walker Bynums – Susanne Bürkle: Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit: Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Hinblick auf die Thesen Caroline Walker Bynums, in: Christoph Cormeau (Hg.): *Mystik*. Berlin 1994 (Sonderheft zur *ZfdPh* 113), S. 116–143.

33 Ähnlich Bürkle/Eder, Register (wie Anm. 2), S. 273 f.

34 Brand u. a., *Der Heiligen Leben I* (wie Anm. 14), S. 392, 7–14.

35 Vgl. dazu zuletzt (am Beispiel der *Offenbarungen* der Margarethe Ebner) Max Alsmann: ›nach dem willen gocz‹? Zum Verhältnis von *vita communis* und *vita solitaria* in den *Offenbarungen* der Margareta Ebner, in: Daniel Eder, Henrike Manuwald und Christian Schmidt (Hgg.): *Vita perfecta? Zum Umgang mit divergierenden Ansprüchen an religiöse Lebensformen in der Vormoderne*. Tübingen 2021 (*Otium* 24), S. 201–224.

36 Vgl. Bürkle, Weibliche Spiritualität (wie Anm. 32), S. 121.

Zuschnitts geradezu sogartig anregt. Dies lässt sich etwa deutlich für die Vita des franziskanischen Ordensheiligen Antonius von Padua (ST Nr. 32) bemerken. Sie verweist zwar auf ›äußerliche Wunder‹, jedoch verstärkt erst auf solche nach seinem Tod,³⁷ formuliert stattdessen aber für ihn zu Lebzeiten, dass – nachdem der Wunsch, im Heiligen Land als Märtyrer zu sterben, nicht eintritt – seine dann nach innen gewendete Heiligkeit bei seiner Mönchsgemeinschaft in Italien zunächst völlig unentdeckt bleibt: *Do belaib er vnter seinen prödern vnd pet emssigleichen vnd het got lieb vnd waz stiell, vnd west niemant, daz er als vil götleicher weishait in im het.*³⁸ So muss er dort zudem zur Fortsetzung seiner öffentlichkeitsgewendeten Predigertätigkeit, die seine exorbitante Gottesinspiriertheit freilich wiederum offen zu Tage treten lässt, auch erst durch die Mitbrüder gezwungen werden;³⁹ das visionäre Gnadenerleben in der Abgeschiedenheit der Zelle bleibt aber auch danach – neben den außergewöhnlich wirksamen Predigten, die *vil volkez* [...] *mit grosser andacht* anziehen und zahlreiche Ketzer bekehren⁴⁰ – für seine Heiligkeit ebenso bestimmend.⁴¹ Während die später entstandene Legendensammlung *Der Heiligen Leben* also über eine enorme Bandbreite an verschiedenen Heiligentypen verfügt, die zudem zeitlich und räumlich – wenn auch mit bestimmten lokalen und ordensinstitutionellen Zuspitzungen – weitgestreut zu verorten sind, weist die Zusammenstellung des nur wenige Jahrzehnte zuvor entstandenen *Engelthaler Schwesternbuchs* demgegenüber freilich zunächst einmal einen ungleich schmaleren Gesamtumfang und programmatisch auf das Kloster Engelthal bzw. dessen gnadenreiche Frühphase eingeschränkten Fokus auf. Dieser ist zudem dominierend auf die Figuration der begnadeten Schwester – und damit den Idealtypus einer gleichermaßen (lokal-)monastisch wie ›mystisch‹ profilierten, heiligmäßigen *persona* – hin ausgerichtet, für die programmatisch ›weibliche‹ Frömmigkeit und Christusförmigkeit sowie körperliche Extension und introspektive Sensualität der *cognitio dei experimentalis* zusammengehören.⁴² Diesem ersten, noch recht allgemeinen Befund ist aber entgegenzuhalten, dass die Viten im *Engelthaler Schwesternbuch* keinesfalls so ›stereotyp‹ gehalten sind, wie es zunächst einmal den Anschein haben mag. Eher ist das Gegenteil

37 Vgl. Brand u. a., *Der Heiligen Leben* I (wie Anm. 14), S. 148, 8–13: *Do begröben sein pruder seinen heiligen leichnamen erleichen. Vnd geschahen vil zaichen vnd bvnder: Di lamen wurden gereht, di siechen gesvnt, di plinten wurden gesehen, di mit dem vallenten siechtvm wurden gesvnt, di behaften wurden erlost, di tavnen wurden hörend, di stvmmen reden vnd di daz fiber heten, di wurden gesvnt. Vnd vil ander zaichen geschahen avch durch sein grossev heilikait.*

38 Ebd., S. 147, 22–24. Dieser (zeitweilige) Fokus auf ›Innerlichkeit‹ ist freilich schon durch die erste Vitenversion der *Assidua* für den Heiligen vorgeprägt, vgl. die Edition *Vita prima di S. Antonio o Assidua* (c. 1232), hg. von Vergilio Gamboso. Padua 1981; sowie die dt. Übersetzung in: *Assidua. Eine Biographie des heiligen Antonius von Padua*, hg. von Andreas Murk. Würzburg 2018.

39 Vgl. Brand u. a. *Der heiligen Leben* (wie Anm. 14), S. 147, 24 f.

40 Vgl. und Zitat entnommen: ebd., S. 147, 27–29.

41 Vgl. dazu bes. die Anfechtungserscheinung auf S. 148, 1–5: *Do sand Antonivs nō lang seligleichen gelebt het, do möht ez der pos gaist niht erliden vnd tet im vil zū laid vnd wolt in in ainer naht verslvnten haben. Do röft er vnder fravn an mit grosser andacht. Vnd zū hant ward sein zelle erlevbt mit der obersten klarhait. Do verswant der posse gaist.*

42 Vgl. wiederum Bürkle, *Weibliche Spiritualität* (wie Anm. 32).

richtig: Dort, wo *Der Heiligen Leben* an einer Vielfalt von Heiligkeitsformen ansetzt, diese Diversität aber – wie es die Forschung bereits registriert hat – über eine gewisse ›Enthistorisierung‹⁴³ und ›Typisierung‹,⁴⁴ ja auch formulatorische ›Stereotypisierung‹⁴⁵ auf der Ebene der Sammlungsgestaltung wieder tendenziell zurückdrängt, ist das *Engelthaler Schwesternbuch* erkennbar an einer Binnendifferenzierung von Nonnenviten interessiert, die formal ganz unterschiedlich gestaltet sein können (von der extrem kurzen biographischen Notiz oder bloßen Anekdote bis zur breiter ausgestalteten Vita),⁴⁶ soziale Formen spezifizieren (Begine – Chorschwester – Ehefrau/Witwe – Laienschwester etc.) und verschiedene Grade von heiligmäßigen Leben und Sterben bzw. Transitus (Tod *in den gnaden – heiligez ende – schonez ende – rihtiger tod* – Sterbestunde *in grozzem streit* – Eingang ins Himmelreich nach kurzem Reinigungsaufenthalt im *vegfeur* oder *on alle pin und on allez mittel*)⁴⁷ ausfallen. Dabei werden durchaus verschiedene Ausprägungen einer heiligmäßigen Biographie auch im Kloster deutlich, ja sogar deren Gegenteil, wie die Inserierung mehrerer ›Antilegenden‹⁴⁸ eines gescheiterten monastischen Lebens zeigt. So heißt es beispielweise von einer bösen *laiswester*, die dem todkranken Conrat von Laufenholtz die Fleischspeise verwehrt hat:

Da geschach also: da man ir tavelt ze einem mitem tag, da waz dise *laiswester* indez in dem steinein refenter. Da sah sie, daz der refenter voller teufel waz, den wart gewalt geben uber sie dar umb daz sie dem guten menschen als unbarmhertzlich getan het [...]. Da gewan sie ein anvehnung: sie wolt sich selber toten, und wart dar zu totlichen siech, und lebt in diser kestigung biz an irn tot.⁴⁹

Dies darf mithin nicht darüber hinwegtäuschen, dass die am Lebensende eintretende Krankheit zum festen topischen Inventar auch der ›positiven‹ Biographien der heiligmäßig lebenden Schwestern gehört, hier aber nicht göttliche Strafe, sondern Christusnachfolge indiziert, ganz wie es die – auch generell für das *Schwesternbuch* sehr zentrale⁵⁰ – Vita der Diemut Ebner programmatisch in eine Vision fasst: *Sie het vor irm tode einen smertzenlichen siechtum. Da sah sie unsern herren an daz cruce nageln, und sprach zu ir: ›Als vil ez dir*

43 Vgl. Williams-Krapp, *Legendare* (wie Anm. 9), S. 271.

44 Vgl. Volker Honemann: *Deutsche Literatur in der Laienbibliothek der Basler Kartause 1480–1520*. Münster/New York 2020 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 22), S. 179.

45 Vgl. Kunze, Art. ›Der Heiligen Leben‹ (wie Anm. 19), Sp. 623.

46 Vgl. auch Bürkle, *Offenbarungen* (wie Anm. 12), S. 80 f.

47 Benutzte Ausgabe: Der Nonne von Engelthal *Büchlein von der genaden uberlast*, hg. von Karl Schröder. Stuttgart 1871 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 108); Zitatbelege in der Reihenfolge der Aufführung im Fließtext: S. 7, 35; 6, 15 *et passim*; 21, 24; 24, 24; 28, 25; 26, 34 und 31, 33. Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 269, spricht in diesem Zusammenhang von einer regelrechten »Kasuistik des Sterbens« im *Engelthaler Schwesternbuch*.

48 Zu diesem legendarischen Subgenre vgl. Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen*. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*. Berlin/Boston 2015 (LTG 10), S. 333–358.

49 Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 6, 7–14.

50 Vgl. Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 247 f.

möglich ist, so must du meiner marter glich werden.⁵¹ Und dazu kann auch die im Negativexempel erwähnte *anvehtung* gehören, wobei freilich die Überwindung derselben die Mustergültigkeit eines vorbildlichen klösterlichen Lebens nachdrücklich erweist. Bei der Schwester Gerhus Krumpsitin, die *von irn jungen tagen ein siecher mensch*, aber gleichwohl *gar andehtig* ist, obwohl sie *vil anvehtung* durchleidet,⁵² führt die stetige Bewährung in Krankheit und Anfechtung etwa zur direkten Aufnahme in den Himmel in ihrer Todesstunde, d. i. am Weihnachtsabend während der Christmesse, so dass sich die Ankündigung des Herrn erfüllt, sie solle das ›*Gloria in excelsis*‹ *heint im himel singen*.⁵³

Selbst bei den eigentlichen Nonnenviten werden im Sammlungszusammenhang deutliche Unterschiede gemacht zwischen verschiedenen Graden von Bildung,⁵⁴ einem Leben im Klosteramt oder mit bewusstem Verzicht auf ein solches⁵⁵ und zwischen einem vorbildlichen und disziplinierten Leben ohne jegliche Gnadenerfahrung,⁵⁶ einem Leben mit punktuellen Gnadenerlebnissen und einem geradezu durchgängig ›mystisch‹ angereicherten.⁵⁷ Auch darf nicht übersehen werden, dass neben den Schwestern im *Engelthaler Schwesternbuch* immer wieder auch männliche heiligmäßige *personae* mit Einzelviten vertreten sind, die das Spektrum der verschiedenen Formen von *sanctitas* noch zusätzlich erweitern. So wird beispielsweise schon in der Frühphase des Klosters der Weltgeistliche Ulschalk als Sünderheiliger präsentiert, der über die Berichte vom besonderen Gnadenstatus in Sweinach (das spätere Engelthal) die Umkehr zu einem gottgefälligen Leben vollzieht und daraufhin für den Konvent die Seelsorge übernimmt; dort gelangt er – der narrativen Inversionslogik des legendarischen Subgenres gemäß⁵⁸ – schließlich zu größter Heiligkeit:

Ez saz ein reicher pfaff ze Vilseck, der hiez Ulschalk, der waz manig jar ein grozer offener sunder gewest, und da er ir [i. e. der Schwestern, Anm. DE] heiligez leben vernam, da bat er sie, daz sie in enpfingen, er wolt ir caplan sein und wolt in mit allen trewen vor sein. Der wart ein so heiliger man, daz man lieder von im sang. Und unser herre tet grozze wunder mit im, unde sunderlich an sinem toede [...].⁵⁹

51 Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 34, 15–17.

52 Zitate: ebd., S. 42, 21 f.

53 Ebd., S. 42, 25 f.

54 Vgl. z. B. die nur gnadenhaft sich einstellende Gelehrsamkeitskompetenz der Alheit von Trochau (vgl. ebd., S. 13, 29–21) gegenüber der institutionell gegebenen der vormaligen Benediktinerin Schwester Reichgart (vgl. ebd., S. 26, 11–13).

55 Vgl. dazu etwa die Diskussion dieser Thematik in der Vita der Kunigunde von Vilseck (bes. ebd., S. 39, 1–5).

56 Vgl. u. a. das folgende Beispiel (ebd., S. 22, 29–33): *Ein swester hiez Diemuet von Nurnberg, und waz dev die bei den ersten wont und nie entzuket wart, und halt in allen irm leben da tet ir got keine sunder gnade niht, und waz so ein heiliger mensch an allen irm leben und an allen ordenlichen dingen, an wachen, vasten, an swigen, an beten.*

57 Vgl. etwa besagte Vita der Diemut Ebner (ebd., S. 32, 20–35, 19).

58 Vgl. grundlegend Erhard Dorn: *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*. München 1967 (Medium Aevum 10).

59 Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 3, 24–29.

Zudem wird im weiteren Verlauf der Klostergeschichte die Vita des Bruders Rüdiger als regelrechte Märtyrerlegende inszeniert, wobei schon dem Großvater Rüdigers, einem Bruder Gotfrid, von Gott offenbart wird, *ez solt siner eniclin ainez kumen zu unserer samening: ›der selb mensche wirt dez wirdig, daz er der marterer lon sol enpfahen.*⁶⁰ Dieser Rüdiger, ein *wol gezirter mensch mit allen tugenden*⁶¹ und *reiner degen*,⁶² gerät nun in die Konfliktlinien eines Erbstreits des Klosters mit einem *ubel tetigen man*,⁶³ aus denen ihn die Priorin mit explizitem Hinweis auf die ihm zukommende *gehorsam* nicht entlassen will:

In die gehorsam gab er [Rüdiger, Anm. DE] sich willeclich, und dar nach kurztelich slug er [der böse Gegner des Klosters, Anm. DE] in ze tode do er ze messe wolt gen an einem suntag. Daz grab da er inne lag, daz hat seit gesmeket als ein aptek: die zeugnisse gibt manig mensch werltlichs und geistlichs.⁶⁴

Das derart für den Text explizit aufgerufene – und durch das Grabwunder des *süezen smackes* eindrucksvoll mit Berufung auf weltliche und geistliche Zeugen festgehaltene – Konzept von Märtyrerheiligkeit kann freilich auch jederzeit für stärker ›mystisch‹ profilierte Schwestern eingespielt werden, etwa wenn es zuvor von der aufopfernden Amtsführung und asketischen Selbstkasteiung der Anne Vorhtlin heißt: *Sie tet die grosten ampt mit grozzem fleiz und waz dar zu ein geminte martrerin: sie trug ein herin hemde an und vergoz oft ir blut durch die minne unsers herren.*⁶⁵ Dass dieses in seiner Blutigkeit hervorgehobene, selbstgewählte ›Martyrium im Leben‹⁶⁶ wiederum zu einer besonderen Christusförmigkeit der heiligmäßigen Schwester führt, zeigt darauf eine das Weihnachts- und Passionsgeschehen signifikant überblendende Vision ebenjener Anne, die in völliger Parallelität zwischen ihrer *marter* und der des Erlösers *an einer cristnaht nach der metin*, als sie vor einem Altar liegt, *daz minneclich kint [...] auf einem herten hev* liegen sieht: *daz [Heu, Anm. DE] het sin zartez leiblin durch gestochen, daz ez rote rennelin het.*⁶⁷ Umgekehrt wird im *Engelthaler Schwesternbuch* das sensualistische Gnadenerleben der Schwesternviten – inklusive des Überflusses an intensiver Beglückung im besinnungslosen *jubilus*⁶⁸ – auch Männern zuteil, wie das Beispiel eines weiteren Bruder Conrat aus der Anfangspartie zeigt:

60 Ebd., S. 37, 15–17.

61 Ebd., S. 37, 20 f.

62 Ebd., S. 37, 23.

63 Ebd., S. 37, 24.

64 Ebd., S. 37, 29–32.

65 Ebd., S. 35, 22–24.

66 Zu Formen der Einblendung von Martyriumskonzepten in das Leben nicht gewaltsam gestorbener Heiliger schon in der spätantiken Hagiographie vgl. differenziert Maximilian Benz: Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike, in: Weitbrecht/Benz/Hammer, *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 15), S. 115–136, bes. S. 118–122.

67 Alle Zitate: Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 36, 1–3.

68 Zum musiktheoretischen Hintergrund des *jubilus* als Expressivitätsrepräsentation in der Mystik vgl. etwa Racha Kirakosian: Musical Heaven and Heavenly Music. At the Crossroad of Liturgical Music and Mystical Texts, in: *Viator* 48 (2017), S. 121–144, hier S. 142 f. Gleichwohl ist für die Engelthaler Literatur durchaus von zwei unterschiedlichen Genderprofilen ›mystischer‹ Heiligkeit auszugehen; vgl. dazu die Bemerkungen bei Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 142–144.

Wir heten einen gueten bruder, der hiz bruder Conrat der weinman. Der ging zu einem mal auz nach tisch auf daz velt und wart von got redende, und kom als gar von im selber, daz er bestund biz an den andern tag in dem selben jubel.⁶⁹

Damit etabliert sich noch ein weiterer Heiligentyp für die Sammlung, der des ›mystisch‹ begnadeten Mannes, der im Schlussteil mit der Vita des Kaplans Friderich⁷⁰ die profilierteste Ausformung erhält; Teile des dort präsentierten Materials erscheinen auch in der *Gnadenvita* ebenjenes Friedrich Sunder,⁷¹ der im Gesamtzusammenhang des Engelthal-Corpus als eine der wichtigen auratischen Zentralgestalten firmiert. Somit ließe sich als ein Ergebnis der hier versammelten Beispiele festhalten, dass das *Engelthaler Schwesternbuch* bezüglich des Typs von *sanctitas* gegenüber *Der Heiligen Leben* zwar ein konzeptuell, historisch, lokal und institutionell spezifiziertes Heiligenprogramm darbietet, letztlich aber beide Sammlungen an einer Art Gesamtpanorama der ›Fülle von Heiligkeit‹⁷² interessiert sind, das sich aus der spezifischen Sammlungskonstellation heraus entfaltet und sich gerade auch in den differenzierten Typenausprägungen von Heiligkeit abbildet – für *Der Heiligen Leben* universalbasiert und in zyklischer Projektion auf das Kirchenjahr, für das *Engelthaler Schwesternbuch* bezogen auf die Geschichte eines von Gott erwählten Klosters. Weil das buchmateriell-mediale Prinzip des Sammeln, d. h. die Überführung von Einzelparadigmen in ein Gesamtsyntagma, damit zum Versuch wird, der Abundanz der göttlichen Gnadengaben und der sich daraus ergebenden besonderen Relevanz der christlichen Heilsgewissheit nahezukommen, erhält es selbst semantische Signifikanz und lässt das Sammlungsresultat, also das Gesamtsyntagma, wiederum (heils-)paradigmatische Geltung erlangen.

69 Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 6, 17–20.

70 Vgl. ebd., S. 40, 26–41, 23.

71 Die Passage Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 41, 10–23, entspricht der Partie Z. 1859–1870 der *Gnadenvita* des Friedrich Sunder, abgedruckt bei Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur (wie Anm. 4), S. 443; vgl. dazu den Kommentar ebd., S. 322 f. (mit Überlegungen zum Abhängigkeitsverhältnis).

72 Dies formuliert der Prolog des *Engelthaler Schwesternbuchs* als übergeordnetes Textprogramm auch dezidiert, vgl. Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 1, 1–13, wo von der *menig der genaden gotes die er mit den frauen getan hat* (Z. 2 f.) und der *menig siner* [= Gottes, Anm. DE] *auzbrechenden tugende* (Z. 3 f.), ja der *genaden uberlast* (Z. 11) des Konvents die Rede ist (zum Prolog siehe auch den folgenden Punkt); letztere begriffliche Prägung führte mithin ja auch zur Benennung des Schwesternbuchs als *Büchlein von der genaden uberlast* durch Karl Schröder. Ein entsprechender Anspruch von *Der Heiligen Leben* ergibt sich für die Sammlung eher implizit.

3. Zwischen Paradigma und Syntagma II: Die Einzelviten und das Gesamtprogramm der Sammlung

Das Paradigma der Sammlung, i. e. die Einzeldarstellung der Heiligenleben, wird in beiden Textzusammenstellungen (dominierend)⁷³ über das biographische Erzählschema der hagiographischen Vitenstruktur organisiert. Diese entwirft zunächst einmal (tendenziell) ein Kontinuum von der Geburt zum Tod – als zweitem und eigentlichem *dies natalis* –, kann aber auch durch Narrationen eines postmortalen Nachlebens (Mirakelberichte, Erscheinungen der Gestorbenen), die die Begrenzung der biologischen Existenz in die fortwirkende Resonanz von dessen spiritueller Relevanz im Diesseits transzendieren, angereichert sein.⁷⁴ Dabei kann es sowohl im *Engelthaler Schwesternbuch* als auch in *Der Heiligen Leben* dazu kommen, dass der Beginn dieses Kontinuums, wenn man so will: das Vorleben, nur gestreift, suggestiv im Dunkeln gelassen oder durch spätere prägende Lebenssituationen (z. B. Bekehrung, *conversio*, Klostereintritt, Beginn der Gnaden) ersetzt wird. Die für kultische Zusammenhänge besonders virulente Nennung des Sterbedatums kann zudem wiederum in beiden Textverbänden für die Einzelviten *expressis verbis* erfolgen oder auch offengelassen werden, etwa weil sie aus anderen Wissenszusammenhängen (Praxis der Heiligenverehrung nach Gedenktagen, klösterliches Totengedenken) bekannt ist oder erschlossen werden kann.

Ein wesentlicher Unterschied beider Sammlungen ist, dass die Legenden in *Der Heiligen Leben* häufig mit einer kollektiven Gebetswendung schließen, die im *Engelthaler Schwesternbuch* nicht als Kennzeichen der Einzelviten begegnet. Dies führt aber auch schon auf einen wesentlichen Unterschied auf der syntagmatischen Ebene der Sammlungen: *Der Heiligen Leben* bietet – zur Unterstreichung des kompendialen Anspruchs – diese intendierte Gesamtschau der *communio sanctorum* über eine den Habitualisierungsbedürfnissen täglicher Tischlesung entgegenkommende Kapitelsystematik dar, die sich übrigens für Sommer- und Winter Teil schon den frühesten Handschriften durch Kapitelüberschriften (mit den entsprechenden Heiligennamen) und bald auch Registeranlegung ablesen lässt.⁷⁵

73 Sowohl im *Engelthaler Schwesternbuch* als auch in *Der Heiligen Leben* gibt es freilich Textbestandteile, bei denen das biographische Schema gar nicht oder nur schwach ausgeprägt ist; diese bilden aber nicht die Regel.

74 Vgl. dazu ausführlicher Bürkle/Eder, Register (wie Anm. 2), S. 249 und 259 f. (mit weiteren Literaturhinweisen).

75 Vgl. etwa für den Sommer Teil die früheste Handschrift Or (Oxford, Bodleian Library, Cod. Laud Misc. 443) vom Anfang des 15. Jh., die bereits über derartige rubrizierte Kapitelüberschriften verfügt (vgl. das Digitalisat unter: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/f9874623-2c38-42d3-af0d-c30f8ddcc73e/> [Zugriff: 7. 8. 2022]; vgl. ferner die Angaben in Brand u. a., Einleitung (wie Anm. 14), S. XXXVII und XXXIX–XLIII). Auch die früheste Handschrift des Winter Teils, i. e. N6, wohl aus dem Nürnberger Katharinenkonvent (Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. IV, 43; Ende des 14., Anfang des 15. Jh.) verfügt schon über derartige Kapitelbenennungen und ein – allerdings nur lose erhaltenes – Register (vgl. Karin Schneider: Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. Beschreibung des Buchschmucks: Heinz Zirnbauer, Wiesbaden 1965 [Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 1], S. 58 f.). Als Beispiel einer

So erscheint das Konvolut an sich schon relativ deutlich als in die separaten Einzelbestandteile der verschiedenen Heiligenviten segregiert. Dies ist für das *Schwesternbuch*, ausweislich der frühesten erhaltenen Überlieferung, der Handschrift N2 aus dem Kloster Engelthal selbst,⁷⁶ mitnichten der Fall: Es finden sich zwar für die einzelnen Vitenanfänge teils mit roter Tinte gestaltete Initialen bzw. Capitulum- bzw. Paragraphenzeichen, allerdings beides auch nicht durchgängig; Überschriften fehlen ganz, und ein aufschlüsselndes Register mit etwa namentlicher Hervorhebung der Einzelschwestern ist nicht angelegt.⁷⁷ Vielmehr als in der handschriftlichen Präsentation von *Der Heiligen Leben* ergibt sich also der Eindruck eines zusammenhängenden und nicht derart partikularisierten Textes, Signale für die Habitualisierung einer die Einzelteile isolierenden Rezeption – wie etwa der Tischlesung – sind nicht klar zu erkennen.

Man könnte also davon sprechen, dass, wo für die Sammlung *Der Heiligen Leben* sich das über die kommunikationspragmatische Rahmung in der Zeitordnung des Kirchenjahres fortschreitende, prozessualisierte Paradigma erst in der Projektion der Rezipierenden und ihrer (täglichen) Aktualisierungen zu einem heilsgeschichtlichen ›Imaginationssyntaxma‹⁷⁸ verdichtet, der integrative Zusammenhang im *Engelthaler Schwesternbuch* stärker textmateriell als ›Kohäsionssyntaxma‹⁷⁹ verankert ist, das auf eine chronologische Konstanz göttlicher Gnadenerweise in einem anderen Sinne, nämlich dem des immanenzhistorischen Verlaufs zielt. Dies zeigt übrigens auch schon allein die Tatsache, dass das *Schwesternbuch* – anders als *Der Heiligen Leben*⁸⁰ – über einen eigenen Prolog verfügt, der die übergeordnete Autorschaftsinstanz des Textes profiliert⁸¹ und dessen Programmatik vorstellt. Dieser Prolog beginnt wie folgt: *Ich heb ein buochlin hie an, da kumet man an dez*

recht frühen Handschrift des Winterteils mit Registereintrag zur leichteren Auffindung von Einzelviten, der bald zur Regel der Textüberlieferung beider Teile avanciert, sei hier auf die Leithandschrift der Edition *Der Heiligen Leben*. Bd. II: Der Winterteil, hg. von Margit Brand, Bettina Jung und Werner Williams-Krapp. Tübingen 2004 [Texte und Textgeschichte 51], nämlich Fr (Frankfurt a. M., Stadt- und Universitätsbibliothek, Cod. Praed. 7; Datierung: 1431) verwiesen (vgl. <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/msma/urn/urn:nbn:de:hebis:30:2-15790> [Zugriff: 7. 8. 2022]; vgl. dazu auch die Angaben in Brand/Jung/Williams-Krapp: Einleitung, in: dies., *Der Heiligen Leben* II [s. o.], S. XIII–XLVII, hier S. XXXVI–XL).

76 Nürnberg, Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums, Cod. 1338 (um 1350 oder kurz danach); Digitalisat abrufbar unter: <http://dlib.gnm.de/item/Hs1338> [Zugriff: 7. 8. 2022]; vgl. etwa den Besitzvermerk auf dem vorderen Buchspiegel: *Dz puchlein gebort zu Engelthal p̄diger ordē pey Herspruck.*

77 Vgl. ebd.

78 Vgl. dazu ähnlich Daniela Fuhrmann: Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 12), S. 113–131.

79 Statt ›Kohärenz‹ als tendenziell rezeptionshermeneutischer Figur benutze ich hier, wo es um textuell angelegte Verknüpfungen geht, lieber den textlinguistischen Terminus ›Kohäsion‹; vgl. dazu meine Überlegungen in: Daniel Eder: Kohärenzprinzip Autorschaft? Überlegungen zu den Klein- und Kleinstœuvres im Minnesang aus hermeneutischer Perspektive (am Beispiel von Hartmann von Starkenberg, KLD 18), in: Susanne Köbele u. a. (Hgg.): *Lyrische Kohärenz im Mittelalter. Spielräume – Kriterien – Modellbildung*. Heidelberg 2019 (GRM-Beiheft 94), S. 263–296, hier S. 270.

80 Dies etwa in auffälliger Differenz zur *Legenda aurea* und der von ihr angeregten Tradition; vgl. Kunze, Art. ›Der Heiligen Leben‹ (wie Anm. 19), Sp. 619.

81 Vgl. Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 256 f.

*closters ze Engeltal anvank und die menig der genaden gotes die er mit den frawen getan hat an dem anvang und nu sider [...].*⁸² Gerade aber auch durch die darauffolgende Anfangspartie der breit entspannenen Klostergründungsgeschichte ergibt sich für das *Engelthaler Schwesternbuch* ein bestimmendes chronologisches Gerüst vom *anvank* bis zur suggestiven Schreibgegenwart. Die Gründerinnenfigur der in mehrfacher Hinsicht für den Text semantisch aktivierbaren Alheit der Rotterin⁸³ führt dabei nicht nur zur Rückführung des Klosters auf die auratische Heiligkeit der legendarischen ›Spitzenahnin‹ Elisabeth von Thüringen,⁸⁴ sondern auch zu einer Anbindung wie übersteigernden Absage an aristokratisch-höfisches Prestige überhaupt. Mit der Betonung der Einfachheit der ersten Nürnberger Beginengemeinschaft kreuzt sich dieses ›Paradigma des Anfangs‹ zudem noch mit nicht weniger auratisch aufgeladenen Zuschreibungen von spiritueller *humilitas* und *simplicitas*, die über die einzelnen Stationen einer ordensmonastischen Konventsbildung in ein zeitliches Syntagma überblendet werden. Damit wird aber die Wahrnehmung der darauf eher in loser Reihungsform beigegebenen Schwesternviten entscheidend als ein Fortschreiten in der Klostergeschichte dimensioniert und übergeordnet für die Rezipierenden kohärenzbildend ausgesteuert. Gerade aber auch in einer der zentralen Binnenpartien des Schwesternbuchs, der Baumvision der Kunigunde von Eichstätt, deren konventsallegorische wie textpoetologische Bedeutung Sandra Linden eindrücklich deutlich gemacht hat,⁸⁵ gerinnt dieser syntagmatische Rahmen wieder zum Paradigma des wirkungsvollen, weil unmittelbar affizierenden ›Bildes‹. Eben diese *Kungunt von Eystet* wird überdies am Anfang ihrer Vita als *der stifterin* [= Adelheid vön Königstein, Anm. DE] *enichel*⁸⁶ eingeführt, so dass nicht nur explizit auf die gnadenreiche Anfangszeit der Gründungsphase Bezug genommen ist, sondern zudem jener die Einzelepisoden überspannende Zeitrahmen der Klostergeschichte – noch dazu verknüpft mit adlig-genealogischen Konstanzvorstellungen – als syntaktischer Deutungszusammenhang weiter bewusst gehalten wird.⁸⁷ Dieser Kunigunde geschieht es nun, dass sie, als sie eines Morgens den Chor verlässt, die Vision eines wunderbaren Lindenbaums empfängt. Der Ort, an dem sich dieses Ereignis abspielt, wird dabei ganz genau benannt: *Sie stunde bei der tür do man die steinin stig in*

82 Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 1, 1–3.

83 Ebd., S. 1, 17–19 *et passim*. Caroline Emmelius verdanke ich den Hinweis darauf, dass der Rotterinnenstatus der Alheit bereits in der Klostergründungsgeschichte die enorme Bedeutung von Musik und Klanglichkeit für das *Engelthaler Schwesternbuch* präfiguriert; vgl. dazu auch die Zusammenstellung bei ders.: *süeze stimme, süezer sang*. Funktionen von stimmlichem Klang in Viten und Offenbarungen des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Christiane Ackermann und Hartmut Bleumer (Hgg.): *Gestimmte Texte*. Stuttgart/Weimar 2013 (LiLi 43/171), S. 64–85, bes. S. 71–85.

84 Vgl. Bürkle, *Literatur im Kloster* (wie Anm. 4), S. 187.

85 Vgl. Sandra Linden: Vom irdischen zum himmlischen Konvent: Die Baumvision als Interpretationszugang zur Todesdarstellung im *Engelthaler Schwesternbuch*, in: *Oxford German Studies* 29 (2000), S. 31–76.

86 Beides: Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 16, 23 f.

87 Zu derartigen Fundierungen klösterlicher *memoria* vgl. auch Michael Schwarzbach-Dobson: Erzählen zwischen Ursprungsmythos, Genealogie und Chronistik. Narrative in mhd. Klostergründungsgeschichten am Beispiel des *liber fundatorum* des Klosters Zwettl, in: *ZfdPh* 137 (2018), S. 47–67.

die kirchen get, und sah an die stat da nu under kuchen stat. Do stund ein groze schone linde [...].⁸⁸ In der präzisen Verortung dieses Visionserlebnisses, deren spatiale Ankerpunkte für das Kloster zudem mit räumlichen Details der suggestiven Schreibgegenwart angereichert sind, die nicht nur eine Authentizitätsgeste darstellen, sondern eine (fortgesetzte) Gültigkeit für das *hic et nunc* behaupten, wird dieses als zweiter suggestiver Pol der Klosterchronologie – neben dem heilsfundierenden Anfang – sogartig ins Paradigma der Einzelvita geholt; jedoch nicht als finiter Endpunkt einer Gnadenzeit, sondern vielmehr als Zwischenstation in deren vektorialen Verlauf, in den sich die Rezipierenden suggestiv einhaken können. Wo *Der Heiligen Leben* über eine Einordnung der Einzelviten ins Kirchenjahr und den Aufruf zum kollektiven Gebet an deren Ende ein Gemeinschaftselement stiftet, das im Rezeptionsakt die (noch weiter) perspektivierende Verortung im Kirchenjahr ermöglicht, bietet das *Schwesternbuch* somit andere – klostergeschichtliche wie raumsuggestive – Anbindungsmomente, die den Rezipierenden als Ansatzpunkte zur Insinuierung einer Partizipation am Dargestellten zur Verfügung stehen.⁸⁹ Allerdings ist diese Traditionsaufspannung durchaus mit den Vorzeichen einer (leichten) Regression von *sanctitas* versehen: Denn der Lindenbaum, den Kunigunde erblickt, ist mit auffallenden Blättern versehen, nämlich mit Morgensternen, die unten besonders groß und schön sind, die aber ab der Mitte nach oben hin immer kleiner werden.⁹⁰ In der folgenden Prim wird der Schwester daraufhin von einer himmlischen Stimme die Auslegung des von ihr geschauten Baumbildes zuteil. Dabei heißt es:

›Ez bedeut daz, daz am ersten anvang ditz closters, daz die die heiligsten leut waren und die genadenreichsten die man moht vinden. Unser herre der waiz alle dink in siner vorbesihtikeit: swenn ditz closter an sin mittel mit grozen gotlichen genaden kumet, so wirt disen den die genad geminnert, aber sie get nimer ab. Ez wolle unser herre allweg etwen hinnen haben mit dem er besunder gnade wil tuen, die weil daz closter stet: die wil er selber her samen [...].⁹¹

Darauf erfolgt der Hinweis der den göttlichen Heilsplan aufdeckenden Stimme auf zwei kristallartig glänzende Vögel, die Kunigunde im Geäst bemerkt hatte,⁹² diese seien so zu verstehen, *daz die heiligsten menschen zwai von euch kurtzeliche varen die daz closter hat.*⁹³ Mit der Angabe, dies sei mit dem Tod der Alheit von Ingolstadt und ihrer Dienerin, *die [...]* *auch ein heiliger mensch waz,*⁹⁴ auch so eingetreten, wird darüber hinaus ein Anknüpfungspunkt für die Fortsetzung der Vitenreihe erzeugt, die daraufhin auch in der Tat mit der besagten Alheit von Ingolstadt neu ansetzt: *Da wil ich euch nu kunt tun von diser*

88 Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 16, 25–27.

89 Diesen Hinweis verdanke ich Daniela Fuhrmann.

90 Vgl. Schröder, *Büchlein* (wie Anm. 47), S. 16, 28–31.

91 Ebd., S. 17, 9–16.

92 Vgl. ebd., S. 16, 36–17, 4.

93 Ebd., S. 17, 19 f.

94 Ebd., S. 17, 22 f.

*heiligen Alhaiden von Igelstat, wie ir leben waz.*⁹⁵ Dies bedeutet aber – und dieser Befund wäre noch an mehreren Stellen des *Schwesternbuchs* zu vertiefen –, dass die Einzelviten gar nicht derart unverbunden und rein paradigmatisch reihend dargeboten werden, wie es zunächst den Anschein haben mag,⁹⁶ sondern im Gegenteil die Sammlung – und das unterscheidet sie wiederum von der zyklischen Zeitstruktur von *Der Heiligen Leben* im Jahreskreis – auch immer wieder textmateriell um eine explizite syntagmatische Verklammerung der Einzelbestandteile bemüht ist.⁹⁷ Diese Reihungstechnik unterstreicht einmal mehr den Eindruck eines konstanten göttlichen Gnadenflusses, der mit Verlauf der Zeit zwar an Dichte abnimmt, niemals aber zum Versiegen kommt.

4. Das hagiographische Sammlungsprinzip als literarisches Prinzip

Damit stehen das *Engelthaler Schwesternbuch* und *Der Heiligen Leben* für zwei unterschiedliche Techniken des Additionsprinzips im hagiographischen Diskurs des Spätmittelalters, die beide an der Kombination von Einzelviten zu einem panoramaartigen Gesamtbild operieren, um das Paradigma des heiligmäßigen Lebens durch Kombinatorik auf syntagmatischer Ebene als Erweis der Fülle göttlicher Heilswendung zur Anschauung zu bringen, die dann als Zusammenstellung wiederum paradigmatische Bedeutsamkeit im Sinne des göttlichen Heilsplans beanspruchen kann. Hierbei scheinen die Differenzen der beiden Textformationen ›Mystik‹ und ›Legendarik‹ – das hat zumindest die Untersuchung der vertretenen Heiligentypen und der Zurichtung der Einzelviten gezeigt – viel weniger zur Ausprägung unterschiedlicher Vitenkonzepte beizutragen als das Wechselverhältnis der über die Sammlungssyntaxen greifbar werdenden Zeitordnungen. Zwar spielt die zyklische Chronologie des christlichen Heilsgeschehens für das *Schwesternbuch* auf der Ebene des Paradigmas der Einzelviten durchaus eine entscheidende Rolle; sichtbar etwa in den vielfältigen Einspielungen von Tagzeitenordnung, von Fest- und Fastenkalendariik sowie Messbezügen und Liturgiezitaten, die häufig die Visionen der begnadeten Schwestern geradezu hervortreiben.⁹⁸ Dennoch dominiert auf der Ebene des Sammlungs-

95 Ebd., S. 17, 24 f.

96 Vgl. dagegen auch Emmelius, *süeze stimme* (wie Anm. 83), S. 67, die völlig zurecht davon spricht, dass die Schwesternbücher »das einer Schwester zugeordnete Offenbarungs- und Begnadungsgeschehen in eine sowohl syntagmatisch als auch paradigmatisch organisierte narrative Ordnung überführen«.

97 Auch wenn deren Verknüpfung freilich nicht *strictu sensu* kausallogisch motiviert zu nennen wäre; vgl. dazu Hartmut Bleumer: Historische Narratologie, in: Christiane Ackermann und Michael Egerding (Hgg.): Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch. Berlin/Boston 2015, S. 213–274, bes. S. 223–225, zur »realistischen Motivierung« (die gleichwohl eigentlich nur der Sonderfall einer »kompositorischen Motivierung« ist).

98 Vgl. dazu bes. Fuhrmann, Konfigurationen (wie Anm. 78), S. 145–173, freilich im größeren Zusammenhang der Viten- und Offenbarungstexte des 14. Jahrhunderts insgesamt; ferner zur intertextuellen Valenz dieser Zitate zuletzt Claire Taylor Jones: Liturgie und kreative Sinnstiftung in den dominikanischen Schwesternbüchern, in: Caroline Emmelius und Hartmut Bleumer (Hgg.): Liturgische Ästhetik. Stuttgart

hangs die weltimmanente, vektorial verlaufende historische Zeit von der gnadenreichen Gründung des Klosters bis zu dessen suggestiver Gegenwart. Umgekehrt scheint für *Der Heiligen Leben* auf der Ebene des Paradigmas der Einzelvita bei der Inhaltsebene des biographischen Strukturmodells die Zyklizität der christlichen Heilsordnung weniger ausgeprägt, auch wenn das lineare Zeitschema, d. h. die genauen Verortungen von Heiligenleben im welthistorischen Verlauf, die als hagiographisches Thema etwa in den Legenden der *Legenda aurea*-Tradition ganz entscheidend zu Tage treten, schon etwas in den Hintergrund gerückt ist (›Enthistorisierung‹); dagegen kehrt die Zeitordnung des Kirchenjahres auf der Ebene des Sammlungszusammenhangs mit aller Macht als syntagmatischer Steuerungsmechanismus zurück, der es ermöglicht, Jahr für Jahr *den gantzzen summer*⁹⁹ – oder eben Winter – mit tagespassenden Lektüren von den Heiligen zu verbringen. Damit gelingt es aber beiden Sammlungen, die medialen Formatierungen der Sammlungspraxis (Darbietung einer diversifikatorischen ›Vielheit‹ im Rahmen einer suggestiven ›Ganzheit‹) unter jeweils spezifischen Gestaltungsvorzeichen auch als Prinzip des Bedeutens selbst wirksam werden zu lassen, das den Einfluss sozialgeschichtlich-kommunikationspragmatischer Funktionen (Tischlesung, klösterliche *memoria* und Geltungsbehauptung) durchaus erkennbar werden lässt, aber durch die Semantisierung des Sammlungszusammenhangs letztlich auch transgrediert. Denn erst aus dieser Perspektive der Bedeutsamkeit des Kompilats wird die poetologische Valenz der ›hagiographischen Kurzvita im Sammlungskontext‹ erfasst – und zwar unabhängig davon, ob sie nun stärker nach den Maßgaben eines ›legendarischen‹ Registers funktioniert oder eher in der Interferenzzone eines ›legendarisch-mystischen‹ Gestaltungshorizonts angesiedelt ist.

2022 (LiLi 52/2), S. 333–352. Zur Überblendung differierender Zeitordnungen in der geistlichen Literatur zudem Susanne Köbele und Coralie Rippl: Narrative Synchronisierung: Theoretische Voraussetzungen und historische Modelle. Zur Einführung, in: dies. (Hgg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 7–25, und im selben Band für die Hagiographie als ›Koinzidenz von Ewigkeit und Geschichte‹. Elke Koch: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der *Navigatio Sancti Brendani* und der Siebenschläferlegende (*Passio* und *Kaiserchronik*), S. 75–99, hier S. 97 f.

99 So die rubrizierte Überschrift des Sommerteils in Handschrift O1 (wie Anm. 75), fol. 1r.

Funktionalisierungen des Wunders und Erweiterungen zur Legende

Die Dominikus-Mirakel des Ulmer Rosenkranzdrucks von 1483

BJÖRN KLAUS BUSCHBECK

1. Einleitung: Der Ulmer Rosenkranzdruck im Frömmigkeitskontext

Im März des Jahres 1483 druckte die Ulmer Offizin Konrad Dinckmuts ein aus 88 Blättern im Quartformat bestehendes Büchlein, das eine Traktatschrift mit instruierenden Holzschnitten sowie einer Sammlung kurzer, die Heilswirksamkeit der erläuterten religiösen Praxis illustrierender Wundergeschichten verbindet.¹ Anhand dieser Zusammenstellung von Texten und Bildern lässt sich, so werde ich folgend aufzuzeigen versuchen, ein Schlaglicht sowohl auf die frömmigkeitsdidaktischen Medialisierungsdynamiken als auch auf die narrativen Modalitäten von Texten des 15. Jahrhunderts werfen, die sich im Spannungsfeld zwischen Heiligenlegende, Mirakel und Exempel ansiedeln. Das zentrale Anliegen des schmalen Bandes, den Dinckmuts Kolophon schlichtweg als *büchlin genant der rosenkranz* betitelt und der in der Forschung mitunter als ›Marienpsalter‹ geführt wird,² ist zunächst die Verbreitung und Anleitung des Rosenkranzbetens, das am Ende des Mittelalters zum Aktivitätsfokus einer frommen Massenbewegung geworden war. Vielfach angestoßen durch

-
- 1 Psalter Marie, Ulm: Konrad Dinckmut 1483 (GW M39197). Konsultiert wurde das digitalisierte Exemplar München, Bayerische Staatsbibliothek, 4^o Inc.c.a. 316, das ich folgend als ›Rosenkranzdruck‹ zitiere. Zu diesem Druck und seinen weiteren Auflagen vgl. die Ausführungen bei Albrecht Dröse: *Ein neues Gedicht, das von Marie Psalter spricht*. Sixt Buchsbaums Rosenkranzgedicht im Herzog-Ernst-Ton, in: Eva Rothenberger und Lydia Wegener (Hgg.): *Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediävistische Perspektiven*. Berlin/Boston 2017 (Liturgie und Volkssprache 1), S. 345–371, hier S. 350 f.; Sabine Gries: *Text-Bilder und ihre Kontexte. Medialität und Materialität von Einblatt-Holz- und -Metallschnitten des 15. Jahrhunderts*. Zürich 2011 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 7), S. 183–193; Anne Winston-Allen: *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*. University Park, PA 1997, S. 32–38; 122–127; 153–160. Aufschlussreich sind zudem die Katalogeinträge in Gerard Achten: *Das christliche Gebetbuch im Mittelalter. Andachts- und Stundenbücher in Handschrift und Frühdruck*. Berlin 1987 (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Ausstellungskataloge 13), S. 138 f.; Peter Amelung: *Der Frühdruck im deutschen Südwesten 1473–1500. Eine Ausstellung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart*. Bd. 1: Ulm. Stuttgart 1979, S. 236–238; sowie in Erzbischöfliches Diözesan-Museum Köln (Hg.): *500 Jahre Rosenkranz*. 1475 Köln 1975. 25. Oktober 1975 – 15. Januar 1976. Köln 1975, S. 141. Vgl. zudem auch die frühe, in ihrem Quellenreichtum aber immer noch wertvolle Studie von Stephan Beissel: *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte*. Freiburg 1909 [Nachdruck Darmstadt 1972], S. 535 f.
 - 2 Rosenkranzdruck, fol. 18v. Hier und in sämtlichen weiteren Transkriptionen gebe ich das Schaft-f grundsätzlich als s sowie das geschweifte z als z wieder und füge zum besseren Leseverständnis eine moderne Interpunktion ein. Abbraviaturen und *nomina sacra* sind aufgelöst. Ansonsten nehme ich keine Eingriffe in den Text vor.

die von Jakob Sprenger und Michael Francisci initiierte Kölner Rosenkranzbruderschaft von 1475 gründeten sich in den Folgejahren an zahlreichen Orten vergleichbare Zusammenschlüsse, die diese Gebetsweise gemeinschaftlich pflegten, um so durch gegenseitige Fürbitte für das Seelenheil aller Bruderschaftsmitglieder zu sorgen.³

Dass auch der Ulmer Rosenkranzdruck im Kontext dieser Welle von Bruderschaftsgründungen entstand, impliziert ein Zettel, der dem Münchener Exemplar beigegeben ist und ausführt: *wer sich will lassen ein schreiben yn die brüderschafft des psalters marie, der soll kommen gen vlm czü den predigern.*⁴ Gläubige, denen eine Reise nach Ulm unmöglich sei, könnten jedoch auch *in geschriff aines zedels* um Aufnahme bitten, indem sie ihren vollen Namen *gen vlm in das obgemelt kloster zü den predigern* schickten, denn dort habe man *gewalt von dem babst, die brüder [...] vnnd schwestern auff zenemen vnd ein zeschreiben.*⁵ Diese Aufforderungen legen nahe, der Druck von 1483 habe ursprünglich der Instruktion und Propagierung einer von den Dominikanern organisierten Rosenkranzbruderschaft in Ulm gedient.⁶ Auch die Auftraggeber des Bandes sind entsprechend im Predigerkloster der Stadt zu vermuten.⁷ Ob allerdings, wie in der Forschung mitunter angenommen,

3 Vgl. zur Gründung der Kölner Rosenkranzbruderschaft Siegfried Schmidt: Die Entstehung der Kölner Rosenkranzbruderschaft von 1475, in: Heinz Finger (Hg.): Der heilige Rosenkranz. Eine Ausstellung der Diözesan- und Dombibliothek Köln zum Rosenkranzjahr 2003. Köln 2003 (Libelli Rhenani 5), S. 45–62; Henri Dominique Saffrey: La fondation de la Confrérie du Rosaire à Cologne en 1475. Histoire et iconographie, in: Gutenberg-Jahrbuch 76 (2001), S. 143–164; Hatto Küffner: Zur Kölner Rosenkranzbruderschaft, in: Erzbischöfliches Diözesan-Museum Köln (Hg.), 500 Jahre Rosenkranz (wie Anm. 1), S. 109–117. Einen Überblick über die Verbreitung entsprechender Gebetsbruderschaften gibt der Artikel von Stefan Jäggi: Rosenkranzbruderschaften: Vom Spätmittelalter bis zur Konfessionalisierung, in: Urs-Beat Frei und Fredy Bühler (Hgg.): Der Rosenkranz. Andacht, Geschichte, Kunst. Wabern/Bern 2003, S. 91–105. Zur Organisationsform und gemeinschaftsbezogenen Spiritualität dieser frommen Zusammenschlüsse siehe neuerdings auch die aufschlussreiche Studie von Christian Ranacher: Heilseffizienz aus Gemeinschaftsinn. Die Rosenkranzbruderschaft als innovative Form der Jenseitsvorsorge um 1500, Berlin/Boston 2022 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 26).

4 Dieser Einblattdruck stammt ebenfalls aus der Ulmer Offizin Dinckmuts und ist beigegeben in München, Bayerische Staatsbibliothek, 4° Inc.c.a. 316. Im *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* ist er verzeichnet als GW 1031710N. Ein zweiter, gleichlautender aber wohl nicht druckgleicher Zettel (GW 1031720N) ist laut Amelung, Frühdruck (wie Anm. 1), S. 237, dem Exemplar des Rosenkranzdrucks aus der ehemaligen Hauslabsammlung in Wien beigegeben.

5 GW 1031710N.

6 Peter Amelung versteht den Rosenkranzdruck entsprechend als »Handbüchlein«, das die Ulmer Dominikaner »für die Mitglieder ihrer neuen Bruderschaft und zugleich als Werbung für die Bruderschaft« konzipierten (Amelung, Frühdruck [wie Anm. 1], S. 237). Vgl. dazu auch Griese, Text-Bilder (wie Anm. 1), S. 182 f.

7 Dazu führt Jacob Klingner aus: »Den Beginn einer Reihe von Drucken, die wohl im Auftrag oder in Abstimmung mit den Dominikanern erscheinen, markiert Dinckmuts erste Auflage des *Marienpsalters* im März 1483. Die Niederlassung des Ordens, die bis zu diesem Zeitpunkt ausschließlich beim Ulmer Drucker Johannes Zainer drucken lässt, könnte durch dessen wirtschaftliche Schwierigkeiten dazu bewogen worden sein, sich einen neuen Drucker als Partner zu suchen«, ders.: Minnereden im Druck. Studien zur Gattungsgeschichte im Zeitalter des Medienwechsels. Berlin 2010 (Philologische Studien und Quellen 226), S. 136. Sabine Griese nimmt dazu unter Rekurs auf ältere Forschungsmeinungen an, die Ulmer Dominikaner hätten mit dem Rosenkranzdruck »bei dem Drucker Konrad Dinckmut einen

das literarisch wohl aktivste Mitglied dieser Klostersgemeinschaft, der vor allem für seine Pilgerberichte bekannte Felix Fabri, als Gründerfigur der Ulmer Bruderschaft gelten darf, muss angesichts fehlender entsprechender Quellen offenbleiben.⁸

In jedem Fall aber fügt sich der im Fokus dieses Beitrags stehende Druck in das weite Feld der dominikanisch geprägten Rosenkranzfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters ein, die Laien wie Kleriker gleichermaßen erfasste und sich vornehmlich in nach dem Kölner Modell gestalteten Bruderschaften organisierte. Zusätzlich gefestigt wird die Verbindung von Dinckmuts Büchlein zum Bruderschaftswesen dadurch, dass sich mehrere darin enthaltene Texte auch in den Schriften der um 1485 entstandenen Colmarer Rosenkranzbruderschaft finden.⁹ Der Ulmer Rosenkranzdruck und sein Inhalt zirkulierten entsprechend in einem Umfeld frommer Zusammenschlüsse von Laien ebenso wie Klerikern, die »einander für das hiesige Leben und den Tod Unterstützung beim Erwerb des Seelenheils« zusicherten, zu diesem Zweck vor allem festgelegte Gebetsverpflichtungen auf sich nahmen und im späten 15. Jahrhundert sehr aktiv um Neumitglieder warben.¹⁰

In der mediävistischen Forschung fanden bislang vor allem die Holzschnitte des Drucks Beachtung, die das Rosenkranzgebet aus 150 Ave Maria, 15 Paternoster und begleitenden Leben-Jesu-Betrachtungen instruktiv visualisieren (vgl. Abb. 1). Drei ganzseitige Bilder mit entsprechenden Beischriften beispielsweise erläutern eine sehr frühe Form der im 16. Jahrhundert schließlich fixierten Rosenkranzgeheimnisse.¹¹ In fünfzehn Medaillons aus zehn Rosenblüten, die die gesprochenen Ave Maria bezeichnen, setzen die Holzschnitte,

Text in Auftrag [gegeben], den sie vorher vermutlich selbst aus verschiedenen Quellen zusammengestellt und aus dem Lateinischen übersetzt hatten« (Griese, Text-Bilder [wie Anm. 1], S. 182 f.). Zum Kompilationscharakter und den Quellen des Drucks genauer unten, S. 65–73.

- 8 So nimmt beispielsweise Eberhard Isenmann an: »Die primär geistliche Ulmer Rosenkranzbruderschaft, vom Dominikaner Felix Fabri 1483 nach Kölner Vorbild von 1475 gegründet, zählte in kurzer Zeit über 4000 Mitglieder«, Eberhard Isenmann: Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft. Köln/Weimar/Wien 2014, S. 657. Diese auch andernorts verbreitete Annahme, Felix Fabri habe die Ulmer Rosenkranzbruderschaft initiiert, basiert lediglich auf den instruktiven Schilderungen des Rosenkranzbetens in Fabris *Evagatorium* sowie seiner Bekanntschaft mit Jakob Sprenger, einem Mitgründer der Kölner Rosenkranzbruderschaft von 1475. Vgl. dazu ausführlich sowie mit weiteren Angaben und berechtigter Kritik Klaus Graf: Der Ulmer Dominikaner Felix Fabri und der Rosenkranz, 7. II. 2019, online: <https://archivalia.hypotheses.org/104554> [Zugriff: 12. 5. 2022].
- 9 Abgedruckt bei Jean-Claude Schmitt: La confrérie du rosaire de Colmar (1485). Textes de fondation, *Exempla* en allemand d'Alain de Roche, listes de prêcheurs es des seers dominicaines, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 40 (1970), S. 97–124, hier S. 111–118. Unter diesen in Colmar abgeschrieben Texten finden sich auch die Erzählungen vom ›Heiden‹ Eleodotus und der Grafentochter Benedicta, die unten genauer untersucht werden.
- 10 André Schnyder: Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts. Bern/Stuttgart 1986 (Sprache und Dichtung 34), S. 29.
- 11 Wie Anne Winston-Allen ausführt, stellen diese Holzschnitte den »oldest picture rosary« dar und entsprechen bis auf das letzte Bild den Meditationspunkten der freudvollen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkränze »that emerged as standard in the course of the sixteenth and seventeenth centuries«, Winston-Allen, *Stories* (wie Anm. 1), S. 34.

wie Albrecht Dröse aufzeigt, »insgesamt fünfzehn Stationen der Heilsgeschichte von der Verkündigung über die Kreuzigung bis zum Jüngsten Gericht« ins Bild,¹² die beim Sprechen der Mariengrüße innerlich vergegenwärtigt werden sollen.

Bereits diese Holzschnittensembles zeigen, wie sehr der Rosenkranzdruck einem Programm folgt, das dem Leseublikum eine bestimmte Art des Betens vermitteln soll. Auch der Textbestand des Büchleins gliedert sich hierin ein. Während eine vorangestellte Traktatschrift konkrete Anweisungen, eine aufsehenerregende Hintergrundgeschichte sowie weitere bewerbende Angaben zum Rosenkranzgebet gibt, bietet eine daran anschließende Mirakelsammlung Beispiele für seine heilswirksame Macht. Dabei lässt sich die Dynamik dieser Erzählungen, wie ich im weiteren Verlauf dieses Beitrags nachzuzeichnen versuche, auf der einen Seite als erweiternder Rückgriff auf vorgängige Motive, Strukturen und Stoffe vor allem der dominikanischen Ordenshagiografie fassen. Auf der anderen Seite jedoch funktionalisieren die Wundergeschichten des Ulmer Rosenkranzdrucks ein derartiges Erzählen vom Heiligen auch frömmigkeitsdidaktisch um, indem sie Heiligkeit weniger den auftretenden Figuren als der angepriesenen Gebetspraxis zuschreiben, die von den Rezipierenden imitiert werden soll.

2. Exempel, Mirakel, Legende? Textbestand und Einordnung des Rosenkranzdrucks

In den zwei Jahrzehnten nach der Erstdrucklegung fand Dinckmuts Rosenkranzbüchlein so großen Anklang, dass die Forschung es mithin als »Dauerbrenner« des zeitgenössischen Buchmarkts bezeichnet.¹³ Bis 1502 wurde der Band in Ulm ebenso wie in Augsburg insgesamt siebenmal nachgedruckt.¹⁴ Neben der für die zeitgenössische Breitenfrömmigkeit hochaktuellen Thematik sowie den anschaulichen Holzschnitten dürfte auch die Zusammenstellung der versammelten Texte für diesen florierenden Erfolg eine gewichtige Rolle gespielt haben. Inhaltlich lässt sich dieses Büchlein in zwei von komplexen Bildensembles gerahmte Teile gliedern, bei denen es sich jeweils um volkssprachige Übertragungen aus

¹² Dröse, *Ein neues Gedicht* (wie Anm. 1), S. 350.

¹³ Klingner, *Minnereden* (wie Anm. 7), S. 132.

¹⁴ Konrad Dinckmut veranstaltete in den Jahren 1489 (GW M39199), 1492 (GW M39200 sowie GW M39202) und 1496 (GW M39204) insgesamt vier Neuauflagen des Rosenkranzdrucks. 1490 und 1492 gab zudem auch der Augsburger Drucker Anton Sorg dieses Büchlein zweimal heraus (GW M39192, GW M39193). Weitere Augsburger Nachdrucke erfolgten durch Lukas Zeissenmair 1495 (GW M39294) und 1502 (VD 16 A 1234). Hierzu vermutet Peter Amelung, »möglicherweise [seien] zwischen 1483 und 1489 eine oder mehrere Ausgaben verlorengegangen«, vgl. Amelung, *Frühdruck* (wie Anm. 1), S. 237. Griese wendet dagegen ein, dass eventuell »die Erstauflage des Mariensalters aber auch so hoch [war], daß sie den Bedarf der folgenden Jahre deckte« oder »während dieser Zeit [...] ein anderes Publikationsmedium«, nämlich zwei Ulmer Einblattholzschnitte zum Rosenkranz, die entsprechende Nachfrage stillte, vgl. Griese, *Text-Bilder* (wie Anm. 1), S. 192 f.; zu den besagten Einblattholzschnitten, auf die ich folgend nicht genauer eingehe, vgl. ebd., S. 193–206.

dem literarisch umtriebigen Dominikaner Alanus von Rupe (ca. 1428–1475) zugeschriebenen Werken handelt.

Erstens enthält der Druck eine Traktatschrift, die wohl aus verschiedenen lateinischen Werken des Alanus zusammenkompiliert wurde,¹⁵ ihrem Inhalt nach aber weitgehend dem *Tractatus apologeticus* folgt, einer 1475 verfassten und an den Tournai-Bischof Ferry de Clugny gerichteten Verteidigungs- und Werbeschrift über das Rosenkranzgebet, die diese Frömmigkeitsform und ihre bruderschaftliche Organisation zugleich erläutert, gegen Zweifel abschirmt sowie ihr durchaus fantasievoll eine bis zu den Kirchenvätern zurückreichende und wesentlich durch den heiligen Dominikus geprägte Tradition angedeihen lässt.¹⁶ Ergänzt wird dieser Traktat durch eine Reihe von insgesamt 19 kurzen Wundererzählungen, die jeweils von Gnadewirkungen berichten, die unterschiedlichen Figuren im Zusammenhang mit dem Rosenkranzgebet zuteilgeworden seien. Diese Texte entstammen großteils einem Korpus an Mirakeln, das in der zeitgenössischen Überlieferung eng an die Werke des Alanus gebunden ist.¹⁷

Den Kern der Sammlung bildet eine inhaltlich zusammengehörige Gruppe von neun je in sich geschlossenen Geschichten, die davon berichten, wie der heilige Dominikus bei der Verbreitung des Rosenkranzes eine Schlüsselrolle gespielt habe.¹⁸ Insgesamt sind diese Texte erstens dadurch charakterisiert, dass im Zentrum ihrer Handlung ein durch das Rosenkranzgebet erwirktes Wunder- oder Gnadengeschehen steht. Zweitens zeichnen sie sich dadurch aus, dass diese miraculösen Begebenheiten in eine mehr oder minder enge Beziehung zur historischen Gründerfigur des Dominikanerordens gesetzt werden. Die Figur des Dominikus nimmt dabei verschiedene Rollen ein. Oft tritt der Heilige, wie in dem unten genauer analysierten Konversionsmirakel vom ›Heiden‹ Eleodotus, als zweite Hauptfigur in Erscheinung, die den Gläubigen, denen das erzählte Gnadeneignis jeweils geschieht, den Rosenkranz anempfiehlt. Mitunter jedoch taucht der Ordensgründer auch in einer zwar ähnlichen Mittlerrolle, gleichwohl aber nur am Rande der Erzählung auf, so in der Geschichte von einem durch sein Beten und Marias Erhörung geläuterten Wucherer, in der Dominikus' Predigt lediglich den Initialpunkt der Handlung darstellt: *Dyser*

15 Zu den möglichen lateinischen Vorlagen dieses volkssprachigen Traktats vgl. unten S. 67–70.

16 Rosenkranzdruck, fol. a3v–c4v. Zum *Tractatus apologeticus* vgl. die knappen Angaben bei Karl J. Klinkhammer: Art. Alanus de Rupe, in: ²VL 1 (1978), Sp. 102–106, hier Sp. 104. Die handschriftliche Überlieferung dieses lateinischen Traktats ist aufgelistet bei Thomas Kaeppli OP: *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. Bd. 1: A–F. Rom 1970, S. 22. Ein, wenn auch den Ansprüchen an eine kritische Textausgabe nicht genügender, frühneuzeitlicher Abdruck dieses Traktats findet sich in der Alanus-Ausgabe des Dominikaners Johann Andreas Coppenstein (Hg.): *B. Alanus de Rupe redivivus de psalterio sev rosario Christi ac Mariae eiusdemque fraternitate rosaria*. Köln: Peter Henning 1624, S. 1–85. Genauer gehe ich auf den *Tractatus apologeticus* in meiner zurzeit in Publikationsvorbereitung befindlichen Dissertation ein.

17 Rosenkranzdruck, fol. c8v–l8v. Zur Überlieferung und Autorschaft dieser Mirakelsammlung vgl. detaillierter unten, S. 70–72.

18 Siehe dazu im Detail die Auflistung dieser Texte unten, Anm. 61.

wücherer hort auf ain zeyt sanctum dominicum predigen von dem psalter marie vnd satzt im für den psalter marie all tag zû beten, heißt es dort einleitend.¹⁹

Der Druck selbst bezeichnet all diese Texte in einer Rubrik als *etlich exempel oder wunderczaichen von dem psalter der wirdigen iunckfrawen marie*,²⁰ weist sie also dem Bereich der Exempel- und Mirakelliteratur zu. Beide Charakterisierungen scheinen hier zunächst treffend. ›Exempel‹ ist dabei, wie schon Rudolph Schenda hervorstrich, in erster Linie »ein Funktionsbegriff, keineswegs eine selbstständige Gattungsbezeichnung« und kann als »Sammelbegriff« verschiedenste Textsorten meinen.²¹ Definierend für das Exempel, so Hans D. Oppel, ist seine »auf eine bestimmte Wirkung bei Hörer oder Leser hinzielende didaktische Absicht (z. B. Erbauung, Belehrung, Unterhaltung, Unterstützung einer Behauptung u. ä.)«. ²² Derart an die Verwendungszusammenhänge von Didaxe, rhetorischer Argumentation und Illustration gebunden, bezieht sich die Bezeichnung *exempel* primär auf rezeptionsästhetische Funktionen der Texte, die hier spezifisch in der Affirmation und Propagierung der Rosenkranzfrömmigkeit bestehen.

19 Rosenkranzdruck, fol. krv. Eine Sonderstellung nimmt das vorletzte Stück der Sammlung ein, dessen Protagonist, ein zunächst der Sünde verfallener Schulmeister, am finalen Höhepunkt seines vom Rosenkranz ausgelösten Läuterungsweges zwar dem Predigerorden beitrifft *und ward ain fast grosser prediger vnd prediget allenthalb von dem psalter marie* (ebd., fol. l6v), jedoch nicht mit dem Ordensgründer Dominikus in Verbindung gebracht wird. Obzwar diese Erzählung also eine enge Beziehung zwischen der propagierten Gebetsform und dem Dominikanerorden konstruiert, ist sie nicht den Dominikus-Texten des Rosenkranzdrucks zuzurechnen.

20 Rosenkranzdruck, fol. c8v.

21 Rudolph Schenda: Stand und Aufgabe der Exemplaforchung, in: *Fabula* 10 (1969), S. 69–85, hier S. 81. Dem schließt sich in einem für die weitere Forschung wichtigen Sammelband unter anderem Walter Haug an: »Das Exempel ist nicht als Gattungs-, sondern als Funktionsbegriff aufzufassen«, ders.: *Exemplensammlungen im narrativen Rahmen. Vom Paucatantra zum Dekameron*, in: Ders. und Burghart Wachinger (Hgg.): *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2), S. 264–287, hier S. 264. Nigel F. Palmer versteht *exemplum* als Sammelbegriff für verschiedene Typen von »short narratives« mit jeweils didaktischer oder illustrierender Funktion, vgl. Nigel F. Palmer: *Art. Exempla*, in: Frank A. C. Mantello und Arthur George Rigg (Hgg.): *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*. Washington 1996, S. 582–588, hier S. 583. Ausführlich zusammengefasst wird die ältere Forschungsdebatte um den Exempelbegriff bei Markus Schürer: *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*. Berlin 2005 (Vita regularis. Abhandlungen 23), S. 51–66. Jüngerer Datums ist die Revue der Debatte bei Michael Hopf: *Mystische Kurzdialoge um Meister Eckhart. Editionen und Untersuchungen*. Stuttgart 2019 (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 6), S. 12–19. Hopf plädiert hier schlüssig für einen durch rhetorisch-argumentative und illustrative Funktionen definierten Exempelbegriff, der sich keineswegs beliebig auf sämtliche religiöse Kurzprosa des Spätmittelalters anwenden lässt (vgl. ebd., S. 15).

22 Hans D. Oppel: *Exemplum und Mirakel. Versuch einer Begriffsbestimmung*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976), S. 96–114, hier S. 102. Detailliert ausgeführt wird diese Funktionsbestimmung von Christoph Daxelmüller, der das Exempel »als narrative Minimalform definiert, die einen abstrakten, theoretischen oder thesenhaften Textsinn konkret beleuchtet (illustriert), die in diesem enthaltene Aussage induktiv beweist (demonstriert) und damit sowohl eine dogmatische oder didaktische Interpretationshilfe schafft als auch – je nach dem das E[xempel] bestimmenden Kontext – mit moralisierender Implikation zur Belehrung, Erbauung oder Unterhaltung des Rezipienten (Lesers, Hörers) beiträgt (Selectare)«, ders.: *Art. Exemplum*, in: *EM* 4 (1984), Sp. 627–649, hier Sp. 627.

Die Worte ›Mirakel‹ oder ›miraculum‹ dahingegen, von denen sich die Benennung der Erzählungen als *wunderzaichen* ableitet, referieren schon im Mittelalter neben dem Wunder selbst auch auf eine narrative Gattung, die sich vor allem durch das Wunder als erzählten Gegenstand bestimmt. ›Mirakel‹ meint, so die für die mediävistische Forschung prägende Definition Peter Assions, entsprechend eine »in sich geschlossene Erzählung [...], in der Erlebnisse Gläubiger mit dem oder den aus dem Jenseits wirkenden Heiligen beschrieben werden.«²³ Angesichts der zentralen Thematik von Gebetsanhörung und -wunder lassen sich die Erzähltexte des Ulmer Drucks von 1483 somit zunächst recht reibungsfrei als Mirakelsammlung fassen, die sich in eine bis zum *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach zurückreichende mittelalterliche Tradition entsprechender Kompilationen einreihet²⁴ und deren einzelne Geschichten jeweils als frömmigkeitsdidaktische Exempel fungieren.

Ein genauerer Blick auf die Texte offenbart freilich die Schwierigkeit einer klaren Abgrenzung zur Heiligenvita. Einerseits nämlich stehen in den Mirakeln des Rosenkranzdrucks mit Dominikus in der Regel eine Heiligenfigur und ihr aus vorgängigen hagiografischen Texten bekanntes Wirken am Ausgangspunkt des erzählten Geschehens. Andererseits folgen die einzelnen Texte, wie unten insbesondere an der Geschichte der Grafentochter *Benedicta* deutlich wird, oftmals Erzählschemata, die sich an die hagiografische *Vita* anlehnen.

Dies steht in Spannung zu den Bemühungen der älteren Forschung, zwischen Legende und Mirakel trennscharf zu differenzieren. Siegfried Ringler beispielsweise bestimmte Mirakel als Texte, in denen »nicht die Person des Heiligen im Mittelpunkt« stehe, »sondern das Wunder.«²⁵ Die Heiligenlegende dahingegen wurde zumeist als Schemaliteratur begriffen, die nach festen narrativen Konventionen der Biografie der je im Fokus stehenden Heiligenfigur folge. Großen Einfluss nahmen diesbezüglich die Thesen Edith Feistners, die erstens eine gattungsinterne Typologie der Heiligenlegende in Märtyrer- und Bekennergeschichten aufstellte sowie zweitens »strukturelle Grundtypen« hervorzeichnete, die bestimmten, wie der »biographische Raum zwischen der Geburt und dem Tod« des Heiligen erzählerisch gefüllt werde.²⁶ Mirakel fügen sich aus dieser Perspektive mitunter als Einzelepisoden in

23 Peter Assion: Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 50 (1968), S. 172–180, hier S. 180.

24 Vgl. den kurzen literaturhistorischen Überblick bei Opper, *Exemplum* (wie Anm. 22), S. 105–110.

25 Siegfried Ringler: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters, in: Peter Kesting (Hg.): *Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters*. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag. Würzburg 1975 (*Würzburger Prosastudien* 2), S. 255–270, hier S. 269. Eine ähnliche, um das Kriterium der relativen Anonymität des Mirakelprotagonisten ergänzte Definition findet sich bei Ingo Schneider: »Während im Mittelpunkt der Legende der bekannte Heilige steht, der Wunder wirkt, ist die Hauptperson des [Mirakel]s der unbekannte Mensch, dem ein Wunder zuteil wird«, Ingo Schneider: Art. *Mirakel*, in: *EM* 9 (1999), Sp. 682–689, hier Sp. 687.

26 Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (*Wissensliteratur im Mittelalter* 20), S. 24. Während Märtyrerlegenden, so Feistner, sich aus einem syntagmatisch verknüpften, durch Vor- und

den Rahmen der Legende ein oder bilden in Gestalt postumer Wunder ihre exemplarhaft-affirmierende Nachgeschichte, erweisen sich doch »*Vita* und *virtus*« eines oder einer Heiligen »oft durch das Wirken von *miracula* oder zumindest durch die Fähigkeit dazu.«²⁷ Als eigenständige Erzählungen jedoch fallen sie nicht unter den an ein biografisches Narrationsprinzip gebundenen Legendenbegriff, der die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit hagiografischen Texten lange Zeit prägte.

Innerhalb der neueren Forschung, die Mirakel und Legende zunehmend jenseits derartig geschlossener Konzeptualisierungen betrachtet,²⁸ schlägt beispielsweise Elke Koch vor, »von Passionen, Viten und Mirakeln als Formen legendarischen Erzählens zu sprechen, die jeweils eigene thematische und formale Variationsbreiten besitzen«²⁹ und denen, so ließe sich hinzufügen, ein je in Überschneidung zu denkendes rezeptionsästhetisches Funktionsspektrum eignet. An diese Reverspektivierung knüpfen auch meine folgenden Überlegungen zu den Dominikus-Erzählungen des Ulmer Rosenkranzdrucks an. In ihnen nämlich zeigen sich narrative Formen und Strukturen von Mirakel und Vita mithin in Verquickung, wobei gemeinhin jedoch nicht das Wunder die besondere Begnadung eines Heiligen evident macht. Vielmehr plausibilisiert – geradezu andersherum – die Figur des heiligen Dominikus die erzählten Wunder und vermittelt zugleich auch den Auslöser dieser übernatürlichen Begebenheiten, das heißt das Rosenkranzgebet.

Elemente und Strukturen von Heiligenvita und Mirakel werden in diesen Erzählungen also in Kombination gebracht und dabei zu frömmigkeitsdidaktischen Exempeln für die Wirksamkeit einer bestimmten Gebetsweise funktionalisiert. Die intradiegetische Propagierung des Rosenkranzes durch Dominikus erscheint hierbei analog zu der an das extradiegetische Lesepublikum gerichteten Bewerbung dieser religiösen Praxis durch den Text, und die erzählten Gnadenwirkungen des Mariensalters belegen zugleich seine vergangene Heilswirkung und rücken das Mirakulöse in die erhoffbare Nähe der Rezipienten. Zum weiteren Verständnis dieser in der Schnittmenge von Exempel, Mirakel und Heiligenleben

Nachgeschichte gerahmten »Basisnexus« von Verhör, Haft und Hinrichtung konstituierten (ebd., S. 27), seien Bekennerviten durch »Bauformen« (ebd., S. 33) der paradigmatischen Reihung charakterisiert, nach der entweder chronologisch oder thematisch geordnet Tugenderweise, Wunder und Anfechtungen berichtet werden. Die »historisch[e] Progression« des Heiligenlebens stehe dabei je nach Untertypus der Bekennerverlegende in unterschiedlicher Relation zur »zeitlosen Paradigmizität« des Erzählten (ebd., S. 42).

27 Martin Heinzelmann und Klaus Herbers: Zur Einführung, in: Martin Heinzelmann, Klaus Herbers und Dieter R. Bauer (Hgg.): *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen*. Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 9–21, hier S. 14.

28 Kritische Revisionen von Feistners Thesen finden sich jüngst vor allem bei Elke Koch und Julia Weitbrecht: Einleitung, in: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz und Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21, insb. S. 14 f.; sowie bei Matthias Standke: *Freundschaft in Ordensgründerlegenden. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters*. Berlin/Boston 2017 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 91), S. 11–14.

29 Elke Koch: Bedingungen und Elemente des Erzählens von jenseitiger Heilsmittlerschaft: Namenspraxis und Mirakelstruktur in Michael-Legenden, in: Weitbrecht/Benz/Hammer u. a., *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 28), S. 25–44, hier S. 31.

angesiedelten Dynamik der narrativen Heilsvermittlung sind neben den entsprechenden Geschichten selbst auch ihre Entstehungs-, Referenz- und Überlieferungskontexte erhellend, die folgend in den Fokus rücken.

3. Kontext: Alanus von Rupe in Druck und Handschrift

Angesichts seines Kompilationscharakters nimmt die Forschung in der Regel an, der Rosenkranzdruck von 1483 sei von den Ulmer Dominikanern aus verschiedenen Quellen zusammengestellt worden.³⁰ Dabei wurde ein paratextueller Hinweis auf die Herkunft der dort versammelten Texte zumeist aufgenommen, ohne jedoch genauer nach möglichen Vorlagen zu suchen.³¹ Denn zumindest für die Traktatschrift, die der Sammlung von Wundergeschichten vorangeht, gibt eine Rubrik an, der folgende Text sei *gezogen* aus einem Werk, *welches gemacht hatt maister alanus brediger orden von vnser frowen psalter, geboren in britania vnd von dem couent dynant*.³²

Referiert wird hier auf den Dominikaner Alanus von Rupe.³³ Geboren um 1428 in der Bretagne, trat dieser Autor als junger Mann dem Predigerorden bei und schloss sich um 1461 in Lille der dominikanischen Observanzbewegung an, die sich ab 1464 regional in der *congregatio hollandiae* organisierte. Tätigkeiten als Lektor in Douai, wo Alanus zwischen 1464 und 1468 möglicherweise an einer ersten Rosenkranzbruderschaft beteiligt war,³⁴ Gent und Rostock folgten, bevor Alanus 1475 verstarb. In seinen Schriften, die großen Einfluss

30 Vgl. mit weiteren Angaben Griese, Text-Bilder (wie Anm. 1), S. 183. Hatto Küffner und Walter Schulten geben in dem Katalog *500 Jahre Rosenkranz* (wie Anm. 1) an, der Text setze »sich zusammen aus den Schriften des Alanus (1428–1475) und anderer Autoren« (S. 141).

31 Peter Amelung beispielsweise identifizierte den Druck als wohl von den Ulmer Dominikanern selbst stammende »deutsche Bearbeitung des *Psalterium beatae Mariae virginis* ihres Ordensbruders Alanus de Rupe« (Amelung, Frühdruck [wie Anm. 1], S. 237), wobei der hier angegebene Werktitel jedoch bloß Alanus' favorisierte Bezeichnung für den Rosenkranz darstellt und nicht auf eine bestimmte seiner Schriften zu diesem Gegenstand referiert.

32 Rosenkranzdruck, fol. a3r.

33 Zur Bibliografie des Alanus von Rupe und seinem Einfluss auf die Entwicklung des Rosenkranzgebets siehe ausführlich Ranacher, Heilseffizienz (wie Anm. 3), S. 120–127; Gilles Gerard Meersseman: *Ordo Fraternalitatis. Le antiche confraternite domenicane. Continuazione*. Freiburg 1977 (Italia sacra 26), S. 1148–1151; sowie die Angaben bei Klinkhammer, Alanus (wie Anm. 16). Die folgenden Angaben und Daten zu Alanus' Lebensweg sind diesen Arbeiten entnommen.

34 Alanus' eigene Ausführungen im *Tractatus apologeticus* und an anderen Stellen behaupten eine erfolgreiche dementsprechende Gründung, am Wahrheitsgehalt dieser Angaben bestehen in der Forschung jedoch Zweifel. Heribert Christian Scheeben beispielsweise hält eine spärlich bezugte Douaier Gebetsvereinigung für »eine rein lokale Angelegenheit« und stellt fest: »Ich halte es aber für absolut unwahrscheinlich, daß er [d. i. Alanus von Rupe] in Douai oder sonstwo eine Bruderschaft gegründet hat«, vgl. Heribert Christian Scheeben: Michael Francisci ab Insulis O. P., *Quodlibet de veritate fraternalitatis Rosarii*, in: *Archiv der deutschen Dominikaner* 4 (1951), S. 97–162, hier S. 132 f. Winston-Allen, *Stories* (wie Anm. 1), S. 24 f., nimmt dagegen an, dass Alanus' diesbezügliche Ausführungen zumindest im Kern der Wahrheit entsprechen. Siehe dazu im Detail auch Ranacher, Heilseffizienz (wie Anm. 3), S. 119 f. und S. 122–125.

auf die weitere Entwicklung der Rosenkranzfrömmigkeit nahmen, propagierte Alanus eine Gebetsform aus 150 Ave Maria, die durch 15 Paternoster jeweils in Zehnergruppen unterteilt sind und mit unterschiedlichen Meditationsgegenständen verbunden werden können.³⁵ Wesentlich entspricht dies einer modifizierten Form des *Leben-Jesu-Rosenkranzes*, der im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts von dem Trierer Kartäuser Dominikus von Preußen entwickelt wurde. Dominikus' Rosenkranz verband dabei eine Tradition des an den Zahlenverhältnissen des Psalters orientierten Reihenbetens mit einer christologischen Meditation sowie der ab ca. 1300 zunächst in Mirakelerzählungen begegnenden Vorstellung eines aus Gebeten geflochtenen geistigen Kranzes für Maria.³⁶

Alanus nun bewarb seine Weiterentwicklung dieser Frömmigkeitsübung, die er nachdrücklich ›psalterium‹ und nicht wie geläufig ›corona‹, ›rosarium‹ oder ›sertum‹ nannte,³⁷ mit einer Ursprungsgeschichte, die selbst in der mediävistischen Forschung mitunter drastische Urteile provozierte. Anne Winston-Allen beispielsweise bezeichnet diesen Autor als »entrepreneurial promoter of his own form of the rosary«,³⁸ während Karl Joseph Klinkhammer ihm weniger zurückhaltend eine »pathologische Persönlichkeit«³⁹ unterstellte und Humbert-Marie Vicaire ihn gar als Beispiel für den »type caractérisé du corrupteur de l'historiographie dominicaine« aufzählt.⁴⁰ Alanus nämlich behauptete in seinen Schriften sowie wohl auch in seiner Predigtstätigkeit vehement, sein Marienpsalter stelle keineswegs eine neue Entwicklung dar, sondern sei bereits zu Zeiten der Apostel im Gebrauch gewesen, vor allem aber vom heiligen Dominikus, das heißt vom Gründer seines eigenen Ordens, im persönlichen Auftrag der Jungfrau Maria mit großem Aufwand verbreitet worden:⁴¹ *Iste est Apostolus ille Psalterij*, heißt es entsprechend im *Tractatus apologeticus* über Domi-

35 Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen im *Tractatus apologeticus* (Kap. 4, 5, 14; Coppenstein, B. Alanvs [wie Anm. 16], S. 9–15; S. 39 f.).

36 Vgl. dazu neben den entsprechenden Untersuchungen in meiner Dissertation bislang vor allem Andreas Heinz: Die Entstehung des Leben-Jesu-Rosenkranzes, in: Frei/Bühler, Der Rosenkranz (wie Anm. 3), S. 23–47; Winston-Allen, Stories (wie Anm. 1), S. 22–26; Rainer Scherschel: Der Rosenkranz. Das Jesusgebet des Westens. Freiburg i. Br. 1979 (Freiburger Theologische Studien 116), S. 118–147; sowie, freilich mit zahlreichen irreführenden Fehlangaben, Karl Joseph Klinkhammer: Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. Frankfurt a. M. 1972 (Frankfurter theologische Studien 13).

37 Coppenstein, B. Alanvs (wie Anm. 16), S. 7 f. Die Bezeichnungen der Gebetsform als ›Rosenkranz‹ oder ›Marienkrone‹ lehnt Alanus scharf ab: *Nomina illa vulgaria sunt, sapiuntque seculi vanitatem: quod sic à sertis puellaribus dicantur: at Psalterium est Ecclesiasticum* (ebd.).

38 Winston-Allen, Stories (wie Anm. 1), S. 33.

39 Klinkhammer, Alanus (wie Anm. 16), Sp. 102.

40 Humbert-Marie Vicaire: Histoire de Saint Dominique. Paris 2004, S. 8.

41 Vgl. dazu z. B. das entsprechende Kapitel zum Ursprung des Marienpsalters im *Tractatus apologeticus* (Coppenstein, B. Alanvs [wie Anm. 16], S. 19–26). Die hier erzählte Geschichte des Rosenkranzbetens beginnt beim Apostel Bartholomäus und den Wüstenvätern, die diese Frömmigkeitsform bereits gepflegt hätten, fokussiert auf Dominikus und endet bei einem namenlos bleibenden Redaktor, der Alanus jedoch *bene notatum* (ebd., S. 25) sei und den Marienpsalter auf nur 50 Ave Maria gekürzt (*detruncatum* und *reductum*, ebd.) habe, so dass nun die ursprüngliche Gestalt des Gebets wiederhergestellt werden müsse. Hier ist wohl auf den Kartäuser Dominikus von Preußen angespielt.

nikus, *de quo Alma Dei Virgo non semel ei facta reuelatione, mandatum formamque dedit eiusdem prædicandi*.⁴²

Zur Unterstützung dieser gewagten These beruft Alanus sich in seinen Schriften immer wieder auf zwei angebliche Zeitgenossen und Gefolgsleute des heiligen Ordensgründers mit den etwas naiv lautenden Namen Johannes de Monte und Thomas de Templo, deren Schriften ihm vorlägen und genaues Zeugnis über Dominikus' Rosenkranzfrömmigkeit ablegten.⁴³ Zwar sind diese Quellen wohl rein fiktiv, dennoch aber entfaltete das auf ihnen aufbauende Narrativ langanhaltende Wirkung. Nicht nur berief sich Michael Francisci, der Mitgründer der Kölner Rosenkranzbruderschaft, in seinem Entwurf dieser Gebetsvereinigung explizit auf die Angaben *in quodum libello magistri Iohannis de Monte*,⁴⁴ von dem er durch seinen Ordensbruder Alanus erfahren habe – eine Version der Geschichte von Dominikus als Rosenkranzprediger fand sich sogar bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil im Römischen Brevier.⁴⁵ Die Wundergeschichten des Ulmer Rosenkranzdrucks nun knüpften an diese Bemühungen an, das Rosenkranzgebet an die historische Figur des heiligen Dominikus zu binden. Einerseits wird dieser Frömmigkeitsform damit gesteigerte Legitimität sowie Anspruch auf Heilswirksamkeit verliehen, andererseits markieren die Mirakel sie in einer rivalisierenden Ordenslandschaft auch als Proprium der Dominikaner, die in den Folgejahrzehnten »nahezu ein ›Rosenkranzmonopol« beanspruchten.⁴⁶ Um den Zusammenhang zwischen den volkssprachigen Erzählungen und den lateinischen Werken des Alanus genauer zu fassen, bedarf es eines kurzen Blicks auf die bislang weitgehend unaufgearbeitete Überlieferung letzterer Schriften in Handschrift und Frühdruck.⁴⁷

Thomas Kaeppli verzeichnet insgesamt 15 lateinische Werke, vor allem Traktate und Predigten, die in der zeitgenössischen Überlieferung Alanus zugeschrieben werden.⁴⁸ Die exakten Beziehungen dieser Schriften untereinander harren noch der Klärung, wobei die Lage dadurch kompliziert wird, dass sich erstens besonders die Rosenkranztexte dieses Autors inhaltlich und mitunter auch im Wortlaut überschneiden und zweitens die Mirakel-

42 Coppenstein, B. Alanus (wie Anm. 16), S. 24.

43 Vgl. dazu Scheeben, Michael Francisci (wie Anm. 34), S. III f.; sowie Klinkhammer, Alanus (wie Anm. 16).

44 Diese Ausführungen finden sich in Franciscis zuerst 1476 gedruckten *Quodlibet de veritate fraternitatis rosarii BMV* und sind abgedruckt bei Scheeben, Michael Francisci (wie Anm. 34), S. III.

45 Vgl. dazu die Angaben bei Andreas Heinz, der feststellt, erst »Papst Pius VI. [habe] in seinem Apostolischen Schreiben über die Marienverehrung vom 2. Februar 1974 darauf verzichtet, den hl. Dominikus mit den Anfängen des Rosenkranzes in Verbindung zu bringen«, Heinz, Die Entstehung (wie Anm. 36), S. 23 f.

46 Klinkhammer, Alanus (wie Anm. 16), Sp. 104.

47 Neben den Angaben bei Kaeppli, *Scriptores* (wie Anm. 16), S. 21–25, sowie den Ausführungen bei Meersseman: *Ordo* (wie Anm. 33) existiert hier wesentlich noch die in mehreren Artikeln fortlaufend erschienenen Studien von Bertilo de Boer: De Souter van Alanus de Rupe, in: *Ons Geestelijk Erf* 29 (1955), S. 358–388; 30 (1956), S. 156–190; 31 (1957), S. 187–204; 33 (1959), S. 145–193. Jüngere Arbeiten zur Rosenkranzliteratur greifen allgemein auf diese Forschungen zurück. Die wissenschaftliche Erschließung und Edition der Werke des Alanus von Rupe sowie ihrer volkssprachigen Übertragungen bleibt daher ein Forschungsdesiderat.

48 Kaeppli, *Scriptores* (wie Anm. 16), S. 21–25 (Nr. 76–90). Mirakelerzählungen finden sich nicht unter den bei Kaeppli gelisteten Werken.

erzählungen, die Alanus' Schriften in der Überlieferung oft begleiten, von Kaeppli nicht berücksichtigt wurden.⁴⁹ Drittens müsste auch die Stimmigkeit der zumeist direkt aus der Überlieferung übernommenen Zuschreibungen an Alanus im Einzelfall noch genauer überprüft werden.

Als entscheidende Textzeugen des mit Alanus von Rupe verbundenen Textkorpus gelten drei zusammengehörige, heute in der Universitätsbibliothek Kiel befindliche Handschriften, die von dem Bordesholmer Chorherrn und Pfarrer Johannes Neße ab Mitte der 1470er-Jahre angefertigt wurden.⁵⁰ In der Forschung wurde mitunter ein Schülerverhältnis Neßes zu Alanus vermutet, in jedem Fall aber bemühte sich ersterer, die Alanus zugeschriebenen Werke systematisch als Sammlung zusammenzubringen.⁵¹ Da sich die Niederschrift der Kieler Handschriften mehrere Jahrzehnte hinzog,⁵² ist es mitunter schwierig, ihr Verhältnis zur ebenfalls schon in den 1470er-Jahren einsetzenden Drucküberlieferung eindeutig zu bestimmen: Als Neßes Vorlagen dienten, so scheint es, sowohl frühere Handschriften der Alanus-Texte als teils auch die späteren Drucke.⁵³ Nichtsdestotrotz enthalten die Kieler Handschriften eine

-
- 49 Die Unterscheidung zwischen eigenständigen Werken, eventuell späteren Redaktionen und Exzerpten ist dabei mithin schwierig und bleibt eine hier nicht zu erfüllende Aufgabe. An dem bereits 1960 von Meersseman aufgestellten Befund zur Forschungssituation zu Alanus von Rupe und seinem Werk hat sich bislang entsprechend wenig geändert: »Eine kritische Studie über das Leben, die Tätigkeit und die Schriften dieses vielumstrittenen Mannes steht noch aus. Zuverlässig ist allein, und zwar nur in den älteren Ausgaben, sein im Juni 1475 verfaßter *Liber Apologeticus*«, Gilles Gerard Meersseman: *Der Hymnos Akathistos im Abendland*. Bd. 2: Gruß-Psalter, Gruß-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien. Freiburg i. Ü. 1960 (Spicilegium Friburgense 3), S. 27.
- 50 Es handelt sich hier um die Signaturen Kiel, UB, Ms. Bord. 58, 58A und 58B. Die Handschriften werden kurz beschrieben bei Klinkhammer, Adolf (wie Anm. 36), S. 273 f., und sind inzwischen detailliert erschlossen bei Kerstin Schnabel: *Die Bordesholmer Handschriften der Universitätsbibliothek Kiel, Wolfenbüttel 2020*, online: <http://diglib.hab.de/?db=mss&list=project&id=Katalogisierung%20oder%20Bordesholmer%20Handschriften%20in%20oder%20Universit%C3%A4tsbibliothek%20Kiel> [Zugriff: 13. 6. 2022]. Zu diesen Handschriften vgl. die kundige Untersuchung bei Kerstin Schnabel: *Liber de sanctae Mariae in Bordesholm ... Geschichte einer holsteinischen Stiftsbibliothek*. Wiesbaden 2018 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 33), S. 179–188.
- 51 Klinkhammer hält im Verfasserlexikon fest, Johannes Neße, der sich in seinen Handschriften meist latinisierend als »Johannes cum naso« benennt, sei »in Rostock Schüler des A[lanus] und dann im holsteinischen Brügge, in Neumünster und Kiel tätig« gewesen (Klinkhammer, Alanus [wie Anm. 16], Sp. 104). Weshalb Klinkhammer diese Schülerschaft annimmt, wird hier nicht begründet. Eine frühere Erwähnung durch den gleichen Autor macht freilich eine Mutmaßung wahrscheinlich: »Der Schreiber oder sein Gewährsmann muß in Rostock selbst zu Alanus und seinem Kreis gehört haben; denn er spricht in Hochachtung von ihm und gibt Daten und Einzelheiten an«, Klinkhammer, Adolf (wie Anm. 36), S. 272. Ob Neße wirklich als persönlicher Schüler des Alanus gelten kann, ist deshalb eher fraglich, vgl. dazu auch Schnabel, *Liber* (wie Anm. 50), S. 180 f.
- 52 Kerstin Schnabel datiert die letzten Einträge in Kiel, UB, Ms. Bord. 58B auf das Jahr 1511, vgl. Schnabel, *Die Bordesholmer Handschriften* (wie Anm. 50). Der älteste bekannte Alanus-Druck erschien gegen 1478 als Alanus de Rupe: *De psalterio Beatae Mariae Virginis*, Lübeck: Lukas Brandis, um 1478 (GW M3918420).
- 53 Vgl. dazu die Handschriftenbeschreibungen von Schnabel, *Die Bordesholmer Handschriften* (wie Anm. 50). So lassen sich die in Kiel, Ms. Bord 58 ab fol. 163v nachgetragenen Texte als Abschriften aus Alanus de Rupe: *De utilitate Psalterii Mariae*, Gripsholm: Kartäuserkloster Mariefred, 1498 (GW M39205) identifizieren. Nicht konsultieren konnte ich bei der Recherche für diesen Beitrag den niederländischen Druck Alanus de Rupe: *Van die nutticheyt ende edelheit des Vrouwen Souter*, Utrecht: t. G., nach 30. 5.

noch recht ursprungsnahe Sammlung an Texten, die im späten 15. Jahrhundert Alanus von Rupe zugeschrieben wurden.⁵⁴ Hier nach möglichen Vorlagen für den Inhalt des Ulmer Rosenkranzdrucks zu suchen, bietet sich entsprechend an.

Tatsächlich lässt ein Vergleich der Textzusammenstellung des Rosenkranzbüchleins mit den in den Neße-Kodizes und ihrem Umfeld überlieferten Schriften es zu, die lateinischen Vorlagen des volkssprachigen Büchleins zumindest grobsteilig zu identifizieren.

Die Traktatschrift des Drucks, die wie angemerkt bereits per Rubrik als gezogen *aufß ainem biechlin welches gemacht hatt maister alanus*⁵⁵ markiert ist, wurde zunächst wohl im Sinne eines Mosaiktraktats aus mehreren lateinischen Werken des Alanus von Rupe zusammenkompiliert.⁵⁶ Als Hauptquellen lassen sich dabei der *Tractatus apologeticus*⁵⁷ sowie das *Compendium Psalterii beatissimae Trinitatis* erkennen, das ab 1476 handschriftlich überliefert ist und in den 1480er-Jahren mehrfach in den Druck gelangte.⁵⁸ Aus diesen beiden Schriften, die inhaltlich eng miteinander verwandt sind,⁵⁹ haben die Übersetzer des Rosen-

1480 (GW M39208). Ob hier eine Verbindung zu Neßes Handschriften oder sogar direkt zum Ulmer Rosenkranzdruck anzunehmen ist, wäre entsprechend noch zu klären.

54 Ob Neßes Autorzuschreibungen an Alanus im Einzelfall korrekt sind, müsste freilich noch genauer untersucht werden. Kerstin Schnabel merkt dazu an: »Ein wissenschaftlich begründetes Corpus echter Schriften des Alanus de Rupe existiert bisher nicht, daher müssen die Zuweisungen der Bordesholmer Kleriker nach mittelalterlicher Manier nicht unbedingt zutreffend sein« (Schnabel, *Liber* [wie Anm. 50], S. 182).

55 Rosenkranzdruck, fol. 43r.

56 Zum Texttyp der Mosaiktraktate und den Schwierigkeiten des Umgangs mit ihnen vgl. Nadine Arndt und Lydia Wegener: Überlegungen zur digitalen Edition mystischer Mosaiktraktate des Spätmittelalters, in: *Das Mittelalter* 24/1 (2019), S. 15–30.

57 Überliefert z. B. in Neßes Handschrift Kiel, UB, Ms. Bord. 58A, fol. 11r–49v.

58 Zur handschriftlichen Überlieferung des *Compendium* vgl. Kaeppli, *Scriptores* (wie Anm. 16), S. 23 (Nr. 83); sowie Klinkhammer, Adolf (wie Anm. 36), S. 272. Der älteste mir bekannte Textzeuge datiert auf 1476 und stammt aus dem Zisterzienserinnenkloster Wöltingerode (Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 1163 Helmst., fol. 1r–22r; vgl. dazu mit weiteren Hinweisen zur Überlieferung Schnabel, *Liber* [wie Anm. 50], S. 180). Bei dem Text in Kiel, UB, Ms. Bord. 58A, fol. 82v–85r, der bei Schnabel, *Die Bordesholmer Handschriften* (wie Anm. 50), und Kaeppli, *Scriptores* (wie Anm. 16), als *Compendium Psalterii beatissimae Trinitatis* erfasst ist, handelt es sich trotz des gleichlautenden Incipits nicht um diesen Traktat. Der wohl früheste Druck des *Compendium* findet sich als Anhang zu einer Schrift der Kölner Rosenkranzbruderschaft in Michael Francisci de Insulis: *Quodlibet de veritate fraternitatis rosarii* BMV, Gouda: Gerard Leu, 1483/1484 (GW 10261), fol. 41r–e4v. Konsultiert wurde das digitalisierte Exemplar Oxford, Bodleian Library, 4° I 1 Th. Seld. Die in der Forschung mitunter kolportierte Datierung dieses Drucks auf 1479 geht wohl auf einen älteren Katalogisierungsfehler zurück.

59 Bei dem *Compendium* handelt es sich um eine Art Kurzredaktion des *Tractatus apologeticus*. Zwar werden die 24 Kapitel letzterer Schrift in ersterer auf 15 Kapitel und einen Prolog reduziert, sowohl thematisch als auch im Aufbau und ihren Kernaussagen gleichen sich die Schriften jedoch stark. Bezüglich beispielsweise der Herkunft der Bezeichnung »Mariensalter«, der Gestalt und Ursprungsgeschichte dieser Gebetsform sowie den mit ihr verbundenen Ablässen und Potentialen der Heilungsvermittlung machen die beiden Texte weitgehend identische Angaben und folgen teils bis in den Wortlaut deckungsgleichen Argumentationslinien. Im Prolog des *Compendium* führt Alanus als Erklärung dieser weitgehenden Übereinstimmung aus: *Nam de hac materia maximum aliud opus feci, sed hic tam breuiter ea que de huiusmodi psalterio communiter inquiruntur apposui* (GW 10261, fol. 41r.). Nun hätten ihn in *almania quidam deuocionis amatores* (ebd.) gebeten, eine derartige Kurzfassung zu verfassen, weshalb er nun dieses *Compendium* vorlege.

kranzdruckes offenbar weite Passage übernommen, adaptiert und teils mit Exempla und Versatzstücken anderer Herkunft angereichert.⁶⁰

Etwas einfacher verhält es sich in Bezug auf die Mirakel des Rosenkranzdrucks. Diese stellen zumeist mehr oder minder wörtliche Übertragungen lateinischer Wundererzählungen dar, die auch in Neßes Handschriften enthalten sind. Für insgesamt 15 der 19 Geschichten findet sich dort eine eindeutige Übersetzungsvorlage.⁶¹ Zwei weitere Texte weisen, obzwar eine direkte

-
- 60 Die Aufzählung der zehn alttestamentlichen Verwendungen des *psalterium* (Rosenkranzdruck, fol. a3r/v) beispielsweise scheint dem zweiten Kapitel des *Tractatus apologeticus* entnommen (vgl. Coppenstein, B. Alanus [wie Anm. 16], S. 4–7), wird allerdings ohne die dortige typologische Rahmung wiedergegeben, während ein Großteil des übrigen Anfangskapitels der Traktatschrift direkt aus dem *Compendium* übertragen ist. Beispielsweise für die Sammlung kurzer Exempla (Rosenkranzdruck, fol. a7v–b4v) konnte ich dahingegen weder im *Compendium* noch im *Tractatus apologeticus* eine Quelle ausfindig machen.
- 61 Für die einzelnen Mirakel des Ulmer Rosenkranzdrucks ergeben sich folgende Übereinstimmungen:
1. Beschirmung eines getauften Juden vor Dämonen (fol. c8v–d1r): keine Vorlage identifiziert.
 2. Ein Novize betet ein unvollständiges Marienkleid (fol. d1r–d3r): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 75v–76v.
 3. Maria erscheint in einem Kleid aus Gebetsworten (fol. d3r–d6r): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 76v–77r.
 4. Maria belebt einen toten Betenden, damit dieser seine Sünden büßen kann (fol. d6r–d7v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 105v–106r.
 5. Ein Minneritter erwähnt sich Maria zur Minnedame (fol. d7v–e1v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 91r/v.
 6. Ein Jugendfreund des Dominikus wird Kardinal und verbreitet den Marienpsalter, den er von dem Ordensgründer gelernt hat (fol. e1v–e6r): Kiel, UB, M. Bord 58, fol. 95v–96v.
 7. Der Marienpsalter schützt einen Händler vor Seeräubern (fol. c6r/v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 102r.
 8. Mirakel von der Dame Alexandra, deren abgetrenntem Kopf Dominikus die Beichte abnimmt (fol. e6v–f1v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 75r/v.
 9. Gnadenleben Benedictas, einer Verwandten des Dominikus (fol. f1v–g3r): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 79r–73v.
 10. Ein Ritter lernt von Dominikus den Marienpsalter und vertreibt mit der Gebetskette allerlei Dämonen (fol. g3r–g8v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 96v–97v (ohne die im Rosenkranzdruck beigegebene Anleitung zum Aufbau des Psalters).
 11. Dominikus empfiehlt den Marienpsalter der unfruchtbaren Königin von Frankreich, die daraufhin schwanger wird (fol. h1r–h2r): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 95r.
 12. Geschichte von der Köhlerstochter Maria, die den König von Frankreich heiratet (fol. h2r–h6r): keine Vorlage identifiziert. Die Erwähnung eines *Johannes von berg* (fol. h2r) als Quelle weist jedoch auf eine Verbindung zu Alanus von Rupe.
 13. Geschichte der Nonne Beatrix, die ihr Kloster verlässt, als Prostituierte lebt, schließlich in Reue zurückkehrt und herausfindet, dass Maria zwischenzeitlich ihre Aufgabe als Pfortnerin übernommen hat (fol. h6r–h8r): keine direkte Vorlage identifiziert. Eine Kurzversion findet sich jedoch als Exempel in einer Alanus zugeschriebenen Predigt in Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 172r.
 14. Geschichte vom Heiden Eleodotus (fol. i1r–i4v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 73v–74v.
 15. Dominikus lehrt einen Ritter den Marienpsalter, der von der Gebetskette im Kampf beschützt wird (fol. i4v–k1v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 94r–95r.
 16. Ein Wucherer ändert, nachdem er Dominikus predigen gehört hat, seinen Lebenswandel, betet fortan den Marienpsalter und wird nach seinem Tod von Maria beschirmt (fol. k1v–k5v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 98v–99v.
 17. Dominikus empfiehlt den Marienpsalter dem auf Abwege geratenen Erzdiakon Adrian, dessen Lebensweg sich dadurch ändert, so dass er schließlich Bischof wird (fol. k5v–l2r): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 68r–69v.
 18. Ein sündhafter Schulmeister wird durch den Marienpsalter geläutert (fol. l2r–l6v): Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 93r/v.

Vorlage nicht ausgemacht werden konnte, ebenfalls auf den Kontext der Rosenkranzfrömmigkeit des Alanus von Rupe. So findet sich eine Kurzfassung der Erzählung von der Nonne Beatrix in einer Alanus zugeschriebenen Predigt.⁶² Das Mirakel von der Köhlerstochter Maria, in dem Ann W. Astell und Anne Winston-Allen eine Version der aus Boccaccios *Decamerone* bekannten Griseldis-Geschichte erkennen,⁶³ leitet mit dem Hinweis ein, die folgende Episode habe *ain hochgelerter maister der heiligen geschrift mit namen maister Johannes von berg offenbart in seinem marial*.⁶⁴ Hier wird also auf die oben erwähnten, fingierten Quellen verwiesen, die Alanus' Traktatschriften ebenso wie die im Verbund mit ihnen überlieferten Mirakelschriften immer wieder anführen. Bloß das erste und letzte Mirakel der im Ulmer Rosenkranzdruck enthaltenen Sammlung gehen weder auf in den Kieler Handschriften überlieferte lateinische Vorlagen zurück noch weisen sie anderweitige augenscheinliche Verbindungen zu dem Alanus zugeschriebenen Korpus an Rosenkranzschriften auf.

Unter verschiedenen Gesichtspunkten scheint es plausibel, Alanus von Rupe als Autor und Kompilator hinter der Sammlung lateinischer Wundererzählungen anzunehmen, die somit im Hintergrund des Ulmer Rosenkranzdrucks steht, oder sie zumindest im engsten Kontext seiner Schriften zum Marienpsalter zu verorten.⁶⁵ Obgleich, wie Anne Winston-Allen nachweist, mehrere der dort aufgegriffenen Mirakelstoffe zeitgenössisch auch in anderer Form verbreitet waren,⁶⁶ stehen die lateinischen Vorlagen des Rosenkranzbüchleins doch im engen Zusammenspiel mit den Traktaten des Rosenkranzautors. Denn erstens überliefern sowohl die Kieler Handschriften als auch ein Frühdruck von 1498 die meisten dieser Texte als Teil einer dezidiert als solche ausgezeichneten Sammlung von Werken des bretonischen Dominikaners.⁶⁷ Zweitens knüpfen jene dieser Erzählungen, die vom Wirken des heiligen Dominikus berichten, an Alanus' Behauptung einer auf den

19. Bernhard von Clairvaux nimmt einen Novizen auf, dem Maria in einem unfertigen Kleid erscheint. Dieses Kleid bestehe, so erklärt sie, aus den Gebeten des Novizen. Durch vollständiges Beten des Marienpsalters müsse das Kleid jedoch noch komplettiert werden (fol. 16v–18v): keine Vorlage identifiziert.

62 Vgl. Kiel, UB, Ms. Bord 58, fol. 172r.

63 Ann W. Astell und Anne Winston-Allen: Griselda as Mary: Chaucer's *Clerk's Tale* and Alanus de Rupe's Marian Exemplum, in: Sharon M. Rowley (Hg.): *Writers, Editors and Exemplars in Medieval English Texts*. Cham 2021, S. 43–78. Ein Abdruck des Textes findet sich ebd., S. 67–70.

64 Rosenkranzdruck, fol. h2r.

65 Eine direkte Autorschaft des Alanus nimmt beispielsweise Hardo Hilg an, der die These aufstellt: »Zur Propagierung des Rosenkranzes schrieb Alanus de Rupe etwa 40 Mirakel, die durch die Rosenkranzbruderschaften weite Verbreitung fanden«, Hardo Hilg: Art. Marienmirakelsammlungen, in: *VL 6* (1987), Sp. 19–42, hier Sp. 27. Die übrige Forschung, darunter Griese, Text-Bilder (wie Anm. 1), und Winston-Allen, *Stories* (wie Anm. 1), ist hier mithin etwas zurückhaltender.

66 Vgl. Winston-Allen, *Stories* (wie Anm. 1), S. 123 u. S. 182. Die Autorin zeigt auf, dass mindestens sechs der im Rosenkranzdruck erhaltenen Mirakel auf vorgängig bezeugte Erzählstoffe zurückgehen: »The stories are adaptations of older Marian legends dating back to the twelfth century but also new ones that Alanus composed himself« (ebd., S. 123). Zu diesen mutmaßlichen Neukompositionen zählen sämtliche Dominikus-Erzählungen.

67 Zu den Übereinstimmungen der Kieler Handschriften mit dem Druck GW M39205 vgl. die Handschriftenbeschreibungen bei Schnabel, *Die Bordesolmer Handschriften* (wie Anm. 50).

Ordensgründer zurückgehenden dominikanischen Tradition des Rosenkranzgebets an und bestärken so das in den Traktaten aufgeworfene Ursprungsnarrativ zusätzlich. Auffällig ist, dass spezifisch diese Dominikus-Mirakel, anders als viele der im Verbund mit ihnen überlieferten Erzählungen, keine Adaptationen auch anderweitig verbreiteter Wundergeschichten darstellen. Es ist daher anzunehmen, dass sie speziell für diesen Kontext verfasst wurden. Drittens bauen diese Texte durch wiederholte Verweise auf Johannes de Monte und Thomas de Templo, die angeblichen Zeitgenossen des heiligen Dominikus, ein intertextuelles Referenznetz auf, das sie über eine vorgebliche gemeinsame Quelle mit dem *Tractatus apologeticus* und hiermit zusammenhängenden Schriften wie dem *Compendium Psalterii beatissimae Trinitatis* verbindet.

Bereits die lateinischen Rosenkranzwunder der Kieler Handschriften stehen also im engen Zusammenhang mit Alanus' Traktaten zum Marienpsalter bzw. Rosenkranzgebet. In Dinckmuts Druck von 1483 wird diese Verbindung übernommen und weiter etabliert. Beispielsweise führt die darin enthaltene volkssprachige Traktatschrift aus, der heilige Dominikus habe *disen psalter geprediget vnd verkündet durch vil künigreich weit vnd brait*, ja wenn er *kain frucht bringen mocht in sinen predigen wider die ketzer so prediget er disen psalter*.⁶⁸ Auf diese Weise wird die frühdominikanische Albigensermission quasi zur Verbreitungskampagne für das Rosenkranzbeten umgedeutet. Die darauffolgenden Dominikus-Mirakel fügen sich in den Rahmen der dergestalt skizzenhaft aufgeworfenen Revision der Geschichte sowohl der im Fokus stehenden Frömmigkeitsform als auch des Predigerordens ein und schmücken sie zusätzlich narrativ aus.

Zudem illustrieren die Wundererzählungen die fromme Praxis ebenso wie die heilsvermittelnde Wirkung eines meditativen Betens gezählter Reihen aus Ave Maria und Paternoster, wie es von der Traktatschrift ebenso wie den begleitenden Holzschnittensembles propagiert und instruiert wird. Sie stehen somit in einem wechselseitigen Affirmations- und Explikationsverhältnis zur Rosenkranzbewerbung der übrigen Bestandteile des Drucks.

Einem vergleichbaren frömmigkeitsdidaktischen Programm folgten bereits einige frühere Mirakelsammlungen des 15. Jahrhunderts. Exemplarisch zu nennen sind hier die *Zwanzig-Exempel-Schrift* des Dominikus von Preußen sowie eine eng mit ihr verwandte lateinische Zusammenstellung von Wundergeschichten, die ebenfalls den Rosenkranz zum Gegenstand haben.⁶⁹ Anders jedoch als diese älteren Beispiele greifen die im Ulmer Rosenkranzdruck versammelten Dominikus-Mirakel gezielt auf Figuren, Motive und narrative Strukturen aus dem Bereich der Heiligenlegende zurück.

Auf der einen Seite wird dabei, indem die Mirakel sich narrativ an die Vita des heiligen Dominikus anlagern, das Rosenkranzgebet in enge Verbindung mit dem Predigerorden

68 Rosenkranzdruck, fol. a5v–a6r.

69 Die *Zwanzig-Exempel-Schrift* ist mit fälschlicher Zuschreibung zu Adolf von Essen abgedruckt bei Klinkhammer, Adolf (wie Anm. 36), S. 172–191. Zu der entsprechenden lateinischen Textzusammenstellung vgl. Andreas Heinz: Eine spätmittelalterliche Exempelsammlung zur Propagierung des Trierer Kartäuser-Rosenkranzes, in: Trierer Theologische Zeitschrift 92 (1983), S. 306–318.

gesetzt und gleichzeitig sein vorgeblich traditionsreicher Stellenwert betont. Auf der anderen Seite fungiert in diesem Kontext die Figur des heiligen Ordensgründers in erster Linie als Mittler einer geschilderten Frömmigkeitspraxis, die vom Leser imitiert werden soll. Der Fokus der Erzählungen verschiebt sich so weg vom Heiligen selbst und hin auf die von ihm exemplifizierten Modi der Hinwendung zur Transzendenz im Gebet sowie die als Antwort auf eben diese Hinwendung erfolgenden Wunderzeichen und Gnadenergebnisse. Um die Modalitäten und Funktionen, die einem dergestalt auf Imitabilität des geschilderten religiösen Handelns abhebenden Erzählen zukommen, etwas exakter zu fassen, sei folgend auf zwei Mirakel des Drucks ein genauer Blick geworfen.

4. List, Gebet und Bekehrung: Das Mirakel vom ›Heiden‹ Eleodotus

Das *exempel von ainem heyden, der huyß Eleodotus*,⁷⁰ berichtet davon, wie der heilige Dominikus den Protagonisten mittels einer List zum Beten des Marienpsalters bewegt, woraufhin Eleodotus gnadenhaft von allerlei Übeln befreit wird und schlussendlich zum christlichen Glauben findet. Im Grunde handelt es sich hier um ein Konversionswunder, wie es im Bereich hagiografischen Erzählens als fester Topos gelten kann.⁷¹ Allerdings, und darin weicht das Mirakel des Ulmer Rosenkranzdrucks vom üblichen Schema legendarischer Bekehrungsepisoden ab, steht hier weder die *conversio* des Heiligen selbst im Zentrum, noch dient das miraculöse Konversionsereignis primär der narrativen Konstruktion der Figur des Dominikus, an dessen missionarischem Erfolg seine besondere Begnadung evident würde. Wird Heiligkeit mit Susanne Köbele »einerseits [als] Distanzkategorie« und »andererseits [als] Teilhabekategorie« verstanden, deren Erzählen von einer konstitutiven Spannung zwischen Evidenz und Zuschreibung geprägt ist,⁷² fällt in Bezug auf das Eleodotus-Mirakel auf, wie sehr eine solche Heiligkeit hier

70 Rosenkranzdruck, fol. iir. Eine englische Übersetzung dieses Mirakels ist abgedruckt bei Winston-Allen, *Stories* (wie Anm. 1), S. 158–160.

71 Bekehrungswunder gehören einerseits, wie Mireille Schnyder exemplarisch an der Katharinenlegende des *Passionals* ausführt, zu den paradigmatischen Erzählepisoden mittelalterlicher Heiligenviten und inszenieren unterschiedliche Formen des Staunens ob einer wundersam gewährten Einsicht in das göttliche Wirken, die sich in »verschiedene[n] Konversionsmuster[n]« niederschlagen, Mireille Schnyder: Staunen und *conversio*, in: Julia Weitbrecht, Werner Röcke und Ruth von Bernuth (Hgg.): *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike 39), S. 169–185, hier S. 183. Andererseits sind auch postume Bekehrungsmirakel verbreitet und finden sich, wie Hedwig Röckelein aufzeigt, regelmäßig z. B. in Translationsberichten: »Während der Translation bewiesen die Heiligen durch die Heilung der Besessenen, daß ihre Kraft nicht nur für die Behebung physischer Krankheiten ausreichte, sondern auch für die Konversion von Heiden«, Hedwig Röckelein: Über Hagio-Geo-Graphien. Mirakel in Translationsberichten des 8. und 9. Jahrhunderts, in: Heinzmann/Herbers/Bauer, *Mirakel* (wie Anm. 27), S. 166–179, hier S. 167.

72 Susanne Köbele: *heiligkeit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik, in: Berndt Hamm, Klaus Herbers und Heidrun Stein-Kecks (Hgg.): *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*. Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), S. 147–169, hier S. 149.

nicht bloß dem heiligen Ordensgründer, sondern auch und in erster Linie der von ihm verbreiteten und auch dem Leser zugänglichen Frömmigkeitsform beigemessen wird. Denn wenn Dominikus als listiger Missionar auftritt, ist es weniger seine Person als das von ihm gelehrt Rosenkranzgebet, durch das der ungläubige Eleodotus schließlich der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden vermag.

Was somit narrativ entfaltet wird, lässt sich als komplexe Kette der Medialisierung von Heiligkeit beschreiben: Der heilige Dominikus vermittelt Eleodotus eine Gebetsweise, mittels derer sich der Protagonist zunächst unbewusst an Maria wenden kann, die ihn in ihrer Rolle als Mittlerin der Gnade wundersam am göttlichen Heil partizipieren lässt.⁷³ Zudem wird, steht doch die Erzählung im oben skizzierten Kontext des Gesamtdrucks, auch dem Lesepublikum durch Mirakel, Traktat und Holzschnitte das Rosenkranzgebet vermittelt. Die intradiegetische Heilungsvermittlung ist somit darauf angelegt, sich extradiegetisch in Form von Frömmigkeitsdidaxe fortzusetzen.

Die Handlung dieses Mirakels sei kurz zusammengefasst: Im Zuge einer militärischen Auseinandersetzung in Spanien, so berichtet der Text, nehmen die christlichen Truppen zu Lebzeiten des heiligen Dominikus einen *heyden mit seiner haußfrawen vnd mit seinem sun* gefangen und verkaufen die Familie in die Sklaverei.⁷⁴ Der zwanzigjährige Sohn des paganen Kriegsgefangenen, der den Namen Eleodotus trägt, fällt angesichts dieses Schicksals in *vil trübsäligekeyt* und entwickelt sechs Leiden:⁷⁵ Er verzweifelt an seiner Gefangenschaft bis hin zum Suizidwunsch, entwickelt eine Lähmung, muss in Armut leben, wird vom Teufel besessen, leidet unter schwerer Wundfäule und hat *in seiner fantasey* immer wieder schreckliche Höllenvisionen.⁷⁶ Dominikus, der auf einer Predigtreise in die Stadt kommt, empfiehlt Eleodotus zunächst, zum Christentum zu konvertieren, wenn er gesund werden wolle. Da dieser dies jedoch vehement ablehnt, verfällt der Ordensgründer auf eine List: *Sun*, spricht Dominikus, *ich weiß zwen schön sprüch, die seind außdermassen kröffrig, wenn du dye zwen sprüch weltest all tag hundert vnd fünfzig malen spreche, du würdest yn kurzer zeyt gantz gesund.*⁷⁷ Bei diesen vorgeblichen Zaubersprüchen nun handelt es sich um das Ave Maria und das Paternoster. Ihre hundertfünfzigfache Wiederholung bildet dementsprechend den Rosenkranz, dessen Worte Eleodotus ihrem Sinn nach allerdings nicht versteht. Auf die Frage, ob diese Sprüche *wider mein gesaczt* seien, antwortet Dominikus

73 In einer Typologie spätmittelalterlicher Medien der Gnaden, wie sie Berndt Hamm aufstellt, ließe sich die Form des Rosenkranzgebets entsprechend als ›Hilfsmedium‹ fassen, das Eleodotus in einer ›Partizipationsmedialität‹ des Betens verwendet, welche wiederum eine Teilhabe an der ›Basismedialität‹ der durch Christus, Maria und die Heiligen in die Immanenz der Welt vermittelten Gnade ermöglicht. Vgl. hierzu Berndt Hamm: Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter, in: Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs und Christian Kiening (Hgg.): Medialität des Heils im späten Mittelalter. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 21–59.

74 Rosenkranzdruck, fol. iir.

75 Ebd.

76 Ebd., fol. iiv.

77 Ebd., fol. i2r–i2v.

dem Protagonisten hintersinnig: *O lieber sun, dise sprüch sein nit wyder götliche gesaczt, auch so seind sy wider dich, aber vil mer so werdent sy dir helffen.*⁷⁸ Selbst ohne fromme Sprechintention, so impliziert die Erzählung hier in auffälliger Weise, können die beigebrachten Gebetsworte heilswirksame Effekte zeitigen.

Von Dominikus somit *gietiglich betrogen*⁷⁹ beginnt Eleodotus mit dem Rosenkranzbeten, woraufhin sich zunächst all seine Gebrechen je in ihr Gegenteil verkehren: Seine Trübsal wird zu Freude, seine Lähmung ist wundersam aufgehoben, er findet einen riesigen Schatz, die Teufel lassen von ihm ab und eine Marienerscheinung heilt seine faulenden Wunden. Das Mirakel fährt hier vor allem eine ganze Reihe von Heilungswundern auf, wie sie, zurückgehend auf das Vorbild der neutestamentlichen Wunderheilungen durch Christus, in der Hagiografie des Mittelalters zum Standardrepertoire der narrativen Markierung von Heiligkeit gehören.⁸⁰ Zum krönenden Abschluss der Erzählung wird Eleodotus in einer Vision in den Himmel entrückt, wo er *crstum vnd dye glory der hey[l]igen* erkennt und von Maria vor dem göttlichen Urteilspruch beschützt wird.⁸¹ In Reaktion auf diese Himmelsvision konvertiert der Protagonist schlussendlich doch und lässt sich taufen – er *ward ain frummer cristen vnd dienet marie andechtigklich in irem psalter vnd beschloß sein tag in güttem.*⁸²

Zwei Punkte scheinen an diesem Text in Hinblick auf die Dynamik legendarischen Erzählens im Ulmer Rosenkranzdruck besonders aufschlussreich. Erstens wird das Mirakel zunächst als Episode aus dem Leben und Wirken des heiligen Dominikus geschildert. Die Bindung an den Ordensgründer verleiht dem Erzählten sowohl besonderen Nachdruck als auch einen historischen, räumlichen und ordensspezifischen Rahmen: Eleodotus' Konversion, so macht der Text klar, ereignet sich im Spanien des frühen 13. Jahrhunderts und im unmittelbaren Wirkungskreis des verehrten Gründers des Predigerordens. Sie ist entsprechend rückgebunden an eine dominikanische Ordenshagiografie, die mit dem 1233 fertiggestellten *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum* des Jordan von Sachsen beginnt und über zahlreiche weitere Viten dieses Heiligen, darunter die Dominikuslegenden Humberts de Romanis und Dietrichs von Apolda, große Verbreitung fand.⁸³ Predigtstätigkeit und Wunderzeichen gehören ebenso wie Dominikus' seelsorgerische Tätigkeit zu den Kernmotiven dieser dominikanischen Ordensgründerlegenden.⁸⁴

78 Ebd., fol. 12v.

79 Ebd.

80 Vgl. zur Funktion entsprechender Wunder in hagiografischen Texten des Mittelalters z. B. Eberhard Demm: Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters, in: Archiv für Kulturgeschichte 57 (1975), S. 300–344, insb. S. 313.

81 Rosenkranzdruck, fol. 14r.

82 Ebd., fol. 14v.

83 Diese Texte werden ausführlich untersucht bei Achim Wesjohann: Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten. Berlin 2012 (Vita regularis. Abhandlungen 49), S. 311–498.

84 Vgl. ebd., S. 460–465 u. 477–481.

In der Geschichte von Eleodotus wird diese zeitgenössisch etablierte Legendentradition aufgenommen und narrativ erweitert. Dabei tritt Dominikus allerdings weniger als besonders begnadeter Wirker von Wundern denn als eine Art Tricksterfigur auf, die sich der Verbreitung des Rosenkranzes verschrieben hat und sich dabei, wie Hans Jürgen Scheuer für diesen Figurentyp konstatiert, durch eine »Form religiöser Intelligenz« auszeichnet, »die sich in unterschiedlichsten Typen und Topiken einer klugheitsorientierten Sprachpragmatik ausprägt«. ⁸⁵ Im Wissen nämlich, dass angesichts *so grosser arbentzelligkeit vnd ellend des [...] heydens* nur das Beten des Mariensalters zu helfen vermag, täuscht der Heilige den Protagonisten des Mirakels durch geschickt-opakes Sprechen erst einmal über die wahre Qualität der empfohlenen *sprüch* hinweg. ⁸⁶ Nicht nur beantwortet Dominikus die Frage des Gefangenen, ob die vorgeblichen Zaubersprüche *wider mein gesaczt* seien, bewusst listig dahinziehend, dass sie *nit wyder götliche gesaczt* seien und *geschwyg der namen ihesus cristus vnd maria*, ⁸⁷ so dass Eleodotus die christlichen Gebetsformeln nicht sogleich erkennt. Auch auf die Bedingung seines ›paganen‹ Gesprächspartners, er wolle die *sprüch* nur aufsagen, wenn sie *nitt seyen von eürem cristo vnd von üer maria*, reagiert der Ordensgründer, indem er ihn virtuos ausweichend in Sicherheit wiegt: *Dyse sprüch, dye ich dir sagen würd, seind fast frölich vnd wunsam vnd fruchtbar vnd nütz wyder alle widerwertigkeit vnd seind nitt allain fruchtbar in dem mund der cristen, sunder auch in dem mund der heyden vnd der iuden*. ⁸⁸ Die vornehmliche Fähigkeit des Heiligen, in der sich sein charakteristisch »exklusive[r] Status« der Auserwähltheit manifestiert, ⁸⁹ ist in dieser Erzählung also die missionarische Listigkeit des uneindeutigen Sprechens.

Nur ein vergleichsweise kleines Wunder löst Dominikus dabei selbst aus. Als nämlich Eleodotus die Gebetsformeln zunächst nicht recht memorieren kann, wendet sich der Heilige *heymlich in seinem hertzen* an Gott, der ihn erhört und dem Protagonisten das Ave

85 Hans Jürgen Scheuer: Die religiöse Intelligenz der Trickster. Eine vormoderne Denkfigur an der Schwelle von Weltwissen und Transzendenz, in: Susanne Bernhardt und Bent Gebert (Hgg.): Vielfalt des Religiösen. Mittelalterliche Literatur im postsäkularen Kontext. Berlin/Boston 2021 (Literatur – Theorie – Geschichte 22), S. 257–273, hier S. 267. Scheuers Charakterisierung bezieht sich auf vormoderne Tricksterfiguren im Allgemeinen, lässt sich jedoch gut auf den spezifischen Fall der Dominikusfigur des Eleodotus-Mirakels übertragen.

86 Rosenkranzdruck, fol. 12r.

87 Ebd., fol. 12v–13r.

88 Ebd., fol. 12v.

89 Andreas Hammer und Stephanie Seidl: Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mhd. *Passional*, in: PBB 130/2 (2008), S. 272–297, hier S. 296. Die von Hammer und Seidl an der Martinslegende des *Passionals* aufgestellte Beobachtung, »die ›Exklusivität‹ seiner Wahrnehmung kennzeichn[e] die ›virtus‹ des Heiligen und markier[e] seine Zugehörigkeit zur Sphäre des Heiligen« (ebd.), scheint auch auf die Dominikus-Mirakel des Rosenkranzdrucks applizierbar, freilich aber mit der Besonderheit, dass Dominikus' exklusive Einblicke in das göttliche Wirken hier erstens vor allem im Wissen um die Heilswirksamkeit des Rosenkranzgebets bestehen und zweitens mittels sprachpragmatischer Strategien von List, Didaxe und Persuasion an die jeweiligen Protagonisten der einzelnen Mirakel weitervermittelt werden.

Maria und Paternoster ins Gedächtnis prägt.⁹⁰ Die sonstigen Gnadenereignisse jedoch, die Eleodotus im Laufe der Geschichte widerfahren, werden nicht durch Dominikus gewirkt, sondern vielmehr durch die Gebetsweise des Rosenkranzes, an die der listenreiche Ordensgründer ihn herangeführt hat. Denn erst infolge seines Betens wird Eleodotus von seinen Gebrechen geheilt und schließlich bekehrt. Offengelegt wird dieser Zusammenhang zwischen Marienspalter und Gnadenwirkung recht zum Ende der Erzählung, wenn die heilige Jungfrau den bis dato ungläubigen Protagonisten vor göttlicher Strafe schützt und dies mit seiner – wenn auch bis zu diesem Punkt unbewussten – Gebetsleistung begründet: *er hat mir vnd üch sechs psalter gebet*, spricht Maria zu Gott und erwirkt Eleodotus dadurch Vergebung.⁹¹ Die narrative Zuschreibung von Heiligkeit und Heilswirksamkeit, so ließe sich zusammenfassen, wird in dieser Erweiterung zur Dominikushagiografie weitgehend von der Figur des Heiligen weg und hin zu der von ihm vermittelten Frömmigkeitsform umgelagert, die der Rosenkranzdruck als Gesamtensemble bewirbt und anleitet.

Insofern ist es zweitens auch nicht der heilige Dominikus, dem hier die stets spannungsreiche Exemplarität des Heiligen für das christliche Lesepublikum zukommt, das in der zumindest relativen *imitatio* des in der legendarischen Erzählung skizzierten Vorbilds »die praktische Annäherung an das kategorial Unnahbare« suchen soll.⁹² Viel eher bietet die Erzählung den betenden und am Ende bekehrten Eleodotus als imitables Modell religiösen Handelns an. Somit überspielt das Mirakel gewissermaßen die für legendarisches Erzählen konstitutive Distanz zwischen Heiligem und durchschnittlichem Gläubigen dadurch, dass Heilswirksamkeit hier vorrangig der von einem eben gerade nicht heiligen Protagonisten praktizierten Frömmigkeitsform zugeschrieben wird, die das Publikum des Drucks recht problemlos zu emulieren vermag. Die miraculösen Zuwendungen göttlicher Gnade, die Eleodotus quasi als Erwidern auf die gesprochenen Gebetsreihen zuteilwerden, legen hierbei ein Zeugnis von der Kraft des Rosenkranzbetens ab, das auf Rezipientenseite die Frage nach einer vergleichbar heilswermittelnden Wirkung der eigenen, vom Druck angeleiteten Frömmigkeitsleistungen aufzuwerfen vermag. Auf diese Weise suchen die erzählten Wunder eine Nachahmung der geschilderten Gebetsform zu motivieren und rücken dabei das Mirakulöse aus dem Bereich des unverfügbar Exzeptionellen in die Sphäre des als Heilseffekt des Betens zumindest potentiell Erhoffbaren.

Die Amalgamierung von Heiligen- und Wundererzählung im Eleodotus-Mirakel exemplifiziert entsprechend die eingangs erwähnte Doppeldynamik von hagiografischer Anknüpfung und exemplarhafter Funktion, die für die Mirakelsammlung des Ulmer Rosenkranzdrucks charakteristisch ist. Denn auf der einen Seite handelt es sich hierbei um eine gewissermaßen ausgeuferte Ergänzung zu den zeitgenössischen Dominikuslegenden, wobei die Einbettung in das Leben des heiligen Ordensgründers den Gebetswundern

⁹⁰ Rosenkranzdruck, fol. 13r.

⁹¹ Ebd., fol. 14v.

⁹² Julia Weitbrecht: *Imitatio* und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel, in: PBB 134/2 (2012), S. 204–219, hier S. 210.

einen narrativen Rahmen, Glaubwürdigkeit und Autorität verleiht. Auf der anderen Seite jedoch verschiebt sich der Schwerpunkt des Erzählens in diesem Zuge weg vom Heiligen und hin auf die Heilswirkung des Rosenkranzes, der intradiegetisch von Dominikus und extradiegetisch von der Text- und Bildzusammenstellung des Drucks vermittelt wird. Erzählte Wunder und Ereignisse aus dem Leben des Ordensgründers erscheinen hier dementsprechend frömmigkeitsdidaktisch funktionalisiert: Sie bewerben, verbreiten und illustrieren eine Gebetsweise, welche die vorangegangene Traktatschrift sowie die Holzschnittensembles instruieren.

5. Eine Rosenkranzvita: Die Geschichte von der Grafentochter Benedicta

Eine weitere Erzählung aus der Mirakelsammlung des Ulmer Rosenkranzdrucks berichtet von Benedicta, einer vorgeblichen Verwandten des heiligen Dominikus.⁹³ Während das Eleodotus-Mirakel primär auf die Wunderwirkungen des Rosenkranzbetens fokussiert, die letztlich in der Konversion des Protagonisten gipfeln, entfaltet diese Geschichte nun eine regelrechte hagiografische Vita ihrer Hauptfigur. Wiederum jedoch ist hierbei weniger die Heiligkeit der Protagonistin als vielmehr die Wirkung der ihr von Dominikus ange-tragenen Gebetsform hervorgehoben, die so auch dem Lesepublikum zur Nachahmung propagiert wird.

Tatsächlich beginnt der Lebensweg Benedictas eher heiligkeitsfern: Die junge und schöne Grafentochter, die *sant dominicus vater czü geböret nach dem geschlecht*,⁹⁴ lässt sich eines Abends reichlich angetrunken auf eine sexuelle Affäre mit einem Ritter ein und wird *ir vnd irem gantzen geschlecht züschand* schwanger.⁹⁵ Dies führt zum Bruch mit ihren Eltern, woraufhin die Protagonistin von zuhause fortläuft und ein wildes Leben beginnt. Als *gemeyne und offne fraw* zieht sie durch Spanien und nimmt, da sie auch *kond vollkommenlich vnd fast wol alle kunst der ritterschafft*, erfolgreich an allerlei Kampfspielen teil.⁹⁶ Sieben Jahre lang prosperiert sie so als Prostituierte und professionelle Turnierskämpferin. Hiervon hört schließlich auch Dominikus, sucht das Gespräch mit seiner Verwandten und fordert sie auf: *O siesse dochter, du hast der welt vnd dem teuffel yetz genüg gedient, ich pit dich, tû so wol und dien nun fürbaß deinem schöpffer*.⁹⁷ Benedicta jedoch lehnt dieses Anliegen ab und verspottet den Heiligen, der sie daraufhin mit einer fluchartigen Abschiedsprophezeiung verlässt: *O dochter, dochter, am dritten tag so wirt got richten vnd vrteylen zwischen mir vnd dir*.⁹⁸ Tatsächlich befallen kurz darauf, ähnlich wie auch zu Beginn des Eleodotus-Mira-

93 Vgl. Rosenkranzdruck, fol. fiv–g3r.

94 Ebd., fol. f2r.

95 Ebd., fol. f4r.

96 Ebd., fol. f5r–f5v.

97 Ebd., fol. f6r.

98 Ebd., fol. f6r–f6v.

kels, *sechs übel oder schaden* die Protagonistin.⁹⁹ Körperlich und geistig schwer krank, arm sowie von der Welt verlassen trifft sie anschließend wieder auf Dominikus, der sie, nachdem Benedicta zunächst *widerstrebet [...] der penitenz mit gantzen kreften*,¹⁰⁰ unter der Androhung ewiger Verdammnis zum Beten des Rosenkranzes bewegt: *sprich alle tag iren psalter mit andacht vnd laß dich ein schreiben in die brüderschaft des psalters marie*, trägt ihr der Ordensgründer auf.¹⁰¹ Nachdem sie diesem Rat folgt, werden Benedictas sechs Leiden innerhalb von sechs Wochen je durch eine Marienerscheinung miraculös geheilt und ins Gegenteil verkehrt. Die nun fromme Protagonistin heiratet daraufhin den König von Kastilien. Ihr weiteres Leben ist heiligmäßig: *Do nun bene[d]icta waz ain kungin worden, do bewegt sy das gantz künigreich czû dem psalter marie [...] vnd hatt auch vil krieg gefieret in dem künigreich granate wider die vngelaubigen*.¹⁰² Als Heldin der spanischen Reconquista, in der sie persönlich die christlichen Truppen anführt, empfängt Benedicta schließlich noch am Ende ihres Lebens Beistand von Maria und stirbt im Glauben sowie begleitet von wundersamem Vogelgesang.

Dass diese Erzählung einem biografischen Erzählschema folgt, ist recht offenkundig. In das an Heiligenviten angelegte Syntagma von Benedictas Lebensweg sind hier charakteristische paradigmatische Elemente eingebettet, die ebenso aus dem Bereich der Hagiografie stammen.¹⁰³ Ihre Geschichte berichtet von Konversion und Läuterung, von Heilungswundern sowie vom schlussendlich heiligmäßigen und besonders begnadeten Leben und Sterben der Protagonistin. Teils lehnen sich die in diesem Kontext geschilderten Episoden im Sinne von Kontrafakturen an ungleich bekanntere Legendenstoffe an. Ein Beispiel hierfür stellt das Vogelwunder dar, von dem der Text erzählt, dass am Todestag Benedictas *kamend zû samem gar mangerley vögel [...] vnd sacztend sich auff das schloß vnd sungend durch ainander so hertzlichen süß vnd so wol*.¹⁰⁴ Hier ist die Nähe zu einem Sterbemirakel Elisabeths von Thüringen auffällig, das im *Libellus de dictis quattuor ancillarum* wiedergegeben wird. Bei der Aufbahrung Elisabeths nämlich habe eine anwesende Äbtissin gesehen, wie sich auf der Kirche eine große Menge an Vögeln versammelt und süß für die verstorbene Heilige gesungen habe.¹⁰⁵ An derlei narrativen Vorbildern orientiert sich die Geschichte aus dem Ulmer Rosenkranzdruck und erzählt den Läuterungsweg Benedictas so nach dem Muster einer Heiligenvita, wobei die Protagonistin allerdings keine Heiligenfigur im eigentlichen

99 Ebd., fol. f6v.

100 Ebd., fol. f8r.

101 Ebd., fol. f8v.

102 Ebd., fol. g2r.

103 Vgl. dazu die, wenn auch in ihrem Geltungsanspruch zu relativierenden, Überlegungen zur Erzähltypologie der Heiligenlegende bei Feistner, *Historische Typologie* (wie Anm. 26).

104 Rosenkranzdruck, fol. g3r.

105 *Cum autem vigilie dicerentur abatissa de Wettere, que tunc presens erat, audivit aviculas iocundissime decantare et admirans, ubi hoc esset, exivit ecclesiam et vidit aviculas in cacumine ecclesie plurimas congregatas, quasi mortis exequias agentes et variis modis audivit eas cantare*, Albert Huyskens: *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*. Marburg 1908, S. 139.

Sinne darstellt – vielmehr exemplifiziert sich an ihr vorrangig das Heilsvermittlungspotential des Rosenkranzgebets.

Der wirkliche Heilige der Geschichte, das heißt Dominikus, wird dabei in erster Linie als Möglichkeit dazu genutzt, zur Vita einer ganz anderen, an ihn angesippten und doch weit weniger heiligen Figur überzugehen, deren Lebenserzählung somit ins Umfeld der dominikanischen Ordenshagiografie rückt. Dominikus tritt hier vornehmlich als geschickter Vermittler des Marienpsalters in Erscheinung, dessen pastorale Bemühungen eine regelrechte Verbreitungswelle dieser Gebetsform auslösen. Denn das Initialmoment und Medium von *Benedictas* Wandlung hin zur heiligmäßigen Figur ist der Rosenkranz, der ihr von Dominikus geradezu aufgezwungen wird, und sie selbst wird in der Folge zur Multiplikatorin dieser Frömmigkeitspraxis. Indem *Benedicta* *dz gantz künngreich zů dem psalter bewegt*,¹⁰⁶ setzt sie das von Dominikus hartnäckig an ihr begonnene Werk der Frömmigkeitsvermittlung fort.

Auch das Lesepublikum ist dabei, vor allem durch den intertextuellen Verbund dieser Geschichte mit den übrigen Bestandteilen des Rosenkranzdrucks, zumindest implizit zum Beten des Marienpsalters aufgefordert. Die von legendarischem Erzählen verschiedentlich avisierter »Überschreitung der Textgrenzen und die Übertragung des Heils auf den Rezipienten«¹⁰⁷ realisiert sich hier als Anempfehlung der Gebetsweise, deren heilsvermittelnde Macht im Zentrum der vitenhaften Geschichte steht. Sowohl der Figur des Heiligen als auch den zumindest mittelbar von ihm ausgelösten Wunderereignissen und ihrer Empfängerin *Benedicta* kommt so eine Funktion im Frömmigkeitsdiskurs zu, die auf die extratextuelle Verbreitung und Legitimierung der narrativ geschilderten Form der Frömmigkeit abzielt.

6. Fazit

Wird legendarisches Erzählen, wie Elke Koch und Julia Weitbrecht vorschlagen, als grundlegend charakterisiert durch ein »Wechselspiel von variablen Heiligkeitsentwürfen und flexiblen religiösen Funktionalisierungen« begriffen,¹⁰⁸ so treten in den Dominikuserzählungen des Ulmer Rosenkranzbüchleins vor allem zwei konvergierende Spielarten einer solchen Beziehung zutage. Ich habe diese Phänomene oben als Erweiterung der Legende sowie als Funktionalisierung des Wunders zu fassen versucht, die in Dinckmuts Druck ebenso wie im lateinischen Werk des Alanus von Rupe im Kontext einer übergreifenden Strategie stehen, verschiedene Bild- und Textformen in ein Gesamtprogramm der Propagierung des Rosenkranzgebets zu integrieren. Der Blick auf die Erzählungen von Eleodotus und *Benedicta* erlaubt, diese Charakterisierung abschließend noch etwas zu schärfen.

¹⁰⁶ Rosenkranzdruck, fol. g2v.

¹⁰⁷ Weitbrecht, *Imitatio* (wie Anm. 92), S. 219.

¹⁰⁸ Koch/Weitbrecht, Einleitung (wie Anm. 28), S. 9.

Denn erstens sticht hervor, wie das Erzählen von der Figur des Dominikus in beiden Geschichten in einen Frömmigkeitsdidaktischen Funktionsrahmen eingebunden ist. So gerät der üblicherweise in hagiografischen Erzählungen für durchschnittliche Gläubige nicht vollständig emulierbare, besonders begnadete Heilige hier zur Mittlerfigur. Als solche vermittelt er jedoch nicht direkt Heil, sondern vielmehr mit dem Mariensalter ein Hilfsmedium der Heilsteilhabe, das dem Lesepublikum des Drucks ebenso als Textstruktur zugänglich gemacht wird wie als religiöse Praxis imitabel erscheint. So skizzieren die Texte variantenreiche Momente der Medialisierung göttlicher Gnade, die auf einem Modell von Heiligkeit fußen, das weniger an die Figur des Dominikus als vielmehr an die hier propagierte Frömmigkeitsform gebunden ist. Exemplarisch hierfür steht ein Holzschnitt, welcher der Mirakelsammlung beigegeben ist und Dominikus zeigt, der einem weltlichen Edelmann eine Gebetskette überreicht (Abb. 2): Der dominikanische Ordensgründer gerät in dieser bildlichen Darstellung ebenso wie in den Mirakeln des Rosenkranzdrucks beinahe vollständig zum Verbreitungsmedium für den Rosenkranz. Auch deshalb können an seine im Verständnishintergrund der einzelnen Mirakel stehende Vita immer neue Episoden angeknüpft werden, weil diese Texte nicht primär von ihm, sondern eben von der heilsmittelnden Kraft der von Dominikus gelehrteten Gebetsweise künden.

Daraus resultiert zweitens auch eine charakteristische Funktionalisierung des Erzählens vom Mirakulösen. Wunder und besondere Gnadenerweise sind in den Texten des Rosenkranzdrucks kein ebenso unverfügbares wie definierendes Proprium einer Heiligenfigur, sondern gehören zum narrativ umrissenen Wirkpotential der beworbenen Gebetsweise. Die Darstellung des Wunderbaren ist hier pragmatisch an den Diskurskontext des Drucks, also an die Debatte um die richtige Form, Verbreitung und Organisation des Rosenkranzbetens im ausgehenden 15. Jahrhundert gekoppelt. Dadurch, dass mirakulöse Ereignisse hier vor allem von der Heilswirksamkeit einer nachzuahmenden Frömmigkeitsform zeugen, wird die »Distanzkategorie«¹⁰⁹ der Heiligkeit zugunsten einer klar instruierten Nahbarkeit religiöser Praxis umperspektiviert, die dem Lesepublikum zumindest das Potential eines je persönlichen Zugangs zum eigentlich Unverfügbaren eröffnet.

Insofern fügen sich die Mirakel des Rosenkranzdrucks einerseits ein in eine »Medialität der nahen Gnade«, die Berndt Hamm als Charakteristikum der geistlichen Kultur des ausgehenden Mittelalters beschreibt,¹¹⁰ andererseits aber greifen sie adaptierend und refunktionalisierend auf etablierte Formen und Motive legendarischen Erzählens zurück, um ein entsprechendes Programm der Heilsmedialisierung qua Gebetslehre zu verfolgen und zu plausibilisieren. Im Resultat führt dies zu einem »Ausfransen« der Dominikus-Erzählungen, denen Figur und Wirken des Heiligen oftmals nur mehr als Anknüpfungspunkt dienen. Diese weitgehende Ablösung von der Heiligenvita jedoch mindert den Stellenwert des extradiegetisch durch den Druck als Ganzes, intradiegetisch jedoch von der Figur des

109 Köbele, *heilicheit* (wie Anm. 72), S. 149.

110 Vgl. Hamm, *Die Medialität* (wie Anm. 73).

Dominikus vermittelten sowie durch die jeweiligen Mirakel illustrierten und auratisierten Rosenkranzgebets nicht – vielmehr wird es in seinem Anspruch auf Heilswirksamkeit so noch unterstrichen.



Abb. 1: Andachtsgegenstände für den zweiten, dem Leiden Christi gewidmeten Teil des Rosenkranzgebets. Holzschnitt aus dem Ulmer Rosenkranzdruck von 1483. München, Bayerische Staatsbibliothek, 4° Inc. c. a. 316, fol. 65v.



Abb. 2: Dominikus überreicht einem weltlichen Edelmann eine Rosenkranzschmuck. Holzschnitt aus dem Ulmer Rosenkranzdruck von 1483. München, Bayerische Staatsbibliothek, 4° Inc. c. a. 316, fol. h9v.

Heilszeichen

Erzählen von den Stigmata des heiligen Franziskus als textuelles Ereignis

FELIX PRAUTZSCH

1. Einleitung

Der heilige Franziskus (1181 oder 1182–1226) ist ohne Frage eine der großen Heiligengestalten des lateinischen Mittelalters. In ihm verdichten sich die spezifischen theologischen, institutionellen und frömmigkeitspraktischen Entwicklungslinien, wie sie sich spätestens seit dem 12. Jahrhundert in der westlichen Christenheit beobachten lassen. Dieser Prozess einer zunehmenden Intensivierung und Emotionalisierung der Glaubenspraxis, der auch breitere Kreise der Laien ergreift, spiegelt sich vor allem in einer gesteigerten Passionsfrömmigkeit und ›Verinnerlichung‹ der christlichen Glaubenslehre, umfasst gleichzeitig aber eine Hinwendung zur körperlichen Dimension der Nachfolge Christi.¹ In diesem religions- wie mentalitätsgeschichtlichen Spannungsfeld wird Franziskus zum zentralen Protagonisten einer jesuzentrischen Religiosität, die in der betont somatischen Nachahmung des menschgewordenen Gottessohns die höchste Verwirklichung einer christlichen, heiligmäßigen Existenz sucht, bei der der Leib als Medium der Seele fungiert.² Das Ideal der *vita apostolica*, eines am Vorbild der Apostel orientierten Lebens in Armut und Predigt, wie es seit dem 11. Jahrhundert die kirchlichen Reformbemühungen bestimmt,³ setzt er radikal um: In der existentiellen Unsicherheit der Wanderschaft, in Askese und Selbsterniedrigung bis hin zur völligen Selbstaufgabe folgt er dem Beispiel Jesu Christi und sucht sich »dem zu einem verachteten Menschen gewordenen Gott«⁴ nicht nur metaphorisch, sondern ganz konkret anzugleichen.⁵ Diese Bemühungen gipfeln schließlich, so zumindest wollen es seine

1 Vgl. Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 42009, S. 537–541.

2 Peter Dinzelbacher: Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: ders.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007, S. 11–49, hier S. 46 f. Ulrich Köpf: Passionsfrömmigkeit, in: TRE 27 (1997), S. 722–764, hier S. 726 f.

3 Vgl. Cristina Andenna: Neue Formen der Frömmigkeit und Armutsbewegung, in: Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter und Alfred Wieczorek (Hgg.): Verwandlungen des Stauerreichs. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Darmstadt 2010, S. 246–263, hier S. 248.

4 Kaspar Elm: Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?, in: ders. und Dieter Berg (Hgg.): Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag. Wehl 1994 (Saxonia Franciscana 5), S. 155–171, hier S. 160.

5 Zu seiner in vielen Bereichen fassbaren »Hochschätzung der materiellen Elemente und der leiblichen, sichtbaren Vorgänge« vgl. Helmut Feld: Die Zeichenhandlungen des Franziskus von Assisi, in: Gert Melville (Hg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart. Köln/Weimar/Wien 2001, S. 393–408, Zitat S. 402. Es handelt sich bei seiner

Hagiographen, in der Stigmatisation: In Verbindung mit einer Vision soll er die Wundmale Christi empfangen haben, die seine innere wie äußere Christusähnlichkeit in einem Moment göttlichen Gnadenhandelns beglaubigen.⁶ Doch handelt es sich dabei um mehr als eine zusätzliche legendarische Bestätigung seiner Erwählung, wie sie sich in seinem heiligmäßigen Lebenswandel und den durch ihn bewirkten Wundertaten bereits zu Lebzeiten manifestiert. Vielmehr werden diese für die Viten unzähliger anderer Heiliger charakteristischen Elemente des Erzählens von Heiligkeit überragt vom bis dato singulären Ereignis der Auszeichnung mit den Wundmalen des Erlösers.⁷ Damit etablieren die Autoren der Franziskuslegenden ein neues Heiligkeitsmodell: Als sichtbare Zeichen seiner *conformitas Christi* erscheinen die Stigmata in der hagiographischen Inszenierung und ihrer kirchlichen Rezeption als zentrales Signum der spezifischen *sanctitas* des heiligen Franziskus.⁸ Diese lässt ihn in der späteren franziskanischen Überlieferung in nahezu häretischer Konsequenz gar als *alter Christus* erscheinen, als einen zweiten Christus, der die Erlösung vollendet. Auch wenn und gerade weil die Stigmata das entscheidende Momentum eines auf Sichtbarkeit und körperlich greifbare Heilspräsenz gerichteten Beglaubigungsdiskurses darstellen, sind sowohl ihre Natur als auch ihre Zeichenhaftigkeit nicht per se gegeben und keinesfalls selbstevident. Am Anfang steht das Rundschreiben des Elias von Cortona, in dem er, in seiner Funktion als Nachfolger des Ordensgründers, die Provinzialminister der Minoriten vom Tod des heiligen Franziskus am 3. Oktober 1226 unterrichtet. Mit deutlichen Anklängen an das Lukasevangelium im Zusammenhang mit der Geburt des Heilands verkündet er den Brüdern *gaudium magnum et miraculi novitatem* (eine große Freude und die Neuheit eines Wunders), nämlich die fünf Wunden am Körper des Heiligen, *quae vere sunt stigmata Christi* (die wahrhaft die Wundmale Christi sind).⁹ Freilich

Nachahmung des leidenden Christus daher auch nicht bloß um eine posthume Stilisierung, sondern um eine von ihm zu Lebzeiten bewusst umgesetzte Selbstinszenierung. (Vgl. ebd., S. 393).

- 6 Wie sehr das Bild des heiligen Franziskus schon in den frühen Lebensbeschreibungen von hagiographischer Inszenierung bestimmt ist und welche historische Zuverlässigkeit diesen zukommt, ist Gegenstand einer breiten wissenschaftlichen Debatte, die als ›Franziskanische Frage‹ bekannt geworden ist. Für einen aktuellen Überblick zu den verschiedenen Quellen und den daraus zu ziehenden methodischen Schlüssen vgl. Volker Leppin: Franziskus von Assisi. Darmstadt 2018, S. 13–26.
- 7 Das Phänomen der Stigmatisation tritt überhaupt erst mit Franziskus in den Heiligkeitsdiskurs der lateinischen Christenheit und bildet sich auch nur hier heraus, es ist damit ein Ausdruck der Frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen des 13. Jahrhunderts, die die Präsenz wie die Repräsentation von Heiligkeit intensiver denken lassen als zuvor. Vgl. Volker Leppin: Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in: Mario Fischer und Margarethe Drewsen (Hgg.): Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Freiburg i. Br./München 2006, S. 376–391, hier S. 386.
- 8 Peter Gerlitz: Stigmatisierung, in: TRE 32 (2001), S. 174–178, hier S. 175. Die möglichen Vorläufer, die die wissenschaftliche Literatur heute nennt, Marie von Oignie (gest. 1213) und Dodon von Hascha (gest. 1231), können hier unberücksichtigt bleiben, weil sie nicht ins Blickfeld der Hagiographen des heiligen Franziskus geraten; ihnen geht es ja gerade darum, die Exzeptionalität und Singularität seiner Stigmatisierung herauszustellen.
- 9 *Helias Cortonensis Epistola encyclica de transitu. Francisci*, in: Fontes Franciscani, hg. von Enrico Menestò und Stefano Brufani. Assisi 1995 (Medioevo Francescano 2), S. 253–255, hier S. 254.

betont er in seinem Bericht, dass diese [*n*]on *diu ante mortem* (nicht lange vor seinem Tod)¹⁰ sichtbar gewesen seien, während er den Leichnam als von wunderbarem Glanz umschimmert beschreibt, ganz verwandelt und ohne jede Spur von Leid. Die Verbindung der Todesnachricht mit der Beschreibung der wundersamen Wunden ist von den späteren Legendenautoren indes so missverstanden oder vermutlich bewusst zugespitzt worden, dass man sie nicht nur vorübergehend am lebenden Heiligen, sondern auch an dessen Leichnam habe sehen können, was ihnen den Charakter eines dauerhaft wahrnehmbaren und physisch greifbaren Zeichens verleiht.¹¹ Mit der zuerst von Elias von Cortona formulierten Identifikation der am Körper des Heiligen sichtbar gewordenen Wunden mit den Stigmata des Erlösers ist jedenfalls ein Deutungsrahmen vorgegeben, innerhalb dessen die tatsächliche Bedeutsamkeit und Relevanz dieser Zeichen je neu aktualisiert und realisiert werden muss, durchaus auch gegen Zweifel und Kritik von außerhalb wie innerhalb des Ordens.¹² In ihren spezifischen Kontexten und Rezeptionszusammenhängen greifen die Texte und Autoren, die von den Stigmata berichten, daher deren Sichtbarkeit im Moment der – nun eindeutig posthumen – Enthüllung auf und setzen die Bedeutung des Geschauten auf verschiedenen Ebenen um. Wichtiger noch als die theologische Auslegung der Zeichen wird dabei deren affektive Wirksamkeit. Im Medium des Textes wird die historisch einmalige ›Schau‹ der Stigmata am Körper des Heiligen nicht einfach nur narrativ vermittelt, sondern mehr noch: als Moment sich ereignender Gnade dem Rezipienten zum religiösen Mitvollzug ›vor Augen gestellt‹.

Diese Affizierung durch die sichtbaren Zeichen des Heils wird indes in der Legende selbst vorbereitet, denn vor den legendeninternen Augenzeugen ist es niemand Geringeres als der Heilige selbst, der sie, in der eigenen Stigmatisation, ›schaut‹: Bevor nämlich die Wundmale an seinem Körper für ihn wie für andere sichtbar werden, erblickt er sie an einer himmlischen Gestalt, halb Engel, halb Gekreuzigter; eine Vision, die ihn überwältigt und deren Bedeutung er zunächst selbst nicht zu ergründen vermag. Dieses mystische Erlebnis, von dem die Legenden weit vor der Wirkung der Stigmata auf andere berichten, ist dabei wiederum zentrales Element seiner Heiligerwerdung, nicht nur Nebenprodukt des Sterbens für den Glauben oder des asketischen Ringens um ein heiligmäßiges Leben, wie es die Märtyrer- und Bekennerlegenden schildern.¹³ Im Bild eines heiligen Mystikers und mystischen Heiligen ver-

10 Ebd.

11 Zum Bericht des Elias von Cortona und der Geschichte dieses ›Missverständnisses‹ durch die folgenden Autoren, allen voran Thomas von Celano, vgl. Leppin, Franziskus (wie Anm. 6), S. 281–283.

12 Vgl. dazu die Hinweise bei Christian Kiening: (Un-)Verfügbarkeit. Bonaventuras Stigmata, in: Paragrana 21/2 (2012), S. 25–35, hier S. 25 f. Zu den Anfängen der schriftlichen Überlieferung der Stigmata vgl. Ulrich Köpf: Die Stigmata des Franziskus von Assisi, in: ders.: Mönchtum als Lebensform. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 2021, S. 509–536.

13 Die altkirchliche Unterscheidung von Märtyrern und Bekennern hat Edith Feistner als narrative Tiefenstrukturen verstanden, vgl. dies.: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). Zur aktuellen Diskussion um die narratologische Reichweite dieser Typologie vgl. Felix Prautzsch: Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung

binden die Franziskuslegenden daher immer schon legendarisches und mystisches Erzählen, indem sie sein mystisches Erleben nicht nur konstatieren, sondern in der Stigmatisierung narrativ umsetzen und in der Rezeption der Stigmata als ihrer sichtbaren Zeichen durch ein legendeninternes Publikum sowie darüber hinaus wiederholen. Die durch die Vision ausgelöste Ekstase des Heiligen findet auf diese Weise in der posthumen Sichtbarwerdung seiner Wunden eine textinterne Verdopplung, die sich in die Rezeptionssituation verlängert, in der die Legende zum Medium der Bekehrung wird. Der Legendentext ist damit nicht auf die Funktionen einer performativen Herstellung oder beispielgebenden Abbildung von Heilspräsenz in den Ereignissen eines vitenförmigen Heiligenlebens zu beschränken, wie sie in der Legendenforschung immer wieder diskutiert worden sind.¹⁴ Vielmehr rückt er in seiner spezifischen Textualität selbst als Ereignis in den Blick,¹⁵ insofern er die Wahrnehmung und Wirkung der Ereignisse durch die Adressierung von Affekten und Sinnlichkeit strukturiert und Sinn weniger als gegeben postuliert, sondern in der textimmanenten wie intertextuellen Wiederholung prozessualisiert.

Am Beispiel der Stigmatisation des heiligen Franziskus und ihrer legendarischen Darstellung will ich daher die charakteristische Verknüpfung der medialen Optionen und Potentiale von Mystik und Legende in der hagiographischen Vermittlung eines mystischen Ereignisses im Folgenden genauer darstellen.¹⁶ Dabei gilt es zunächst, die bewusst inszenierte Ablösung der etablierten Heilkeitsmodelle durch das des stigmatisierten Mystikers in ihrer Funktion für die Wahrnehmung des Heiligen und vor allem des göttlichen Handelns an ihm herauszuarbeiten.

des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Berlin/Boston 2021 (Literatur – Theorie – Geschichte 20), S. 30 f., sowie Elke Koch und Julia Weitbrecht: Einleitung, in: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz und Andreas Hammer u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21, hier S. 14 f.

14 Zur Diskussion um die medialen Verfahren der Darstellung des Nicht-Darstellbaren im legendarischen Erzählen vgl. Felix Prautzsch: Die Wahrheit der Legende. Geltungsbedingungen und Geltungsstrategien legendarischen Erzählens am Beispiel der *Legenda aurea*, in: DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung / Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research 7/2 (2018), S. 90–110, hier S. 92 f. [www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/download/322/532, Zugriff: 9. 1. 2023], sowie ausführlicher in: Prautzsch, Heilige und Heiden (wie Anm. 13), S. 24–32.

15 Vgl. Daniela Fuhrmann und Thomas Müller: Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven, in: Medialität. Historische Perspektiven. Newsletter 23 (2021), S. 3–10, hier S. 6 f.

16 Mit Blick auf die vielfältigen Interferenzen zwischen den »visionären, auditiven, ja körperlichen Formationen des Unmittelbaren der Mystik und der erzählerische[n] Vermittlung der Wirksamkeit Gottes in einem ›Leben‹ und im Wunder«, die die Legendenliteratur prägt, bietet es sich an, mit Susanne Bürkle und Daniel Eder von einem diese medialen Optionen umfassenden und je und je spezifisch realisierenden ›hagiographischen Diskurs‹ zu sprechen. Dies.: Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik, in: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schauten (Hgg.): Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters. Berlin 2021 (Beiheft zur ZfdPh 20), S. 247–288, hier S. 248.

2. Martyrium und Mission: Der Vorzug einer einzigartigen Gnade

Die Orientreise des heiligen Franziskus steht, so zumindest schildert es Thomas von Celano, sein erster Hagiograph, 1228/29 in der *Vita prima*,¹⁷ im Zeichen radikaler religiöser Hingabe: *Amore divino fervens* (*Vita prima* 55, 1; glühend von göttlicher Liebe) habe der Heilige in einem geradezu heroischen Streben *perfectionis summam* (*Vita prima* 55, 1; den Gipfel der Vollkommenheit) erringen wollen: *Sexto namque conversionis suae anno* [i. e. 1219], *sacri martyrii desiderio maxime flagrans, ad praedicandam fidem christianam et poenitentiam Saracenis et caeteris infidelibus, ad partes Syriae voluit transfretare.* (*Vita prima* 55, 2; Im sechsten Jahr seiner Bekehrung wollte er nämlich aus flammender Sehnsucht nach dem heiligen Martyrium nach Syrien hinüberfahren, um den Sarazenen und anderen Ungläubigen den christlichen Glauben zu verkünden und Buße zu predigen.)

Diese voraussetzungsreiche Inszenierung ist zu verstehen im Kontext der franziskanischen Neubelebung der ›Heidenmission‹, die das blutige Glaubenszeugnis Anfang des 13. Jahrhunderts wieder zu einer echten Option christlicher Existenz und damit zu einem realisierbaren Heiligkeitsmodell werden lässt, nachdem es seit dem Frühmittelalter im christianisierten Europa allenfalls zu einem peripheren Phänomen geworden war.¹⁸ Die Aktualisierung des Märtyreri­deals wiederum steht im Kontext der *vita apostolica*, deren Erneuerung sich die franziskanische Bewegung verschrieben hatte. Dabei verknüpfte sie das Leben in evangelischer Armut, Askese und Selbsterniedrigung eng mit der Aufgabe der Verkündigung des Glaubens, insofern beides, als ›Zeugnis im Wort und in der Tat‹, dem Ideal konsequenter Christusnachfolge entspringt. Den Aufruf zu Buße und Umkehr richteten der heilige Franziskus und seine Brüder schließlich in einem weltmissionarischen Impuls auch auf die ›Ungläubigen‹ an den geographischen Rändern der Christenheit.¹⁹ Die Option des Martyriums gehörte ganz elementar zu dieser missionarischen Sendung in die Welt, nicht nur im Sinne eines möglichen Risikos, sondern konzeptionell: Denn in einer radikalen *imitatio Christi* umfasst das Glaubenszeugnis in letzter Konsequenz eben auch das Sterben für und wie Christus, als höchste Form der Selbsthingabe und missionarischen Beglaubigung.²⁰

Freilich steht die sprichwörtliche ›Krone des Martyriums‹, die den grausamen Tod durch die Hand der ›Heiden‹ seit der Frühzeit der Kirche zum Sieg und Heiligkeitsbeweis

17 Den lateinischen Text der *Vita prima* wie im Folgenden auch der *Legenda maior* zitiere ich nach den Fontes Franciscani (wie Anm. 9), für die deutsche Übertragung nutze ich die Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Im Auftrag der Provinziale der deutschsprachigen Franziskaner, Kapuziner und Minoriten, hg. von Dieter Berg und Leonhard Lehmann. Kevelaer 2009 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung 1).

18 Vgl. Prautzsch, Heilige und Heiden (wie Anm. 13), S. 89.

19 Zur konzeptionellen Verbindung von Bußpredigt und ›Heidenmission‹ vgl. Elm, Franz von Assisi (wie Anm. 4), S. 156–163.

20 Vgl. Michael Sievernich: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart. Darmstadt 2009, S. 119.

umcodiert,²¹ im Spannungsfeld von menschlichem Heiligkeitsstreben und göttlicher Providenz, wie es das christliche Gnadenparadox vorgibt. Thomas narrativiert dieses schon zu Beginn gewissermaßen spatial, wenn er zunächst von zwei erfolglosen Versuchen des Heiligen berichtet, über das Meer zu den ›Heiden‹ zu gelangen: Beim ersten Versuch verschlagen ungünstige Winde das Schiff an die dalmatische Küste (*Vita prima* 55, 3), beim zweiten Mal erkrankt Franziskus schwer, bevor er überhaupt das Schiff besteigen kann (*Vita prima* 56, 4–6). Erst im dritten Anlauf gewährt Gott seinem Heiligen schließlich die Überfahrt: Mitten in der Belagerung von Damiette im Fünften Kreuzzug gelingt es ihm, die feindlichen Linien zu überwinden, wo er dem Sultan den christlichen Glauben verkünden will.

Dabei folgt Thomas ganz den hergebrachten und den Rezipienten aus unzähligen Beispielen vertrauten Mustern der Märtyrerlegende,²² wenn er berichtet, wie die Leute des Sultans Franziskus schmähen und misshandeln, ihm Marterqualen in Aussicht stellen und mit dem Tode drohen, was den Heiligen aber natürlich nicht schrecken kann. So gelangt er schließlich vor den muslimischen Herrscher, der ihn seinerseits *honorifice plurimum* (*Vita prima* 57, 8; höchst ehrenvoll) empfängt. Über die Inhalte der christlichen Verkündigung berichtet Thomas bezeichnenderweise nichts, rühmt nur den Bekennermut des Heiligen, wie überhaupt die ganze Episode im Zeichen seiner enkomiaistischen Überhöhung aus christlicher Binnenperspektive steht: *Sed quis enarrare sufficiat, quanta coram eo mentis constantia consistebat, quanta illi virtute animi loquebatur, quanta facundia et fiducia legi christianae insultantibus respondebat?* (*Vita prima* 57, 6; Wer könnte schildern, mit welcher aufrechter Seelenhaltung er vor ihm hintrat, mit welcher Geisteskraft er zu ihm sprach, mit welcher Beredsamkeit und Zuversicht er denen Rede und Antwort stand, die nur Hohn und Spott hatten für das christliche Gesetz?)

Bonaventura, der zweite bedeutende Hagiograph des heiligen Franziskus,²³ steigert dessen ›glühenden‹, zur letzten Hingabe bereiten Bekennermut in seiner gut 40 Jahre später entstandenen *Legenda maior* im theologisch durchaus problematischen Motiv der Feuerprobe und unterstreicht so auf eindrückliche Weise die Exzeptionalität seines Protagonisten.²⁴

21 Zum christlichen Märtyrerverständnis vgl. Prautzsch, Heilige und Heiden (wie Anm. 13), hier bes. S. 100–108.

22 Vgl. dazu im Folgenden Felix Prautzsch: Der heilige Franziskus vor dem Sultan. Erzählen von religiösen Gegensätzen und die Ästhetik der Legende, in: Olivia Kobiela und Lena Zschunke (Hgg.): Himmlisch, irdisch, höllisch. Religiöse und anthropologische Annäherungen an eine historisierte Ästhetik. Würzburg 2019, S. 295–335, hier S. 309–324.

23 Zur Chronologie der verschiedenen Franziskuslegenden und ihrer Rolle in den Auseinandersetzungen um die institutionelle und geistliche Ausrichtung des Franziskanerordens vgl. Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*. Goldene Legende. Lateinisch-Deutsch, hg. von Bruno W. Häuptli. Bd. 1. Freiburg 2014 (Fontes Christiani. Sonderband), S. 48 f., sowie Marina Münkler: *Amicus Dei*. Konstruktionsformen des Heiligen am Beispiel der Franziskuslegenden, in: Hans Vorländer (Hg.): *Transzendenz und die Konstitution von Ordnung*. Berlin/New York 2013, S. 374–394, hier S. 382.

24 Schon vor dem 13. Jahrhundert waren Gottesurteile theologisch umstritten, bevor sie auf dem 4. Laterankonzil 1215 endgültig verboten wurden. Ohnehin waren sie nur einem Priester vorbehalten, ein solcher

Dazu arbeitet er zunächst insgesamt die auf eine gewaltsame religiöse Konfrontation hin angelegten narrativen Strukturen und Motive der Märtyrerlegende heraus, wenn er beispielsweise die Lebensgefahr betont, der sich Franziskus bei der Überschreitung der feindlichen Linien aussetzt, zumal der Sultan das *edictum crudele* (*Legenda maior* IX, 7, 4; grausame Edikt) erlassen habe, *ut quicumque caput alicuius Christiani afferret, Byzantium aureum pro mercede reciperet* (*Legenda maior* IX, 7, 4; wer ihm das Haupt eines Christen bringe, solle als Lohn ein byzantinisches Goldstück erhalten). Die christusgleiche Leidensbereitschaft des Heiligen betont er zudem in zahlreichen Anspielungen und Zitaten aus dem Evangelium.

Um den Sultan und sein Volk zu bekehren, schlägt Franziskus bei Bonaventura schließlich vor, gemeinsam mit den muslimischen Geistlichen ins Feuer zu gehen, auf dass sich erweisen möge, welcher Glaube der wahre sei. Als die muslimischen Geistlichen sich daraufhin heimlich davonstehlen, erbietet er sich, allein ins Feuer zu gehen, aber aus Furcht vor einem Aufruhr seines Volkes habe der Sultan dies abgelehnt (*Legenda maior* IX, 8, 9–14).²⁵ Dieses dramatisch geschickt komponierte Geschehen findet sich im Freskenzyklus in der Oberkirche der Basilika von Assisi, entstanden vermutlich zwischen 1295 und 1299, in einer einzigen Szene symbolhaft verdichtet.²⁶ Im Mittelpunkt steht dabei die Figur des Heiligen, der in demütiger Haltung mit der Linken auf sich selbst deutet, mit der Rechten auf das unterhalb von ihm brennende Feuer. Der Sultan, den er mit gesenktem Kopf anblickt, verlängert diese Achse, indem er von seinem Thron aus mit lang ausgestrecktem Arm ebenfalls auf das Feuer weist, während die muslimischen Geistlichen auf der anderen Seite des Feuers eilig aus dem Bild drängen. Gerade in dieser ikonographischen Verdichtung hat die Episode von der Predigt des heiligen Franziskus vor dem Sultan ihre bildliche Verbreitung gefunden.

Mit seinem Martyriumsstreben scheitert Franziskus aber in beiden Fällen ebenso wie mit seiner Missionsabsicht. Der Sultan bietet ihm Geschenke an – die der Heilige freilich als Versuchung entschieden ablehnt – und hört ihm tief beeindruckt zu, ohne sich allerdings zum christlichen Glauben zu bekehren (*Vita prima* 57, 9–11; ebenso in der *Legenda maior* IX, 8, 17–18). Diese doppelte Erfolglosigkeit der Orientreise des Heiligen erscheint nun aber keinesfalls als Scheitern. Thomas von Celano beendet die Szene mit der Feststellung, der Herr habe den sehnlichen Wunsch des Heiligen nach dem Martyrium aus guten Gründen nicht erfüllt: *In omnibus his Dominus ipsius desiderium non implevit, praerogativam illi reservans gratiae singularis.* (*Vita prima* 57, 12; Bei all dem erfüllte der Herr des Heiligen heißen Wunsch nicht, sparte ihm aber den Vorzug einer einzigartigen Gnade auf.)

aber war Franziskus definitiv nicht. Vgl. Anne Müller: Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts. Münster 2002 (*Vita regularis* 15), S. 195.

25 Zu Bonaventuras Ausgestaltung dieser Szene vgl. Prautzsch, Heilige und Heiden (wie Anm. 13), S. 172–175.

26 Vgl. John Victor Tolan: Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter. Oxford 2009, S. 136–146.

Die »einzigartige Gnade«, für die Gott seinen Heiligen »aufspart«, ist für den wissenden Rezipienten, der über den kirchlichen Kult mit der spezifischen Heiligkeit des Franziskus vertraut ist, eine unverkennbare Vorausdeutung auf die spätere Stigmatisation, die dann nur als Textereignis beziehungsweise als konstellative Leseszene umgesetzt werden kann, die das Heilsgeschehen dem Rezipientenwissen gegenüberstellt. Die Auszeichnung mit den Wundmalen Christi übersteigt dabei ausdrücklich die Lebenshingabe im Märtyrertod, und mit dieser narrativen Lösung wird auch die Spannung zwischen der Martyriumssehnsucht, die leicht auch als anmaßender Versuch der Selbstheiligung erscheinen könnte, und der Autonomie göttlichen Gnadenhandelns transzendiert: In seiner radikalen *imitatio* ist Franziskus bereit zur völligen Hingabe, die letztgültige und höchstmögliche Christusförmigkeit aber wird ihm erst zu einer anderen Stunde und in einer ganz anderen, singulären Form gewährt, die beide Gegenstand der *providentia Dei* sind.

Wird dem Rezipienten in der Episode der Orientreise also zunächst das charismatische Beispiel eines in seiner Hingabebereitschaft exzeptionellen Heiligen vor Augen gestellt, so öffnet die kontingent gesetzte Erfüllung seines Strebens den Blick auf die narrative Logik des legendarischen Erzählens, wonach Heiligkeit bei allen menschlichen Mühen ein Ergebnis göttlichen Gnadenhandelns bleiben muss, das die Kategorien eines rationalen Begreifens sprengt. Das wird in der Stigmatisation am Beispiel des Heiligen selbst eindrucksvoll umgesetzt.

3. Vision und Stigmatisation: Der gekreuzigte Seraph

Narratologisch gesprochen wird in der Episode der Orientreise des heiligen Franziskus das Syntagma des Martyriums in die Bekennerlegende hineingespielt, um sofort wieder abgewiesen und in der Stigmatisation paradigmatisch übererfüllt zu werden.²⁷ Die Auszeichnung mit den Wundmalen des Erlösers gilt dabei nicht einfach als äußere Markierung seiner Heiligkeit, sondern wird als Ergebnis eines gnadenhaft gewährten mystischen Erlebnisses inszeniert. Dieses ereignet sich erst zwei Jahre vor seinem Tod, am Ende eines langen Weges der Heiligung im steten Mühen um eine Christusangleichung. Es wird insofern auch nicht als gänzlich unvermitteltes Ereignis geschildert, sondern als Höhepunkt einer über viele Jahre vertieften asketischen und spirituellen Praxis, die Thomas von Celano wortreich schildert (*Vita Prima* 88–93). Immer wieder zieht Franziskus sich in die Einsamkeit zurück, fastet, betet und meditiert intensiv die Passion Christi. Auf dem Berg La Verna wird ihm schließlich am 4. September 1224, dem Tag des Fests der Kreuzerhöhung, die entscheidende Vision zuteil; über sich schwebend erblickt er einen Mann, der ans Kreuz geschlagen ist und sechs Flügel hat:

²⁷ Vgl. dazu Prautzsch, Heilige und Heiden (wie Anm. 13), S. 164 f.

vidit in visione Dei a virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum. Duae alae supra caput elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae denique totum velabant corpus. (*Vita prima* 94, 1–2)

[Da sah er in einem Gottesgesicht einen Mann über sich schweben, einem Seraph ähnlich, der sechs Flügel hatte und mit ausgespannten Händen und aneinandergelegten Füßen ans Kreuz geheftet war. Zwei Flügel erhoben sich über seinem Haupt, zwei waren zum Fluge ausgespannt, zwei endlich verhüllten den ganzen Körper.]

Franziskus wird keine *unio mystica* zuteil, er schaut in seiner Vision nicht einmal Gott selbst, wohl aber sieht er eine Gestalt, die an eines der höchsten himmlischen Wesen erinnert. In der christlichen Angelologie bilden die Seraphim, hebräisch für »die Brennenden«, seit Dionysius Aeropagita die oberste Stufe der Neun Chöre der Engel.²⁸ Bei Jesaja (6, 1–3) werden sie als feurige, sechsflügelige Engel beschrieben, die Gottes Thron umschweben und immerfort »Heilig, heilig, heilig« ausrufen – dieser dreifache Anruf der Heiligkeit Gottes hat sich dann im *Sanctus* der Kirche niedergeschlagen, das zu Beginn des eucharistischen Hochgebets, sozusagen an der heiligsten Stelle der Messliturgie, gesungen wird.²⁹

Doch wird die Erscheinung nicht einfach mit einem dieser höchsten Engel identifiziert, sie ist, *quasi Seraphim*, einem solchen wohl ähnlich, hat aber zugleich einen menschlichen Körper, der im Kontrast zur erhabenen Heiligkeit und Schönheit der Himmelsboten die Zeichen der Leiden Christi trägt.³⁰ Deren Sichtbarwerdung ist in der Mensch-Engel-Gestalt als sukzessiv sich herstellende Offenbarung inszeniert, denn die Flügel bedecken seinen Leib zunächst zumindest teilweise. Im Wechsel von Verhüllen und Entbergen der Wundmale überlagert sich die Erscheinung des Seraphs mit der des Gekreuzigten zu einem Doppelkörper, in den das Göttliche – die Verherrlichung der Passionsspuren als Heilszeichen – eingeschrieben ist. Wie im liturgischen *Sanctus* bereitet der Seraph eine Wandlung vor, die zur Vergegenwärtigung des Heils führt, dessen Präsenz hier aber nicht in den sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien Brot und Wein geglaubt werden muss, sondern bildhaft »geschaut« werden kann. Die Vision wird daher dann auch als gefühls- und verstandesmäßig irritierende, ja überwältigende und überfordernde Erfahrung geschildert, in deren Verlauf Franziskus hin- und hergerissen ist zwischen Staunen, Wonne und Freude einerseits, Entsetzen, Trauer, Betrübnis, Unruhe und Angst andererseits, die der Rezipient mit dem Heiligen gemeinsam durchleiden kann:

28 Georges Tavad: Engel V. Kirchengeschichtlich, in: TRE 9 (1982), S. 599–609, hier S. 603.

29 Karl Erich Grözinger: Engel III. Judentum, in: TRE 9 (1982), S. 586–596, hier S. 588.

30 In der um 1230 verfassten *Legenda ad usum chori* verkürzt Thomas von Celano die Erscheinung zu einem gekreuzigten Seraph, und in dieser Form ist sie, vermittelt über die um 1264 entstandene *Legenda aurea* des Dominikaners Jacobus von Voragine, in die spätere Überlieferung eingegangen, vgl. Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (wie Anm. 23), S. 149. Noch Bonaventura nutzt in seiner zwischen 1260 und 1263 entstandenen *Legenda maior*, die das franziskanische Bild des Ordensgründers prägen wird, die in dieser Gestalt angelegten Möglichkeiten einer zwischen Verhüllen und Entbergen sich ereignenden Offenbarung; auch bei ihm ist es eindeutig ein Seraph, zwischen dessen Flügeln sich aber ein gekreuzigter Mensch zeigt (*Legenda maior* XII, 3, 2–4).

Cumque ista videret beatus servus Altissimi, admiratione permaxima replebatur, sed quid sibi vellet haec visio advertere nesciebat. Gaudebat quoque plurimum et vehementius laetabatur in benigno et gratioso respectu, quo a Seraphim conspici se videbat, cuius pulchritudo inaestimabilis erat nimis, sed omnino ipsum crucis affixio et passionis illius acerbitas deterrebat. Sicque surrexit, ut ita dicatur, tristis et laetus, et gaudium atque moeror suas in ipso alternabant vices. Cogitabat sollicitus, quid posset haec visio designare, et ad capiendum ex ea intelligentiae sensum anxiabatur plurimum spiritus eius. (*Vita prima* 94, 3–6)

[Als der selige Diener des Allerhöchsten dies schaute, wurde er von größtem Staunen erfüllt, konnte sich aber nicht erklären, was diese Vision bedeuten sollte. Große Wonne durchdrang ihn, und noch tiefere Freude erfasste ihn über den gütigen und gnadenvollen Blick, mit dem er sich vom Seraph angeschaut sah, dessen Schönheit unbeschreiblich war; doch sein Hängen am Kreuz und die Bitterkeit seines Leidens erfüllte ihn ganz mit Entsetzen. Und so erhob er sich, sozusagen traurig und freudig zugleich, und Wonne und Betrübnis wechselten in ihm miteinander. Er dachte voll Unruhe nach, was diese Vision wohl bedeute, und um seinen innersten Sinn zu erfassen, ängstigte sich sein Geist gar sehr.]

Während alle menschlichen Versuche des Verstehens und Begreifens des Geschauten scheitern, erfasst ihn die Vision nun körperlich und er empfängt – als sichtbare und spürbare Spuren seiner ›Schau‹ dieser Heilszeichen – selbst die Wundmale der Kreuzigung:

Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum. (*Vita prima* 94, 7)

[Während er sich verstandesmäßig über die Vision nicht klar zu werden vermochte und das Neuartige an ihr stark sein Herz beschäftigte, begannen an seinen Händen und Füßen die Male der Nägel sichtbar zu werden, in derselben Weise, wie er es kurz zuvor an dem gekreuzigten Mann über sich gesehen hatte.]

Über das körperlich Spürbare der Vision hinaus geht es dabei um eine gesteigerte Seherfahrung in der Konkretion der Male, deren Zeichencharakter durch die erneute Abbildung auf Franziskus für ihn wie für andere offenbar wird. Die Wunden, die er an der geschauten Gestalt erblickt, werden erst im Augenblick ihrer Verdopplung aus der Transzendenz ins Irdische an ihm konkret beschreibbar und zwar so, dass die Analogie zum Gekreuzigten sichtbar wird, weil sich erst in seinen Wunden die der Mensch-Engel-Gestalt als Christuswunden konkretisieren, indem die Spuren der Kreuzigungsnägel explizit gemacht werden.

Der Moment der Übertragung der Kreuzigungswunden findet sich wiederum im Freskenzyklus in der Oberkirche der Basilika von Assisi symbolhaft in einer einzigen Szene verdichtet, die ikonographisch prägend geworden ist (vgl. Abb. 1). Der Heilige kniet leicht links unterhalb der Bildmitte, wie zu Boden geworfen und niedergedrückt von der Erscheinung der in gleißendes Licht getauchten Seraph-Mensch-Gestalt rechts oben. Dünne Lichtfäden, teils trotz des dunklen Hintergrunds des Himmels und der Berglandschaft kaum wahrnehmbar, führen von den Wunden des Seraphs hinab zu den abwehrend und zugleich andächtig erhobenen Händen und den Füßen des Heiligen, an denen nun als dunkle Flecken die blutigen Wunden sichtbar werden, die die Nägel bei der Kreuzigung

geschlagen haben, ebenso zur Seite des Heiligen, an der unter der aufgerissenen Kutte die Wunde zu erkennen ist, die die Lanze des Longinus dem Gekreuzigten zugefügt hat. In dieser detailreichen Darstellung, die die Passion Christi somatisch vergegenwärtigt und in den Heiligenkörper einschreibt, folgt der Freskenmaler der hagiographischen Schilderung, die die Wunden ihrerseits keinesfalls metaphorisch versteht, sondern physisch konkret und betont realistisch beschreibt. Die anatomische und forensische Präzision entspricht einerseits ganz der zeitgenössischen Verehrung der Wunden und der Menschennatur des Erlösers im Zeichen einer körperlichen Präsenz und Repräsentation des Heiligen,³¹ dient andererseits aber offenkundig auch der Beglaubigung der singulären Heilsauszeichnung, die leicht auch als Ketzerei hätte verurteilt werden können. So macht Thomas von Celano den Rezipienten zum Augenzeugen, wenn er die Wunden an Händen und Füßen als eindeutig von den Nägeln der Kreuzigung verursacht schildert, *clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus exsistentibus ex adverso* (*Vita prima* 95, 1; wobei die Köpfe der Nägel an den Händen auf der inneren und an den Füßen auf der oberen Fläche erschienen, während ihre Spitzen sich an der Gegenseite zeigten). Aus dieser besonderen Art der Verletzung rührt auch die spezifische Form der Male, die *rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga* (*Vita prima* 95, 2; an der Innenseite der Hände rund, an der Außenseite aber länglich) sind, außerdem ist ein Stückchen Fleisch erkennbar, das *quasi summitas clavorum retorta et repercussa [...] carnem reliquam excedebat* (*Vita prima* 95, 2; über das andere Fleisch hinausragte, gleich als ob die Spitze der Nägel umgebogen und geschlagen sei).

Rückt die skrupulöse Darstellung der genauen Gestalt der Stigmata den Heiligen auf der Ebene der erlittenen Martern in Parallelität zu Christus, so verweist die blutende Seitenwunde, die die Kutte und Hose des Heiligen *sanguine sacro* (*Vita prima* 95, 4; mit heiligem Blut) tränkt, auf die soteriologische Dimension der Passion, die Erlösung durch den Kreuzestod Christi. Die Erscheinung des gekreuzigten Seraphs wird auf diese Weise diagrammatisch gefüllt. Dennoch bleiben Leerstellen, denn die eigentümliche Verbindung von Engel – »einem Seraph ähnlich«, aber offenbar nicht gleich, mit einem Menschenkörper – und Gekreuzigtem wird nicht ausgedeutet. Insgesamt erlebt der Rezipient die Stigmatisierung mit dem Heiligen auf diese Weise als einen überwältigenden und rational nicht einzuholenden Akt göttlichen Gnadenhandelns, der das *mysterium* des Kreuzes sichtbar macht und in die Gegenwart der hagiographischen Vermittlung holt.³² Die eindrückliche und auf einen affektiven Mitvollzug zielende Visualisierung

31 Vgl. Dinzelsbacher, Über die Körperlichkeit (wie Anm. 2), und Leppin, Repräsentationsfrömmigkeit (wie Anm. 7).

32 Zur hagiographisch vermittelten Teilhabe an den Mysterien des Glaubens und ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion vgl. Felix Prautzsch: Geheimnis und Offenbarung des Glaubens. Zur Konstruktion christlicher Gemeinschaft im legendarischen Erzählen, in: Stephan Conermann, Harald Wolter von dem Knesebeck und Miriam Quiering (Hgg.): Geheimnis und Verborgenes im Mittelalter. Funktion, Wirkung und Spannungsfelder von okkultem Wissen, verborgenen Räumen und magischen Gegenständen. Berlin 2021 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 15), S. 45–64.

löst indes die Zeichenhaftigkeit der Stigmata nicht auf; diese bleibt Gegenstand eines semiologischen Prozesses, der sich in ihrer textinternen Rezeption niederschlägt, aber darüber hinausreichen wird.

4. Stigmata und Ekstase: Die Zeichen des Kreuzes

In der vitenförmigen Struktur der Legende, die zwischen Geburt und Tod ihres Protagonisten die zunehmende Manifestation seiner Heiligkeit entfaltet, wird die Stigmatisierung zum alles überragenden Heiligkeitserweis, denn sie lässt Franziskus als besondere, bis dato singuläre Gnadengabe die Wundmale Christi empfangen. Die Stigmata erscheinen dabei als zeichenhafte Vermittlung und Formgebung eines als solches kaum plausibilisierbaren mystischen Erlebens, das die Kategorien menschlichen Begreifens sprengt. Die Stigmata machen die visionäre Schau des gekreuzigten Seraphs aber nicht nur für den Heiligen selbst körperlich erfahrbar, sondern an seinem Leib zugleich für andere ablesbar, auch wenn er das zu seinen Lebzeiten zu vermeiden weiß, wovon der zweite, längere Teil des Kapitels über die Stigmatisierung bei Thomas von Celano berichtet. Eine Ausnahme bilden jedoch zwei für die Überlieferung – und damit auch legendarische Funktionalisierung – obligatorische Augenzeugen: Der bereits erwähnte Elias von Cortona ist einer der engsten und frühesten Weggefährten des Heiligen, was auch außerlegendarisch bezeugt ist. Dazu kommt noch ein Bruder namens Rufin, der, so die Darstellung bei Thomas von Celano, die Seitenwunde nicht nur wie Elias habe sehen, sondern sogar mit seinen eigenen Händen berühren können, wenn auch unabsichtlich, was *sanctus Dei non modicum doluit* (*Vita prima* 95, 8; dem Heiligen Gottes nicht geringe Schmerzen verursachte) und ihn einen Schrei ausstoßen lässt – ein weiterer narrativer ›Beweis‹ des realen, physischen Charakters der Stigmatisierung. Ansonsten aber hält Franziskus die Stigmata nicht nur gegenüber Fremden, sondern auch gegenüber seinen engsten Brüdern verborgen, weil jede menschliche Gunst ihn von seinem Weg der Selbsterniedrigung abbringen könnte (*Vita prima* 95, 9–11). Diese Verschwiegenheit wird in einem Abschnitt (*Vita prima* 96) als generelle geistliche Tugend des Heiligen ausgedeutet, mit der er die empfangenen Gnadengaben als Geheimnisse zu bewahren gewusst habe.

Insofern können die Stigmata ihre heilsvermittelnde Wirkung auf andere erst mit seinem Tod entfalten, als sie nämlich für alle sichtbar werden, was parallel zur Stigmatisierung ebenfalls als ein kognitiv wie emotional überwältigendes Erlebnis geschildert wird, bei dem sich *luctus in canticum, et ploratio in iubilationem* (*Vita prima* 112, 7; Trauer in Lobgesang und Wehklagen in Freudenjubiläum) wandeln. Wenn das in Scharen herbeiströmende Volk nun mit eigenen Augen sieht, *quod et persuaderi vix potuisset eis, si non tam evidenti testimonio probaretur* (*Vita prima* 112, 8; wovon sie sich kaum hätten überzeugen lassen, wenn es nicht durch einen so klaren Beweis bestätigt worden wäre), findet sich verdoppelt, was Franziskus in seiner mystischen Schau der Kreuzigungswunden widerfahren ist: der sichtbare Beweis

einer Glaubenswahrheit, die er zwar glaubt, aber doch nicht recht verstehen kann und daher körperlich bewiesen bekommen muss. Am Leichnam des Heiligen erblicken also nun die Gläubigen *forma[m] crucis et passionis* (*Vita prima* 112, 9; das wahrhafte Bild des Kreuzes und des Leidens), als sei er frisch vom Kreuz genommen worden. Die Spuren der Passion Christi – zugleich in typologischer Erfüllung seiner Sehnsucht *signa martyrii* (*Vita prima* 113, 2; Zeichen des Martyriums) – kontrastieren mit dem wunderbar verwandelten Körper des Heiligen, der in blendendem Glanz erstrahlt, zart und beweglich bleibt, und das Antlitz eines Engels trägt (*Vita prima* 112, 11). Wenn Franziskus auf diese Weise für die umstehenden Gläubigen an die Stelle des Seraphs tritt, setzt sich die Verdopplung der Stigmatisierung fort: Die Ansicht eines engelsgleichen, strahlenden Wesens mit blutigen Wunden führt zur völligen Überforderung, die nur dadurch überwunden werden kann, dass die Wundmale als Heilszeichen gedeutet werden. Durch das Aufgreifen der bekannten Zeichen und Erfahrungen wird das ›Ansehen‹ des toten Heiligenkörpers schrittweise zur ›Schau‹ transformiert, die der des Heiligen in der Stigmatisierung immer ähnlicher und damit selbst zum mystischen Erlebnis wird, das dann wiederum auf besondere Weise für den Rezipienten zugänglich ist. Die heilsvermittelnde Kraft der Wunden des Heiligen wird dabei erst noch rein deskriptiv in den Reaktionen des legendeninternen Publikums auf das Geschaute vermittelt:

Maximum donum sibi exhiberi credebat quivis de populo, si admittebatur non solum ad deosculandum, sed etiam ad videndum sacra stigmata Iesu Christi, quae sanctus Franciscus portabat in corpore suo. (*Vita prima* 113, 4)

[Jeder aus dem Volke glaubte, die größte Gnade zu erhalten, wenn er die heiligen Wundmale Jesu Christi, die der heilige Franziskus an seinem Leibe trug, nicht küssen, sondern schon, wenn er sie sehen durfte.]

Doch wendet sich die Erzählhaltung gleich darauf ins Appellative:

Quis enim haec videns fletui et non magis gaudio esset intentus, et si fieret, non magis prae laetitia quam prae dolore id faceret? Cuius tam ferreum pectus non moveretur ad gemitum? Cuius tam lapideum cor non scinderetur ad compunctionem, non accenderetur ad divinum amorem, non armaretur ad bonam voluntatem? Quis tam hebes, tam insensibilis, qui manifesta non cognosceret veritate sanctum istum, sicut singulari munere honoratum in terris, sic ineffabili gloria magnificatum fore in caelis? (*Vita prima* 113, 5–8)

[Denn wer hätte sich bei diesem Anblick zum Weinen und nicht vielmehr zur Freude stimmen lassen und wer hätte, wenn er geweint hat, es nicht eher vor Freude als vor Schmerz getan? Wessen auch noch so stahlhartes Gemüt hätte sich nicht zu Seufzern rühren lassen? Wessen auch noch so steinernes Herz hätte sich nicht zermürben lassen bis zur Zerknirschung, sich nicht entflammen lassen zur göttlichen Liebe, sich nicht wappnen lassen zu gutem Wollen? Wer wäre so abgestumpft, so gefühllos, dem nicht die offenbare Wahrheit einleuchtete, dass dieser Heilige, so wie er mit einzigartiger Gnade ausgezeichnet war auf Erden, so auch mit unaussprechlicher Glorie verherrlicht sein werde im Himmel?]

Diese rhetorische Frageklimax konstituiert eine durch gemeinsame Affekte und innere Anteilnahme verbundene Kultgemeinschaft, die jeden umfasst, der die »einzigartige Gnade«

der Stigmata ›schaut‹, im physischen wie im geistigen Sinn. Kommunikativ vermittelt wird diese *communio* durch eine Sprechhaltung der Ekstase. Das taktile ›Begreifen‹ der Wundmale, das in der hagiographischen Inszenierung ohnehin nur den Ordensbrüdern vorbehalten ist, wird dabei nicht einfach durch die andächtige Schau abgelöst, wie es die Legendenhandlung mit der Wendung vom »Küssen« zum »Sehen« vorbereitet, sondern in ein hymnisches Rühmen transformiert, das die Grenze zwischen textinterner und textexterner Rezeption der Stigmata sprengt. Wenn im Folgenden in einer ganzen Reihe formelhafter Ausrufe *singulare donum et praerogativae dilectionis indicium* (*Vita prima* 114, 1; die einzigartige Gnade und Zeichen einer besonderen Vorliebe) gepriesen werden, ist nicht mehr zu unterscheiden, ob ein Augenzeuge im Angesicht des stigmatisierten Heiligenkörpers spricht oder doch der Erzähler im narrativen Akt seiner hagiographischen Repräsentation. Beide Sprecherpositionen verbinden sich im Angesicht der durch die Stigmata ›vor Augen gestellten‹ Heilsbotschaft zu einem Lobpreis, in den der Lesende mit einstimmen kann, sodass die Erzählerworte zu den seinen werden:

O aeterna memoria dignum miraculum, et sine omni intermissione admirabili reverentia memorabile sacramentum, quod oculata fide illud mysterium repraesentat, in quo Agni immaculati sanguis, per quinque foramina copiosissime manans, lavit crimina mundi!
(*Vita prima* 114, 2)

[O ewig denkwürdiges Wunder, Geheimnis, dessen man ohne Unterlass mit staunender Ehrfurcht gedenken sollte, weil es dem Auge des Glaubens jenes Mysterium vergegenwärtigt, in dem das Blut des unbefleckten Lammes, das aus fünf Wunden überströmend sich ergoss, die Schuld der Welt abgewaschen hat!]

Das zunächst verborgene und geheim gehaltene Ereignis der Stigmatisierung wird damit in der Legende und durch sie selbst für eine breite religiöse Rezeption geöffnet, indem der Heilige an die Stelle des Seraphs tritt und mit seinen Wunden das *mysterium* der Erlösung durch den Kreuzestod Christi vergegenwärtigt.³³ Mit dieser charakteristischen Überblendung der Stigmatisierung mit der Schau der Stigmata ist der Rahmen des bloßen Berichtens von Leben, Wundertaten und Tod eines Heiligen gesprengt. Das legendarische Erzählen von einem heiligen Mystiker und seinem mystischen Erleben wird hier in den spezifischen medialen Formen der Legende, die auf admirativen und imitativen Mitvollzug des Heiligen hin angelegt ist, performativ selbst zu einem religiösen Ereignis.

Deutlich wird hier, dass es Thomas von Celano, auch wenn er für sich beansprucht, über den Heiligen nur das zu erzählen, *quae ex ipsius ore audivi, vel a fidelibus et probatis testibus intellexi* (*Vita prima*, Prologus I, 1; was ich aus seinem eigenen Munde gehört und von glaub-

33 Dahinter stehen zwei mittelalterliche »Vorstellungsmuster[] vom Körper der Heiligen: Einmal ist er Ebenbild Christi, im anderen Fall Dokument«. Urban Küsters: Spuren der Heiligkeit. Formen der Körperwahrnehmung in mittelhochdeutschen Franziskus-Legenden, in: Mediävistik und Kulturwissenschaften. Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000. Bern u. a. 2002 (Zeitenwende. Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert. 5. Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongreßberichte 57), S. 57–61, hier S. 57.

würdigen und zuverlässigen Zeugen erfahren habe), um mehr als die (heils-)geschichtliche Faktizität der Ereignisse geht, nämlich um die textuelle Vermittlung ihres eschatologischen Sinns, die sich weniger durch theologische Argumentation als durch die Adressierung von Affekten in einem Prozess des deutenden Erzählens vollzieht. Diese Dimension einer an der Schnittstelle von Mystik und Legende generierten Ereignishaftigkeit des Textes muss freilich umso deutlicher werden, je mehr sich die Erzählsituation von dem Ereignisbericht aus erster Hand entfernt. Denn im legendarischen Wiedererzählen des mystischen Geschehens der Stigmatisation und seiner textinternen Wirkung verdoppelt sich die Situation der hagiographischen Vermittlung um eine weitere Rezeptionsebene. Das zeigt sich einschlägig an der *Legenda maior*: Während Thomas von Celano in seiner wenige Jahre nach der ungewöhnlich raschen Kanonisierung entstandenen ersten Lebensbeschreibung des Heiligen vom Charisma des von Anfang an Dabeigewesenen zehren kann, sieht sich Bonaventura, als Vertreter der zweiten Generation und angesichts der ordensinternen Auseinandersetzungen um das geistliche Erbe des Gründers, vor die Aufgabe gestellt, die Geltung der Augenzeugen ebenso zu bekräftigen wie eine systematische Rekonstruktion zu wagen.³⁴ Im Bemühen um eine neu gültige, kanonische Fassung der Legende oszilliert seine Darstellung der Stigmatisierung, das hat Christian Kiening unter mediologischer Perspektive eindrücklich herausgearbeitet, daher zwischen diskursiver Vermittlung und unverfügbarer Unmittelbarkeit und bietet auf diese Weise eine nicht nur biographische, sondern mediale Synthese der vorangegangenen Viten.³⁵ Noch deutlicher wird die Verdopplung der hagiographischen Vermittlungsleistung, wo sie selbstreflexiv thematisiert wird, wie im Fall einer Übertragung aus dem lateinisch-klerikalen in den volkssprachlich-laikalen Diskurs, die ihren pragmatischen Rahmen jenseits der liturgischen Einbindung immer erst selbst konstituieren muss.

5. Belehrung und Bekehrung: Die Stigmata als textuelles Ereignis

Das *Sante Franciskan leben* Lamprechts von Regensburg, entstanden vermutlich zwischen 1237 und 1239, ist die erste Franziskusvita und sogar das erste Zeugnis minoritischer Literatur in deutscher Sprache überhaupt.³⁶ Im Gegensatz zur lateinischen Prosa des Thomas von Celano, die sich an ein religiöses oder klerikales Publikum richtet, schreibt Lamprecht von Regensburg in den paargereimten Versen der mittelhochdeutschen Epik, also für ein mit der höfischen Literatur vertrautes Laienpublikum, das wohl im Umfeld des Franziskanerkonvents in Regensburg zu verorten ist, wo die Franziskaner spätestens seit 1221

³⁴ Vgl. Kiening, (Un-)Verfügbarkeit (wie Anm. 12), hier S. 26.

³⁵ Vgl. ebd., S. 33, ausführlicher in: Christian Kiening und Ulrich Johannes Beil: *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*. Göttingen 2012, S. 159–180.

³⁶ Vgl. Manfred Zips: *Franziskus von Assisi, vitae via*. Beiträge zur Erforschung des Geschichtsbewusstseins in den deutschen Franziskusviten des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Werke. Wien 2006, S. 49.

präsent waren:³⁷ »Die trotz aller pastoralen Zielrichtung letztlich als historischer Bericht ausgelegte erste Vita Tommasos wandelt sich dabei in eine predigthafte franziskanische Exempeldichtung für einen nichtgeistlichen Leserkreis.«³⁸

Auch hier nimmt der Rezipient die Stigmata und den in der Sterbestunde wundersam verwandelten Körper des Heiligen durch den Blick und die Wahrnehmungslenkung des Erzählers wahr, und ebenso nachdrücklich wie in der *Vita prima* wird er zur affektiven Anteilnahme aufgerufen:

wer ensolt niht weinen daz?
si mohten sichs ab fröuwen baz.
swer ez aber beweinte,
mit fröuden er daz meinte.
wes brust was dâ sô isenîn,
diu des niht jâmere mohte sîn?
wem was sô steinen dâ sîn herze,
daz niht enkloup der riuwen smerze?
wes herze hete sô herte sinne,
den zuo unsers herren minne
diu gesiht niht enzunte
noch ze guotem willen schunte?
wer solde zwîveln dâran,
sît got disen heiligen man
het uf der erden so gefieret,
erne habe in ouch gezieret
mit grôzeme lône
in des himels trône. (*Sante Franciskan leben*, V. 4104–4121)

Schon in dieser rhetorisch gekonnt umgesetzten Steigerung emotiver Fragen, die inhaltlich eine getreue Übertragung der lateinischen Vorlage sind, wird der hagiographische Bericht von der Sichtbarwerdung der Stigmata am Heiligenkörper zum Textereignis, das die Wirkung der als Heilszeichen gedeuteten Passionswunden auf ein legendeninternes Publikum sukzessive auf die extradiegetische ›Schau‹ hin öffnet. Noch deutlicher zeigt sich das, wenn der Appell – und damit geht Lamprecht über Thomas hinaus – zum Gebet wird, das Gott selbst, als den Urheber der Stigmata, adressiert, und den Rezipienten in eine Wir-Gemeinschaft inkludiert, die in den körperlichen Spuren der Stigmatisation die innere Dimension der Vision des Heiligen wahrnehmen soll:

37 Vgl. Norbert Richard Wolf: Beobachtungen zum *Franziskusleben* Lamprechts von Regensburg, in: *Franziskanische Studien* 60 (1979), S. 155–167, hier S. 165.

38 Zips, *Franziskus von Assisi* (wie Anm. 36), S. 52. Ähnlich auch Cornelius Bohl: *Belehren und Bekehren. Das Sante Franciskan leben* des Lamprecht von Regensburg als Zeugnis franziskanischer Bildung, Seelsorge und Frömmigkeit Mitte des 13. Jahrhunderts in Deutschland, in: Raphaela Averkorn (Hg.): *Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg*. Bochum 2004, S. 574–592, hier S. 589.

got vater aller wîsheit,
 lop und êr sî dir geseit
 der niuwen wunder, diu dû
 an disem heiligen nû
 hast erzeiget durh daz,
 daz wir dich meinen deste baz!
 dû hâst an im wol erscheinet
 wie dû dem lônest, der dich meinet.
 got verwandelt sîniu wunder
 und tuot niuwîu zeichen drunder,
 wand er mit sihtlichen dîngen
 uns in die minne wolde bringen
 der dînge, diu nieman
 in disem libe ersehen kan. (*Sante Francîsken leben*, V. 4124–4135)

Explizit werden hier die Stigmata als sichtbare *zeichen* benannt, die auf das göttliche Heilshandeln verweisen und als solche ausdeutbar und verstehbar sind. Um aber jeden Zweifel an den ›neuen Zeichen‹ von vornherein zu entkräften, habe Gott seinem Heiligen die Vision des gekreuzigten Seraphs zuteilwerden lassen (*Sante Francîsken leben*, V. 4136–4144), deren Bedeutung nun zum Gegenstand einer medialen Vermittlung wird, die die unsichtbaren *dînge* im Sinne von Belehrung und Bekehrung funktionalisiert und fassbar macht:

nu will ich sagen waz bediuet
 der man, den sant Francisk sach,
 daz âne sache niht geschach (*Sante Francîsken leben*, V. 4147–4149)

Es folgt eine inhaltlich wieder an der *Vita prima* orientierte Exegese, die den verschiedenen Flügeln des Engels christliche Tugenden zuschreibt, die jeder Gläubige beherzigen soll: Die zwei Flügel, die nach oben weisen, *sint* Andacht und Güte, die an den Seiten Gottesfurcht und Gottesliebe, die, die den Leib bedecken, Reue und Beichte (*Sante Francîsken leben*, V. 4150–4182). In Franziskus finden sich all diese Tugenden selbstverständlich vereint und seine beharrliche ›Selbstkreuzigung‹ wird schließlich mit den fünf Kreuzeswunden belohnt:

mit guotem willen kriuzt er sich
 durh Jesum allertegelich,
 wand im was allez in dem muote,
 wie Jesus der guote
 durh uns an dem kriuze hienc
 und dran die fünf wunden enphienc. (*Sante Francîsken leben*, V. 4236–4241)

Kann sich Lamprecht von Regensburg mit dieser in der Gestalt des Seraphs beglaubigten Deutung der Stigmata auf Thomas von Celano stützen, so setzt er in seiner versreichten Übertragung zunehmend eigene Akzente. Zwar findet sich auch in der *Vita prima* der Gedanke, Franziskus sei, *quia miro amore semper in corde suo gerebat et conservabat, Christum Iesum et hunc crucifixum*, [...] *signaculo suo gloriosissime supra caeteros* (*Vita prima* 115, 8:

weil er in wunderbarer Liebe immer Christus Jesus, und zwar den gekreuzigten, in seinem Herzen trug und bewahrte, [...] vor allen mit seinen Zeichen) gezeichnet worden. Doch formuliert Lamprecht diesen in der Bildlichkeit der adlig-ritterlichen Literatursprache:

des hât er in besonderlich
gezeichnet alsô hêrlich
mit sînes selbes bilde
under des wâfens schilde,
dârunder er den tiuvel sluoc,
daz nie ritter mêr getruoc
wan dirre ritter eine. (*Sante Franciscen leben*, V. 4242–4248)

Vermutlich greift er dabei einen der vorausgegangen hymnischen Ausrufe – die er entgegen seiner lateinischen Vorlage sonst auslässt – auf, der wie hier bereits zitiert, die Stigmata als *singulare donum et praerogativae dilectionis indicium* (*Vita prima* 114, 1; einzigartige Gnade und Zeichen einer besonderen Vorliebe) preist. Dort heißt es weiter: *[I]isdem gloriae armis militem adornari quae soli Regi excellentissima dignitate conveniunt!* (*Vita Prima* 114, 1; Mit der gleichen Wehr des Ruhmes wird der Ritter gerüstet, wie sie nur der allerhöchsten Majestät des Königs zukommt!) Lamprechts Verse lassen sich also wohl in dem Sinne verstehen, dass die Zeichen Christi, mit denen der Heilige ausgezeichnet wird, ebenden Schutzschild darstellen, mit dem Christus einst den Teufel besiegt hat und den kein anderer Ritter seither getragen hat – bis auf nun Franziskus. Dennoch bleiben die syntagmatischen Bezüge und semantischen Anspielungen dieses Bildes unscharf: Befinden sich die Stigmata als Bild Christi unter dem Schild oder bilden sie, im Rückgriff auf die neutestamentliche Metaphorik der *militia Christi*,³⁹ selbst einen Panzer? Handelt es sich, da der mittelhochdeutsche Begriff *wâfen* doppeldeutig ist, um einen Kampfschild oder ist das Wappen auf dem Schild gemeint, und sind die Stigmata an sich schon als heilswirksames Instrument zu verstehen oder als Symbol für das Gemeinte? Lamprechts Erzähler scheint an der Stelle selbst zu resignieren:

swer mich frâget waz daz meine,
dâzuo ist mînes sins gedanc,
daz ichz bescheide, al ze kranc. (*Sante Franciscen leben*, V. 4249–4251)

Versteht man diese Zeilen nicht nur als topisches Eingeständnis des eigenen dichterischen Unvermögens, das im Zeichen des geistlichen Stilideals der *sancta simplicitas* die (Un-)Sagbarkeit des in den Stigmata präsent gemachten Heils inszeniert,⁴⁰ dann reflektiert Lamprecht

39 Einschlägig scheint besonders auch in diesem Zusammenhang Epheser 6, 13–17, wo die »Waffenrüstung Gottes« metaphorisch entfaltet wird, wobei sowohl vom »Brustpanzer der Gerechtigkeit« als auch dem »Schild des Glaubens« die Rede ist. Zur Metaphorik der *militia Christi* vgl. auch Prautzsch, Heilige und Heiden (wie Anm. 13), S. 217 f.

40 So mit Bezug auf ebendiese Textstelle Beatrice Trınca: Geheimnisse in Übersetzung. Zu den Stigmata in deutschen Franziskus-Viten, in: Jutta Eming und Volkhard Wels (Hgg.): Darstellung und Geheimnis in

an dieser Stelle seine Rolle als Vermittler der Legende und ihrer Deutungspotentiale, wie er sie bei Thomas von Celano entfaltet findet. Diese Rolle ist indes in der seines heiligen Protagonisten vorgeprägt, denn Franziskus selbst kann ja die Zeichen der ihm zuteilgewordenen Erscheinung zunächst nicht recht deuten, weil sie den Horizont menschlichen Begreifens übersteigen. Wenn er in der Folge selbst mit ihnen gezeichnet wird, dann ist das, wie ich im Vorangegangenen zu zeigen versucht habe, weniger als eine diskursive Vereindeutigung denn als eine visuelle Konkretion gedacht, die zur andächtigen ›Schau‹ auffordert. Die bildhaft intensivierende und sinnliche affizierende Auslegung der Stigmata in der Stigmatisierung ist dabei als ein Moment göttlichen Gnadenhandelns inszeniert, in dem Gott selbst gewissermaßen als Exeget der von ihm offenbarten Zeichen figuriert.

Indem sich nun Lamprecht von der Möglichkeit einer vereindeutigenden Auslegung der von ihm aus der lateinischen Vorlage entwickelten Bildlichkeit distanziert, lenkt er den Blick auf diese transzendente Funktionsstelle legendarischen Erzählens und schreibt dem Legendentext eine prinzipielle Unabgeschlossenheit zu. Dabei ist es am Ende gleich, ob er an der Bildsprache seiner Vorlage scheitert, weil er deren semantische Feinheiten nicht versteht, oder ob er diese bewusst ausschlägt. Deutlich wird hier nämlich ein grundsätzliches generatives Momentum des Legendentextes, der, indem er selbst Ereignis ist, Anknüpfungspunkte für nicht nur textimmanente – das Erzählen erst von der Stigmatisierung und dann von der Schau der Stigmata –, sondern auch intertextuelle Wiederholung bietet und damit literarische Fortsetzung ermöglicht.⁴¹ Das legendarische (Wieder-)Erzählen von den Stigmata und ihrer textimmanenten Rezeption wird zu einer Arbeit an ihrer Zeichenhaftigkeit, bei der ihr letzlicher Sinn nicht gesagt werden kann, sondern im Erzählen von ihrer Wahrnehmung und Wirkung entfaltet wird. Diese Vervielfältigung des Ausstellens der Stigmata und der deutenden wie emotionalen Reaktion darauf, die die Legenden selbst als Teile einer Überlieferungskette reflektieren, ist, und das scheint mir das Spezifische der Franziskuslegende, im Legendengeschehen selbst schon vorgeprägt. Der heilige Franziskus wird dabei zum Garanten einer legendarisch generierten mystischen ›Schau‹ der Heilszeichen. So bleibt auch Lamprecht nicht bei der Unsagbarkeit einer letzten Bedeutung der Stigmata stehen, sondern beschließt die Episode ihrer Sichtbarwerdung mit einem Gebet, das die singuläre Gnade, die dem Heiligen mit den Wunden Christi zuteilgeworden ist, auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezieht:

doch mac man wol kiesen dran,
daz diser heiliger man
dem küenege von himelrîche
liep ist besonderlîche,
wand er daz selbe wâfen treit,
damit er al die kristenheit

Mittelalter und Früher Neuzeit. Wiesbaden 2021 (Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer interdisziplinären Wissensgeschichte 21), S. 215–229, hier S. 221.

41 Vgl. Fuhrmann/Müller, *Mystik und Legende* (wie Anm. 15), S. 8.

an dem kriuze erlöste.
Jesu Christ kum uns ze tröste
durh der fünf wunden êre,
dâmit din ritter dû gewunne!
hilf uns zuo der himel wunne
mit diner heiligen lère! (*Sante Franciskan leben*, V. 4252–4263)

Die unaufgelöste Zeichenhaftigkeit der Stigmata tritt hinter ihre Funktionalisierung und damit die Ereignishaftigkeit des Textes zurück, in der nach der Beschwörung göttlichen Gnadenhandelns im Zeichen der am Körper des Heiligen vergegenwärtigten Passionswunden eine durch christliche Belehrung vermittelte Bekehrung evoziert wird. Als Heilszeichen erweisen sie ihre affektive Wirkung über die jeweilige textuelle Repräsentation hinaus und werden damit zum Gegenstand einer prinzipiell nie abgeschlossenen narrativen Vermittlung, die an der Schnittstelle von Mystik und Legende immer wieder neu Momente sich ereignender Gnade generiert.



Abb. 1: Die Stigmatisierung des heiligen Franziskus, Fresko in der Oberkirche der Basilica di San Francesco in Assisi, entstanden nach 1296. (akg-images / Erich Lessing)

Narrative Performativität, legendarisch und mystisch

(Seuse, Katharina von Alexandrien, der Wilde Mann)

JAN K. HON

1. Einleitung

In seiner Studie zum Konzept der *imitatio* in Heinrich Seuses *Exemplar* stellt Jeffrey Hamburger fest, dass allein schon die Lektüre von Seuses Schriften dessen *imitatio* gleichkam: »To read Seuse was to imitate him [...]«.¹ Hamburger beleuchtet eingehend die vielfältigen medialen Strategien, die Seuse entwickelt, um das Dargestellte als Imitabile darzubieten und Hand in Hand damit auch Präsenzeffekte zu inszenieren, welche die durch Text und Bild stattfindende Heilsvermittlung in einer »immediacy of an encounter face to face«² aufzuheben scheinen. Hamburgers Darstellung des dichten Netzes dieser rhetorischen und medialen Strategien, die zur *imitatio* hinführen sollen, ist spektakulär. Man gewinnt tatsächlich leicht den Eindruck, dass das *Exemplar* und darin insbesondere die *Vita* den LeserInnen kaum eine Chance gegeben haben dürften, sich der *imitatio* zu entziehen – einer *imitatio*, die zunächst als Nachfolge des Protagonisten, des ›Dieners der ewigen Weisheit‹ bzw. des Alter Ego Seuses, zu verstehen ist, aber gleichzeitig durch Vermittlung desselben der *imitatio Christi* gleichkommt. Schon vor Seuse war übrigens dem Mittelalter die Vorstellung nicht fremd, dass sich »Textlektüre und *imitatio Christi* [...] verschränken«³ konnten – dass also Texte, die das Seelenheil verhandeln, die LeserInnen zur *imitatio sanctorum* bzw. *Christi* nicht nur (etwa persuasiv) motivieren, sondern bei ihnen die *imitatio* geradezu performativ im Moment der Lektüre erzeugen sollten. So gesehen lässt sich Seuse in einer langen Tradition der mittelalterlichen Medialität verorten.⁴ Doch so überwältigend Seuses mediale Strategien auch anmuten mögen, wie können wir uns im historischen Rückblick über ihre Wirkung sicher sein? In dem Zusammenhang ist es auffällig, welcher Stellenwert in Hamburgers Ansatz allerhand Rezeptionszeugnisse wie die Seuse'schen Apokrypha oder etwa Glossen in den überlieferten Handschriften besitzen. Sie sollen offenbar bestimmte Rezeptionshaltungen, auf die Seuses

1 Jeffrey F. Hamburger: Medieval Self-Fashioning: Authorship, Authority, and Autobiography in Seuse's *Exemplar*, in: Kent Emery, Jr. und Joseph Wawrykow (Hgg.): *Christ among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*. Notre Dame, IN 1998, S. 430–461, hier S. 431.

2 Ebd., S. 441.

3 Christian Kiening: *Fülle und Mangel. Medialität im Mittelalter*. Zürich 2016, S. 190.

4 Vgl. Kiening, *Fülle und Mangel* (wie Anm 3).

Werk laut Hamburger abhebt, auch als empirisch belegt zeigen. Solche konkreten Rezeptionszeugnisse sind jedoch immer bis zu einem gewissen Grade kontingent. Sie bezeugen allenfalls, wie einige wenige konkret fassbare RezipientInnen auf das Rezeptionsangebot des Textes reagiert haben, nicht aber ob dies der Konzeption Seuses entsprach oder wie andere RezipientInnen reagiert haben könnten. Lässt sich denn überhaupt der durchaus eindringliche Eindruck, dass die Lektüre von Seuses Schriften dessen *imitatio* gleichkam, aufrechterhalten, ohne dabei dem Autor und seinen LeserInnen Intentionen und Haltungen zu unterstellen, die notwendigerweise spekulativ sind?

Der folgende Versuch geht der Idee möglicher Verschränkung von Textlektüre und *imitatio* in mystischen und legendarischen Texten anders, nämlich mithilfe eines Begriffs der Performativität nach, der sich im Wesentlichen aus den Debatten um die Sprechakttheorie herleitet. Im Mittelpunkt stehen weder bezeugte oder imaginierte Rezeptionssituationen noch eine darauf basierende Vorstellung von ›immediacy‹ bzw. von Präsenz ›diesseits der Hermeneutik‹. Mystische und legendarische Texte gelten unter dieser Perspektive durchaus als zeichenhafte, in einem hermeneutischen Prozess zu erschließende Strukturen. Zu fragen ist jedoch, inwiefern ihnen in ihrer zeichenhaften Struktur – und durch diese – ein performatives Potenzial innewohnt, das sich im hermeneutischen Prozess entfalten kann, oder mit anderen Worten: inwiefern ihre Performativität in ihrer Zeichenhaftigkeit gründet.

Ein Risiko dieses Ansatzes besteht freilich darin, dass Performativität in der historischen Literaturwissenschaft zu einer durchaus schillernden Kategorie geworden ist.⁵ Gleichzeitig stellt sie aber gerade auch in der Mystik- und Legendenforschung immer wieder einen nicht unwichtigen Bezugspunkt dar, insbesondere im Hinblick auf die rhetorischen Effekte der Texte.⁶ Es scheint daher lohnend, dieses in der Regel nur beiläufig herangezogene Konzept in den Fokus zu nehmen und mögliche Zusammenhänge zwischen Mystik und Legen-

5 Umfassend unter diversen Gesichtspunkten Cornelia Herberichs und Christian Kiening (Hgg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3).

6 Um bei Texten zu bleiben, die in diesem Aufsatz noch eine Rolle spielen werden: Niklaus Largier spricht etwa in seinem Aufsatz zu Bild-Text-Beziehungen in einer Seuse-Handschrift von »performativer Funktion« von Bildern in Seuses Text, am pointiertesten wohl hier: »Bilder [...] verwandeln alles, womit sie in Berührung kommen, in Allegorie, da sie in der Form ihrer Bezüglichkeit gerade diese Verschränkung von absoluter Ähnlichkeit und absoluter Unähnlichkeit p e r f o r m a t i v zum Ausdruck bringen.« (Niklaus Largier: Der Körper der Schrift. Bild und Text am Beispiel einer Seuse-Handschrift des 15. Jahrhunderts, in: Jan-Dirk Müller und Horst Wenzel [Hgg.]: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent. Stuttgart/Leipzig 1999, S. 241–271, hier S. 244; Hervorhebung JKH). Susanne Köbele bemerkt wiederum im Zusammenhang mit ihren Überlegungen zu »Registerwechseln« in bibelepischem (aber auch legendarischem) Erzählen u. a.: »Im Ineinander von signifikanter und evokativer Dimension der Sprache und im Wechsel verschiedener Sprechregister ergeben sich je neue p e r f o r m a t i v e Überschreitungen und Eigendynamiken des Erzählten, bis im Extremfall der Martina die Legende mit ihrem Basissyntaxma der erzählten Vita und Wunderserien weit dahinter zurücktritt.« (Susanne Köbele: Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch [*Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva*], in: Bruno Quast und Susanne Spreckelmeier [Hgg.]: Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/Boston 2017 [Literatur – Theorie – Geschichte 12], S. 167–202, hier S. 199; Hervorhebung JKH).

darik unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Es geht mir dabei nicht darum, den (sprechakttheoretisch fundierten) Begriff der Performativität zu einem Universalschlüssel zu den beiden Texttraditionen zu erklären. Vielmehr konzentriere ich mich auf einen ganz konkreten Aspekt, der – wie es mir scheint – in solchen Erzähltexten zur Geltung kommt, in denen das Erzählte als *Imitabile* inszeniert wird. Da es sich somit um eine Spielart der *imitatio* handelt, die an konkrete Erzählakte geknüpft ist,⁷ spricht der Titel einschränkend von ›narrativer Performativität‹.⁸

2. Bewegende Referentialität zwischen Wort und Bild: Visionen in Seuses *Vita*

Bleiben wir zunächst bei Seuse, und zwar bei einer Szene, die schon in Hamburgers Ausführungen eine wichtige Rolle spielt. Das 22. Kapitel der *Vita* erzählt von einer Reihe miteinander verketteter Visionen, die einerseits dem ›Diener der ewigen Weisheit‹, andererseits dessen geistlicher Tochter Anna offenbart werden. Zunächst treibt Gott den Diener durch eine Reihe von nicht näher beschriebenen Offenbarungen dazu an, seine Nächsten zum Heil zu bringen, und zwar mittels eines Übermaßes an Leid, das ihm widerfährt.⁹ Die heilsbringende Wirksamkeit dieses Leids bestätigt und autorisiert wiederum eine Vision, die nicht dem Diener selbst, sondern Anna zuteilwird. Diese sieht, wie der Diener eine Messe feiert und *in im und an im* dabei eine große Menge von Menschen hängt, was ihr folgendermaßen erklärt wird:

dú unmessig zal dero kinden, dú an im hangent, daz sind ellú dú menschen, dú in siner biht ald lere sind, ald in ane daz mit sunder trúwe meinent. Dú hat er mir also in getragen, daz ich ir leben uf ein güt ende wil richten, und sú von minem frölichen antlút niemer gescheiden son werden. Waz im eblich lidens hier uf mag vallen, des sol er alles von mir wol ergezet werden.¹⁰

7 In Fuhrmanns und Müllers programmatischem Beitrag zu Mystik und Legende (Daniela Fuhrmann und Thomas Müller: *Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven*, in: *Medialität. Historische Perspektiven*. Newsletter 23 [2021], S. 3–10) spielt der Begriff des Erzählens eine zentrale Rolle, ohne dass dies explizit benannt oder näher erläutert wird. Gerade im Kontext der Mystik ist die Kategorie des Erzählens aber alles andere als selbsterklärend und müsste als Grundlage des komparatistischen Ansatzes kritisch mitreflektiert werden.

8 Diese wäre gegebenenfalls erst in einem zweiten Schritt mit anderen Fällen einer breiter gefassten ›literarischen Performativität‹ zu konfrontieren. Allerdings zeigt der Band von Herberichs/Kiening (wie Anm. 5), wie heterogen der Performativitätsbegriff aufgefasst werden kann, und wirft m. E. die Frage auf, inwiefern die verschiedenen Auffassungen miteinander kompatibel sind.

9 *Do er vil jaren siner inrkeit hate pflegen, do ward er von got getriben mit mengerley offenbarunge uf sines nehesten heil, daz er dem och gnüg sólti sin. Was im eblich grosses lidens vieli uf dis g[ü]t werk, daz waz ane zal und ane mass, wie menger sel och dur in gebülffen wurd.* (Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*, hg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907 [Nachdruck Frankfurt a. M. 1961], S. 63.)

10 Ebd.

Als sich daraufhin Anna nach dem ›Diener der ewigen Weisheit‹ sehnt, wird sie in einer weiteren Vision in sein Kloster gebracht. Dabei verrät ihr Gott, dass sie ihn in der Menge der Mönche anhand eines Kranzes um seinen Kopf aus weißen und roten Rosen erkennen kann, der seine Geduld im mannigfaltigen Leid repräsentiere, *daz er müz erliden*.¹¹ Und genau zu dieser Zeit – *in dem selben lidenden zite* – wird auch dem Diener selbst eine Vision offenbart, in welcher er in eine Gesellschaft von Engeln geführt wird. Einer dieser Engel nimmt ihn an der Hand, zeigt ihm Rosen, die daran wachsen, und sagt ihm:

›es betütet liden und aber liden, und och liden und aber und och liden, daz dir got wil geben, und daz sint die vier rote rosen an beden henden und beden füßen.‹ Der diener ersüfzet und sprach: ›ach zarter herr, daz liden dem menschen als reht we tüt, und es in doch gaischlich als schon zieret, daz ist ein wunderlich geless von got!‹¹²

In der Zusammenstellung dieser Visionen lässt sich eine komplex verschachtelte Vermittlung des Heilsgeschehens erkennen, auf die bereits der Titel des Kapitels – *Von dem usker ufsines nehesten heilsamen behulffenheit*¹³ – hinweist. Im Mittelpunkt steht der Diener, dem zuteilwurde, seinen Nächsten durch sein Leid Heil zu bringen. In den Visionen Annas wird wiederum offenbart, dass dieses heilsbringende Leid all denjenigen zusteht, die sich in irgendeine spirituelle Beziehung zu dem Diener setzen – sei es durch Beichte, durch Lehre oder durch Kontemplation. All diese Formen der Bezugnahme auf den Diener können die Menschen zu seinen Nachfolgern – zu *mit mir lidend[en] menschen*, wie es später der Text zuspitzt¹⁴ – werden lassen und somit heilsbringend wirken. Die Wirksamkeit insbesondere der letztgenannten, kontemplativen Form der Bezugnahme wird wiederum in der zweiten Vision Annas inszeniert, in der ihr das heilsbringende Leid des Dieners als Antwort auf ihr innerliches Begehren nach dem Diener vor Augen gestellt wird.

Allein schon durch die Hervorhebung der kontemplativen Befassung mit dem Leid des Dieners inszeniert sich der Text gewissermaßen als Anstifter von Teilhabe am heilsbringenden Leid des Dieners mittels *imitatio*, denn jede kontemplative Befassung mit dem Leid des Dieners muss zwangsweise zunächst eine Befassung mit dem Text der *Vita* sein. Aber eine beliebige Lektüre muss ja noch keine kontemplative Lektüre sein. Vielleicht auch deshalb gehen hier manche der illuminierten Handschriften – darunter auch die älteste ›Straßburger Handschrift‹ des *Exemplars* – noch weiter, indem sie diese Stelle mit einem Bild begleiten, das die im Text einzeln beschriebenen Visionen zu einem einheitlichen Gefüge zusammenführt (vgl. Abb. 1).¹⁵ Das Bild ist in zwei Register aufgeteilt: Im oberen Register, über dem sich Gottes rechte Hand mit einem Kreuz als Quelle des Geschehens befindet, steht im Mittelpunkt der Diener, der von seinen Mitbrüdern umgeben ist. Diese

¹¹ Ebd., S. 64.

¹² Ebd., S. 64 f.

¹³ Ebd., S. 63.

¹⁴ Ebd., S. 91.

¹⁵ Ich orientiere mich am fol. 28v der Straßburger Handschrift (Straßburg, National- und Universitätsbibl., ms. 2929, online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10224795t/f62.item> [Zugriff: 22. 9. 2022]).

Mitbrüder können jedoch gleichzeitig als seine Anhänger angesehen werden, sodass in dieser Darstellung womöglich die beiden Visionen Annas verschmelzen. Mitten in dieser Szene aus Annas Vision(en) ist darüber hinaus auch jene Offenbarung abgebildet, die dem Diener selbst zuteilwurde: Hier steht ein Engel an der Seite des Dieners und zeigt ihm die im Text erwähnten Rosen auf seinen Händen, die Leid symbolisieren. Die Visionen Annas und die des Dieners fallen hier somit in eins. Im unteren Register sieht man die kniende Anna, welche die Szene des oberen Registers betrachtet, in der Hand ein Kreuz hält und von einem Engel begleitet wird, der zu der oberen Szene weist. Das obere Register stellt somit offenbar das dar, was die unten abgebildete Anna sieht. Damit sind nicht nur die Visionen selbst, sondern auch das Moment des Empfangens dieser Visionen abgebildet. Hamburger sieht in dieser Zusammenführung der im Text separat dargestellten Visionen eine Darstellung von hierarchisch gedachter Heilungsvermittlung:

The two registers of the illustration imply a corresponding hierarchy of vision, as does the repetition of the cross from one level to the other. Whereas at the upper level, the cross identifies the right hand of God as a symbol of divine presence, in Anna's hands it takes the form of a small devotional object analogous to the illustrated book held by the reader. The image implies that whereas Seuse has immediate access to divine reality, for Anna, as for Seuse's other female followers it can only be experienced through the mediation of his example, understood as both his person and his text.¹⁶

Analog zu Seuses geistlicher Tochter Elsbeth Stigel, die in der *Vita* durchgehend als Adressatin gilt und somit als »ideale Rezipientin« des Textes dargestellt wird, sieht Hamburger die Anna dieser Szene in der Rolle einer »exemplarischen Augenzeugin von Seuses Visionen«. ¹⁷ Doch kann es »exemplarische« Augenzeugen von Visionen geben, wie es »ideale LeserInnen« von Texten gibt? Visionen sehen nur diejenigen mit ihren »Augen«, denen sie offenbart werden. Entsprechend ist auf der Erzählebene auch Anna keine Augenzeugin von Seuses und Seuse kein Augenzeuge von Annas Visionen – genauso wie keine RezipientInnen des *Exemplars* AugenzeuginInnen von Annas oder Seuses Visionen werden können. Das *Exemplar* kann die Visionen – in Wort wie in Bild – lediglich referenziell repräsentieren. Aber gerade die doppelte Repräsentation, die die Visionen im Text anders als im Bild darstellt und in letzterer Darstellung gleichzeitig auch das Moment der Schau abbildet, ist folgenreich: Das Verschmelzen der einzelnen Visionen, die in der Erzählung verschiedenen Figuren nacheinander offenbart werden, in einem einzigen Bild, das von Anna betrachtet wird, führt dazu, dass die disparaten Ereignisse als ein einziges Geschehen wahrgenommen werden können, oder anders gesagt: dass sich das eine Ereignis als in dem anderen enthalten zeigt. Das Leid des Dieners stellt dabei den Mittelpunkt dieser Verschmelzung dar; die einzelnen Visionen, die in der Erzählung kettenartig auf das Leid des Dieners verweisen, werden in der Darstellung des Bilds von diesem Leid durchdrun-

¹⁶ Hamburger, *Self-Fashioning* (wie Anm. 1), S. 436.

¹⁷ Ebd.

gen. Doch diese Wahrnehmungsmöglichkeit wird eben erst durch das Bild ermöglicht: Auf der Erzählebene ist sie den Figuren vorenthalten, sie werden ihr erst in der Abbildung und deren Betrachtung unterzogen.

Nun ist aber auch die Betrachtung ja Teil des Bilds, sodass die Verschmelzung nicht nur die einzelnen offenbaren Ereignisse, sondern auch das Moment der Schau selbst betrifft. Damit, so möchte ich folgern, werden auch die BetrachterInnen der Handschrift Teil des abgebildeten Geschehens, und zwar auf zwei Ebenen: Einerseits werden sie, indem sie die betrachtende Anna betrachten, selbst zum Glied der hier inszenierten Betrachtungskette. Andererseits geht aber ihre Betrachtungsposition – im Unterschied zu jener Annas – damit einher, dass die Bilder parallel mit dem Text wahrgenommen werden (können), dass man also die Bilder vor dem Hintergrund des Textes betrachten und den Text wiederum vor dem Hintergrund der Bilder lesen kann. Und genau dieses Moment der zeitgleichen Wahrnehmung des Wortes und des Bildes, die je unterschiedlich auf dasselbe Geschehen verweisen, macht aus den disparaten Darstellungen der Visionen eine transformative Bewegung, als deren Vehikel das lesende/betrachtende Subjekt konzipiert ist.¹⁸ Als solches wird es Teil eines Kontinuums, dessen Kern das heilsbringende Leid des Dieners darstellt, bzw. einer Bewegung, die in das Leid des Dieners mündet. Diese Form der Teilhabe, die offensichtlich als *imitatio* verstanden wird – dafür spricht etwa die oben erwähnte Vorstellung einer Gemeinschaft ›mit dem Diener leidender Menschen –, erzeugt der Text-Bild-Komplex performativ, indem er zwischen den beiden zeichenhaften Darstellungen der Visionen eine Leerstelle entstehen lässt, die von den RezipientInnen besetzt werden und zu einer Schnittstelle gemacht werden muss, damit die doppelte Referenz tatsächlich auch als Referenz auf dasselbe Geschehen gedeutet werden kann.¹⁹

18 Allgemeiner formuliert Niklaus Largier das Problem mit Blick auf das gesamte Bildprogramm der Einsiedler Handschrift, in der das *Exemplar* zusammen mit anderen geistlichen Texten enthalten ist: »[D]as Bild im Text selbst ist immer Allegorie, bildliche Translation des Textes – *transfiguratio* – und zugleich, in seiner Bildlichkeit und in der Intervention im Text, ein performatives Element, das einen Prozeß initiiert, in dem Bild und Schrift sich dauernd im Blick auf die Konstitution von Bedeutung befragen und gegenseitig als Allegorie ausweisen. Damit sind Bild und Schrift *figura*, wobei es die Intervention des Bildes ist, die das Lesen verwandelt. Lesen ist hier nicht mehr Lektüre eines entschlüsselbaren Textes und damit einer in der Schrift enthaltenen Botschaft, sondern es ist angesichts der Einheit von Bild und Text zu einem unabschließbaren Prozeß der Allegorese geworden.« (Largier, Körper der Schrift [wie Anm. 6], S. 269 f.)

19 Der Blick auf das ganze »brautmystische Programm« der Einsiedler Handschrift ermöglicht Niklaus Largier in Verbindung mit seinem um das Problem der Figuration zentrierten Ansatz eine noch radikalere Formulierung: »Die Schnittstelle der figurativen Verknüpfung von Bild und Text ist der Körper der Leserin – doch ist es, wie die Tradition der Visionsliteratur erkennen läßt, nicht der ›reale‹ Körper außerhalb von Schrift und Bild, sondern der in der allegorischen Figuration auferstehende Körper.« (Ebd., S. 270.)

3. Bewegende Referentialität des Wortes: die alttschechische ›Stockholmer‹ Katharinenlegende

Während Seuses *Vita* sprachliche und bildliche Zeichen im gegenseitigen intermediären Zusammenspiel in eine performative Bewegung setzt, zeigen andere Werke, dass vergleichbare Strategien auch mit rein sprachlichen Mitteln denkbar waren. Zu solchen gehört die gut 3500 Verse umfassende alttschechische Katharinenlegende der Stockholm-Brünner Handschrift,²⁰ die wohl etwa zeitgleich mit Seuses *Vita* entstand und einerseits Nähe zur Dominikaner-Frömmigkeit vermuten lässt,²¹ andererseits durch die deutschsprachige Gottfried-Rezeption des Spätmittelalters geprägt ist und somit generell jenem »Artifizialisierungsschub« nahe steht, den Susanne Köbele der deutschsprachigen Biblepik und Legendarik des Spätmittelalters attestiert.²² Überliefert ist sie allerdings nur in einer schlichten, kleinformatigen Handschrift, die auf ca. 1400 datiert wird.²³ Diese verzichtet auf jegliches Bildprogramm und lässt so nur den Wortlaut – nicht einmal die Verse sind abgesetzt – sprechen. Einen der Höhepunkte erreicht die rhetorische Artifizialität dieses Textes in der Geißelungsszene, die dem Tod der Heiligen vorangestellt ist. Die Szene ist von üppiger Farbensymbolik durchdrungen:²⁴ Katharinas Wangen verlieren ihre weiße und rote Farbe und erscheinen »grün vor rechter Scham, da sie vor den irrgläubigen Heiden entblößt stand«; ihr weißer Körper wird als Kontrasthintergrund zum Rot des vergossenen Bluts dargestellt; ihr abgerissenes, absterbendes Fleisch erscheint schwarz; Katharinas

20 Václav Vážný (Hg.): *Život svaté Kateřiny*, in: *Dvě legendy z doby Karlovy*. Praha 1959, S. 119–284.

21 Vgl. Alfred Thomas: *Radiant Rose: Female Sanctity and Dominican Piety in the Czech Life of Saint Catherine*, in: ders.: *Anne's Bohemia. Czech Literature and Society, 1310–1420*. Minneapolis, MN 1998, S. 88–109 sowie als: *Imitatio Christi: Female Sanctity and Dominican Piety in the Czech Life of Saint Catherine*, in: Emery, Jr., Wawrykow, *Christ among the Medieval Dominican* (wie Anm. 1), S. 293–314.

22 Susanne Köbele, *Registerwechsel* (wie Anm. 6), S. 200. Zu der alttschechischen Katharinenlegende im Kontext tschechischsprachiger und europäischer Epik vgl. neben Thomas, *Radiant Rose* (wie Anm. 21), Jan Lehár: *Nejstarší česká epika. Dalimilova kronika, Alexandreida, první veršované legendy*. Praha 1983, S. 158–185.

23 Vgl. zu Handschrift und Verhältnis zur lateinischen Überlieferung die Einleitung in: Franz Spina (Hg.): *Die alttschechische Katharinenlegende der Stockholm-Brünner Handschrift*. Einleitung, Text mit Quellen. Wörterbuch. Prag 1913, S. I–XXXI.

24 Vgl. zu der Farbensymbolik Thomas, *Radiant Rose*, (wie Anm. 21), S. 104–106; zur älteren Forschung vgl. Vážný, *Život svaté Kateřiny* (wie Anm. 20), S. 256; allgemeiner zu den Farben in der Katharinenlegende Eduard Petrů: *Symbolika drahokamů a barev v Životě svaté Kateřiny*, in: ders.: *Vzdálené hlasy. Studie o starší české literatuře*. Olomouc 1996, S. 81–87. Die folgende Interpretation basiert auf meiner ausführlicheren Untersuchung der Geißelungsszene: Jan K. Hon: *Zu den Figuren der imitatio in zwei alttschechischen Verslegenden des 14. Jahrhunderts*, in: Amelie Bendheim und Heinz Sieburg (Hgg.): *Prag in der Zeit der Luxemburger Dynastie. Literatur, Religion und Herrschaftskulturen zwischen Bereicherung und Behauptung*. Bielefeld 2019, S. 171–192. Dort auf S. 184–186 meine Übersetzung der ganzen Geißelungsszene (V. 2301–2380) ins Deutsche. Aus dieser Übersetzung zitiere ich im Folgenden. Eine Übersetzung dieser und weiterer Passagen aus der alttschechischen Legende ins Englische bietet zusammen mit einer kurzen Einleitung Alfred Thomas: *The Old Czech Life of St. Catherine of Alexandria*, in: Thomas Head (Hg.): *Medieval Hagiography. An Anthology*. New York/London 2000, S. 763–779.

Haare, »die hier ebenfalls litten und mehr glänzten als alles Gold der Welt«, schimmern – durch die Peitschenhiebe in Katharinas Körper eingedrückt – aus dem blutigen Fleisch; zwischen den einzelnen Einschlagstellen »erstrecken« sich blaue Blutergüsse, die Katharina »den Schmerz ins Herz emporrieben«. Die teils drastisch realistische, aber zugleich auch stark symbolisch aufgeladene Szene ist gerade im Hinblick auf die symbolische Transposition des Erzählten durch etwas gekennzeichnet, was ich in einem anderen Zusammenhang mit dem Begriff der ›semiotischen Destabilisierung‹ zu fassen suchte, da bei den semantischen Übertragungen in der Passage nie ganz deutlich wird, was eigentlich der Bildspender und was der Bildempfänger ist.²⁵ Einen Fall dieser rhetorischen Strategie stellt auch die Verwendung des Wortes *duha* dar, das im Text der altschechischen Legende als Bezeichnung für die ›blauen Flecke‹ bzw. ›Blutergüsse‹ verwendet wird, die sich zwischen den von den Peitschenschlägen hinterlassenen Striemen ›erstrecken‹. Dieses Wort bedeutet im Altschechischen aber auch – und zwar primär – ›Regenbogen‹,²⁶ und diese Polysemie, die selbst wohl Ergebnis von Metaphorisierungsprozessen in der Alltagssprache ist, führt dazu, dass die ›blauen Flecken‹, die der heiligen Katharina ›den Schmerz ins Herz emporrieben‹, zugleich als Referenz auf die Reihe der Farben in der Darstellung der Geißelung gelesen werden können. Dabei handelt es sich freilich um einen Regenbogen, der auf Erzählebene nie explizit genannt und nur von jenen RezipientInnen wahrgenommen wird, die den Zusammenhang zwischen der Bezeichnung von Katharinas Blutergüssen und der Aufreihung der Farben in der Geißelungsszene erkennen. Aber der Zusammenhang ist da, im Text angelegt – und der Effekt von dessen Erkenntnis ist gewaltig. Denn die/der Lesende kann dadurch im Akt der Lektüre genau dessen teilhaftig werden, was die Märtyrerin auf der Erzählebene an ihrem eigenen Körper erfährt: nämlich jener *duha* – hier als Regenbogen, dort als Bluterguss,²⁷ aber beides Mal ein und dieselbe *duha*, in der das Leid der Märtyrerin konzentriert ist und die einen Akt der Nachfolge Christi darstellt, ja: ›verkörpert‹. Ähnlich wie in Seuses *Exemplar* schafft dies der Text performativ, indem das Erzählte als eine semiotische Transformation aufbereitet wird, die von einem wahrnehmenden Subjekt vollzogen werden muss, wodurch dieses Subjekt – im Zuge der semiotisch-transformativen Bewegung – ans erzählte Heilsgeschehen herangeführt wird.

25 Ähnliches beobachtet Susanne Köbele in deutschsprachigen Verslegenden des Spätmittelalters, wenn sie von »heterogene[n] Allegorie- und Metaphernkomplexe[n]« spricht, »die als ›sinnliche Erregungsketten‹ im raschen Wechsel die imaginative und kognitive Wahrnehmung der Rezipienten überreizen, Sinn kondensieren und zugleich diffundieren lassen und dabei je neu Spannungsabfälle produzieren.« (Susanne Köbele: Die Ambivalenz des Gläubig-Schlichten. Grenzfälle christlicher Ästhetik, in: NCCR Mediality. Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. Historische Perspektiven. Newsletter 12(2014), S. 3–15, hier S. 11.)

26 Vgl. den Eintrag zu ›duha‹ in Vokabulář webový: webové hnízdo pramenů k poznání historické češtiny, online: <https://vokabular.ujc.cas.cz> [Zugriff: 22. 9. 2022].

27 Auf die Möglichkeit dieser doppelten Perspektive dürften die Schlussverse der Szene, und dort insbesondere V. 2377, hindeuten: »So glänzten die Farben / alle nebeneinander, / h i e r im Fleisch, d o r t in *duha*, / weiß, schwarz und grün, / blau, gelb und rot, / jede in ihrer eigenen Substanz.« (V. 2375–2380).

4. Bewegendes Erzählen: Die *Veronica* des Wilden Mannes

Man könnte die Beobachtungen zu Seuses *Vita* und der altschechischen Katharinenlegende auch so zusammenfassen: Sie loten die Möglichkeit aus, Erzählakte als Sprechakte zu verstehen, die »etwas machen« – im gegebenen Fall etwas Soteriologisches bzw. Heilsgeschichtliches. Im Kontext der Mystik ist diese Vorstellung von Wirksamkeit der Sprache nicht ungewöhnlich, wie etwa die Instruktion Mechthilds von Magdeburg in ihrem *Fließenden Licht der Gottheit* erkennen lässt, der zufolge das Buch *ze nún malen lesen* soll, wer es denn auch wirklich *vernemen* will.²⁸ Gleichzeitig sind aber diese Vorstellungen, die auf eine »Transformation der Wahrnehmung«²⁹ abheben, in der Regel mit bestimmten Andachtspraktiken etwa im monastischen Kontext verbunden. Ein solcher praxeologischer Bezug ist bei den hier besprochenen Texten nicht auszuschließen – in der *Vita* und dem ganzen *Exemplar* ist er ja an anderen Stellen explizit vorhanden –, doch das Spezifische an den hier angeführten Passagen ist, dass die sprachliche (und allgemeiner: zeichenhafte) Performativität, die sich in ihnen erkennen lässt, zunächst eben nicht an eine Praxis außerhalb des Textes, sondern an den Text selbst geknüpft ist, der als Erzählakt jene Ereignisse vermittelt, an denen teilzuhaben die Lektüre verspricht. Auf diese Verbindung von Erzählen und sprachlicher Performativität kommt es mir an, wenn ich nun anhand eines letzten Beispiels, den Erzählgedichten des Wilden Mannes,³⁰ zu zeigen versuche, dass die rhetorischen Effekte des Mystikers Seuse und der (mystisch angehauchten) altschechischen Katharinenlegende in diesem narratologischen Aspekt wohl in einer älteren Tradition des legendarischen Erzählens stehen.

Der narrative Teil der Dichtungen des Wilden Mannes, der mit der Rubrik *Dit ist Veronica* überschrieben ist, besteht genau genommen aus drei Erzählteilen,³¹ nämlich einer Veronica-Legende, die von der Entstehung der *vera icon* auf Veronicas Schweißstuch erzählt, einem Leben Jesu und einer Vespasianus-Legende, in der von der Heilskraft der *vera icon* erzählt wird. Diese Anordnung der drei Erzählsegmente ist auffällig, ja »irritierend«.³² Irritierend deshalb, weil zunächst erzählt wird, wie sich Veronica nach einem möglichst getreuen Bild des Heilands sehnt, dieser ihr daraufhin erscheint und sein Antlitz auf ihr Tuch drückt – und erst im Anschluss daran sich taufen lässt und mit seinem Heilswerk anfängt, wie es

28 Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von Hans Neumann. Bd. I: Text, besorgt von Gisela Vollman-Profe. München/Zürich 1990, S. 4.

29 Niklaus Largier: *Spekulative Sinnlichkeit. Kontemplation und Spekulation im Mittelalter*. Zürich 2018 (*Mediävistische Perspektiven* 7), S. 16.

30 Zitiert nach: *Die Gedichte des Wilden Mannes*, hg. von Bernard Standring. Tübingen 1963.

31 Vgl. Bruno Quast: *Vera Icon*, in: Müller/Wenzel, *Mittelalter* (wie Anm. 6), S. 197–216, hier S. 201. Vgl. dort auch zu den älteren Diskussionen bezüglich der Aufteilung der Erzählungen des Wilden Mannes.

32 Bruno Quast: *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Tübingen/Basel 2005 (*Bibliotheca Germanica* 48), S. 84.

im mittleren der drei Erzählteile dargestellt wird. Bruno Quast hat diese Reihenfolge zum einen so gedeutet, dass es sich hier um eine »soteriologische« Anordnung handelt:

Der Wilde Mann begreift das biblische Heilsgeschehen als eine Sequenz geschichtlicher Ereignisse, deren Sinnordnung nicht schon aus der bloßen Aufeinanderfolge hervorgeht, sondern erst mit den Mitteln der Erzählung aufgedeckt werden muß. Das, was sich historisch ereignet hat, der Sinnkern biblischer Geschichte, läßt sich für den Wilden Mann nur in der mythischen Erzählung formulieren, deren Wahrheitsanspruch gleichwohl die Autorität des Offenbarungstextes wie auch den Aussagestatus dogmatischer Rationalität nicht in Zweifel zieht.³³

Die Eingriffe in den biblischen Bericht haben demnach also zum Ziel, das Heilswirken der biblischen Ereignisse zu demonstrieren – und dies übrigens in einer Weise, die nicht unähnlich der mittelalterlichen Ikonographie sei: Die Dreiteiligkeit läßt sich laut Quast auch als ein Triptychon lesen, in dessen Zentrum das Leben Jesu steht, welches durch die Szenen der Entstehung und heilenden Wirkung der *vera icon* gerahmt wird.³⁴ Quast erinnert außerdem an das – auch in der Biblepik gern inszenierte – Paradox der Heilsgeschichte: »Er [der Gottessohn, Anm. JKH] ist schon immer gewesen, der er sein wird, eine ›Entwicklung‹ des Gottessohnes, die für dessen Geschichtlichkeit sprechen würde, ist ausgeschlossen.«³⁵ Und nicht zuletzt wird hier, so Quast, anhand der Differenzen gegenüber dem biblischen Bericht der Repräsentationscharakter der Kunst ausgestellt und verhandelt, der es gerade nicht zulässt, das Repräsentierende mit der Präsenz des Repräsentierten zu verwechseln. Die Dichtungen des Wilden Mannes betonen somit ihren sekundären, referenziellen Charakter im Verhältnis zur heiligen Schrift.³⁶

Diese Beobachtungen leuchten ein, setzen aber auch weitgehend voraus – das zeigt insbesondere der Triptychon-Vergleich –, dass der Veronica-Jesus-Vespasianus-Komplex primär in einer paradigmatischen Weise gelesen und das eigentlich vorhandene Erzählsyntaxma dieser Abfolge ausgeblendet wird. Doch die Text-Anordnung des Wilden Mannes ist im Unterschied zum Triptychon kein Bild, das man von rechts nach links genauso gut ›lesen‹ kann wie von links nach rechts – es ist eben auch eine lineare Erzählstruktur, und das hat Folgen: Das Erzählen vom Leben Jesu schließt an das Erzählen von Veronicas Tuch an, ja, es ›ergibt‹ sich geradezu daraus.³⁷

33 Quast, *Vera Icon* (wie Anm. 31), S. 209.

34 Ebd., S. 212–214.

35 Quast, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 32), S. 75.

36 Vgl. ebd., S. 84–90.

37 Julia Weitbrecht hat hingegen unlängst vorgeschlagen, den Veronica- und den Vespasianus-Teil »als eine zusammenhängende legendarische Erzählung zu behandeln«, die gewissermaßen durch das Leben Jesu unterbrochen ist – vgl. Julia Weitbrecht: *Kontaktheiligkeit: Die Medialität von Heil in der Veronica-Legende*, in: dies., Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 45–63, hier S. 51–57.

Der Erzählkomplex des Wilden Mannes beginnt mit einem Prolog, der aus drei Hauptargumenten besteht. Zum einen sind es Demutstopoi, die man gut kennt: Der Wilde Mann könne *der buche* nicht (V. 4) – d. h. er sei illiterat –, es sei denn, ihm werde die Kraft Gottes zuteil, die Weisheit und überhaupt jegliches Vermögen (*wisheit unde math*; V. 6) spendet. Das weitere und am breitesten ausgeführte Argument ist auch topisch: Das, was der Wilde Mann zu erzählen vorhat, komme nicht von ihm selbst, sondern vom Heiligen Geist, der dem Autor *den rat* gab (V. 2). Und das dritte Argument richtet sich schließlich an das Publikum – der Wilde Mann hofft, mit seinem Gedicht mindestens einen Menschen bekehren zu können: *wolde mich got so vile leren, / dat ich einen menschen mochte bikeren* (V. 55 f.). Aber natürlich kommt die Kraft, Menschen zu bekehren, nicht vom Autor selbst, nicht einmal direkt von der Lehre Gottes, die den Dichter zum Schreiben befähigt, sondern, wie es der Prolog am Ende schildert, von der Heilstat Christi, die die Propheten vorausgesagt haben und durch die der Heiland, so der Text, *heilite, di da waren wnt, / den doden teth he upstein, / den blinden teth er sinde gen* (V. 86–88). Dieses Heilsgeschehen ist nun offenbar auch das, was erzählt werden soll. Doch gerade an dieser Stelle macht der Erzähler einen Umweg und stellt dem Leben Jesu die Veronica-Erzählung voran. Es wird erzählt, wie sich die Jungfrau so sehr nach dem Heiland sehnt, dass sie den Evangelisten Lukas – der nach der apokryphen Tradition auch Maler war – bittet, er möge ihr das Antlitz Jesu auf ein Tuch zeichnen, da er mit dem Heiland so oft verkehre, dass er sicherlich die Gestalt seines Gesichts ganz genau wiedergeben könne. Der bereitwillige Maler Lukas scheitert bei seinen wiederholten Versuchen. In seiner Zeichnung wird Christus von niemandem wiedererkannt, bis der Heiland selbst ihm erklärt:

Lucas, du geis mir na
 und dat guthe wif Veronica.
 dine liste inmugen dir nit gevrümen,
 iz insule von miner helfe kûmen,
 wan min antlize inwart ni bikant
 wen alda, danne ich bin gesant
 wan der overste wiset. (V. 153–159)

Der Heiland selbst postuliert hier also, dass seine Präsenz nicht durch Repräsentation ersetzt werden kann. In diesem Sinne endet die Erzählung über Veronica dann auch: Da Gott Veronicas reines Herz sieht, gebietet er ihr, in ihrem Haus ein Mahl vorzubereiten und Jesus als Gast zu empfangen. Als dieser dann eintrifft, wäscht er sich vor dem Essen das Gesicht – und dabei drückt er sein Antlitz auf Veronicas Tuch. Erst hier wird also ihr Wunsch erfüllt. Nicht in einem Abbild, sondern nur in der *vera icon*, die direkt von Gott kommt, erkennt man Gott wieder.

Dieses Wunder der *vera icon* auf der Erzählebene markiert nun aber auch jene Grenze zwischen dem ersten und dem zweiten Erzählteil der Gedichte des Wilden Mannes: Genau in diesem Augenblick, in dem sich der Heiland Veronica offenbart, ist endlich auch der Erzähler imstande, zu seinem Erzählen über das Leben Jesu anzuheben, bei dem er im Rahmen

seines anfänglichen Durchgangs durch die Heilsgeschichte fast schon angekommen war und sich dann doch zunächst eben der Erzählung von Veronica verpflichtete. So topisch auch die Demutsformeln des Prologs sein mögen, der Wilde Mann setzt diese Topik durchaus ernsthaft um, wenn er sich tatsächlich als ein Erzähler präsentiert, der zunächst nicht imstande ist, das zu erzählen, was er vorhat. Erst das Erzählen von Veronicas Begegnung mit dem Heiland – das gleichzeitig eine Verhandlung der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit ist, den Heiland zu repräsentieren – macht es möglich, den eigentlichen Kern, nämlich die Heilstat Christi, selbst erzählerisch zu repräsentieren. Ein Erzählakt führt den Erzähler – und mit ihm auch den *menschen*, den das Erzählen von der Heilstat *bikeren* soll – performativ an einen anderen Erzählakt heran. Dass das Erzählen des Lebens Jesu tatsächlich als eine Folge der Veronica-Erzählung verstanden wird, scheint auch die Betonung der Chronologie am Übergang von der Veronica-Legende zur Jesus-Erzählung zu suggerieren: *alse Jesus danne bigunde gan, / so streche an dem Jordan* (V. 197): erst nachdem die Veronica Zugang zum Heiland gefunden hat (und erst nachdem dies erzählt wurde), fängt Jesus sein Heilswerk (und der Dichter seinen Bericht darüber) an.

Diese Deutung der vorgeschalteten Veronica-Erzählung im Erzählkomplex des Wilden Mannes soll den Überlegungen Quasts nicht widersprechen, sondern sie vielmehr um eine weitere Perspektive ergänzen. Eine paradigmatische Lektüre der Veronica-Legende des Wilden Mannes, das hat Quast überzeugend dargelegt, lässt sich als eine Verhandlung der Differenz von göttlicher Präsenz und Repräsentation verstehen: Hier wird der Repräsentationscharakter des Erzählakts, seine Zeichenhaftigkeit betont, das Erzählen wird als Verweis auf Ereignisse verstanden, die außerhalb des Erzählens selbst stehen, und damit auch als referenzieller Verweis auf die Urquelle dieser Ereignisse, die Heilige Schrift. In einer *linearen*, syntagmatischen Lektüre können aber auch die einzelnen Erzählakte selbst als Ereignisse aufgefasst werden: Der eine Erzählakt löst den nächsten aus, das Erzählen von der Veronica und der *vera icon* macht das Erzählen vom Heiland überhaupt erst möglich.

5. Imitatio und Iterabilität

Was verbindet die drei hier besprochenen Szenen? Bei Katharina und bei Seuse ist die beschriebene Performativität eng mit dem Konzept der *imitatio* verbunden. Für beide Texte ist das Thema der Nachfolge bzw. Teilhabe sowie das einer Nachfolgendengemeinschaft zentral. Der ›Diener der ewigen Weisheit‹ macht dies etwa an jener oben zitierten Stelle deutlich, an der er sich an alle *mit mir lidendú menschen* wendet und ihnen direkt von Gott versprechen lässt, dass sie durch die Teilhabe an seinem Leid Seelenheil finden würden.³⁸

³⁸ Seuse, Deutsche Schriften (wie Anm. 9), S. 91.

Ähnlich gehen auch die Katharinenlegenden vor,³⁹ wenn die Märtyrerin ihren Nachfolgerinnen und Nachfolgern vor ihrem Tod Gnade von Gott erbittet und zugleich das NachfolgerInnenantum an bestimmte konkrete Praktiken knüpft, wie Gebete in ihrem Namen, Kirchen- und Altarstiftungen, Besitz von ihren Devotionalien usw.⁴⁰ Die Szenen, die ich besprochen habe, muss man wohl in diesem Kontext sehen: Sie sind so formuliert, als sollten sie die Rezipientinnen und Rezipienten im Moment der Lektüre in einen Zustand der Nachfolge versetzen, die als Teilhabe am erzählten Geschehen verstanden wird. Sie lassen sich als ein performatives Anstiften von einer *imitatio* verstehen, die im Moment der Lektüre anfängt – und mit weiteren Mitteln fortgesetzt werden kann und soll.

Bemerkenswert ist nun, dass dieses performative Anstiften von *imitatio* rein zeichenhaft erfolgt, d. h. mit Mitteln, die etwas Abwesendes repräsentieren, aber keine Realpräsenz des Heiligen beanspruchen – dass also paradoxerweise Teilhabe an etwas erzeugt werden soll, was gleichzeitig als abwesend markiert ist. Dieses Paradox verbindet nun die beiden spätmittelalterlichen Texte mit dem Anliegen, das der Wilde Mann in der vorgeschobenen Veronica-Legende verhandelt und das Quast in seiner Analyse folgendermaßen umreißt:

Den Künsten als Repräsentationsformen des Heiligen muß [...] der Zugriff auf das Transzendente verwehrt bleiben, als mediale Formen markieren sie die Absenz reiner Gegenwart. Der Repräsentation des Heiligen ist die Abweichung genuin, sie ist Umweg, ›aufgeschobene Gegenwart‹. Gleichwohl hat die Diskursivierung des Heiligen ihre volle Berechtigung, sie überbrückt die Abwesenheit des Heiligen, so daß das Heilige weder vollkommen abwesend noch anwesend ist. [...] In spezifischer Verschiebung konserviert die narrative Repräsentation das göttliche Wort, sie ist das ›Simulacrum eines Anwesens‹, Spur, aber als Spur naturgemäß ephemer. [...] Die narrative Repräsentation des Heiligen in Form der geistlichen Erzählung hat ihre strikt bemessene Zeit. Sie ist ›sekundär nach einer ursprünglichen und verlorenen Präsenz [...], vorläufig zu jener endgültigen und fehlenden Präsenz, angesichts derer das Zeichen sich in einer vermittelnden Bewegung‹ befindet.⁴¹

Quast verortet also das Paradox der ›narrativen Repräsentation‹ des Heiligen im Spannungsfeld zwischen ›verwehrtem Zugriff auf das Transzendente‹ und ›vermittelnder Bewegung‹. Er tut es ausdrücklich mithilfe von Begrifflichkeiten, die Jacques Derrida im Rahmen seiner »Kritik der abendländischen Schriftendenunziation«⁴² formulierte,⁴³ welche im Wesentlichen

39 Vgl. zur *imitatio* in der Katharinenüberlieferung Julia Weitbrecht: *Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel*, in: PBB 134/2 (2012), S. 204–219.

40 Zu solchen Verpflichtungen der NachfolgerInnen auf bestimmte Andachtspraktiken vonseiten der Heiligen in der Diegese vgl. Hon, *Figuren der imitatio* (wie Anm. 24).

41 Quast, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 32), S. 84–86.

42 Ebd., S. 86.

43 Mit Begriffen wie ›Absenz‹, ›aufgeschobene Gegenwart‹, ›Simulacrum eines Anwesens‹, ›Spur‹, ›ursprüngliche und verlorene Präsenz‹, ›vermittelnde Bewegung‹ beruft sich Quast explizit auf Derridas *Grammatologie* (für die deutsche Ausgabe vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a. M. 1974 [15. Auflage 2021]) und den Essay *Die différance* (für die deutsche Übersetzung von Eva Pfaffenberger-Brückner vgl. Jacques Derrida: *Die différance*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, hg. von Peter Engelmann. Wien 1988, S. 29–52).

auch eine Kritik des strukturalistischen Zeichenbegriffs ist.⁴⁴ Lässt man sich zusammen mit Quast darauf ein, dass Derridas semiotisch-kritischer Ansatz als Methode auch dann produktiv bleiben kann, wenn er nicht als Verabschiedung von Metaphysik aufgefasst wird,⁴⁵ dann bietet es sich an, mit diesem noch einen Schritt weiter zu gehen und auch jene Überlegungen in Betracht zu ziehen, die er im Anschluss an die Logozentrismuskritik in seiner Auseinandersetzung mit der Sprechakttheorie Austins und Searles formuliert hat.⁴⁶ Der Schlüsselbegriff dieser Fortführung ist der der Iterabilität. Wenn Derrida die Opposition zwischen der gesprochenen und der geschriebenen Sprache mit Verweis auf die Zeichenhaftigkeit, die beiden Formen gleichermaßen eignet, aufhebt, so ist Wiederholbarkeit ein Symptom dieser allgemeinen Zeichenhaftigkeit: Jedes sprachliche Zeichen kann als Zeichen wiederholt bzw. zitiert werden, egal ob mündlich oder schriftlich. Gleichzeitig zieht jede Wiederholung eine Verschiebung von Signifikation nach sich. Und gerade die je verschobene Signifikation – die *différance* – ist es, die jeden Akt der Wiederholung zu einem Ereignis macht. So begründet die Iterabilität – qua *différance* – die Ereignishaftigkeit von Zeichen. Eine erhebliche Rolle spielt bei diesen Überlegungen der Fokus auf Aussagen, die Austin ›parasitär‹ nannte und aus seiner Sprechakttheorie ausschloss, nämlich jene ›uneigentlichen‹ Formen des Sprechens, die inszenierte Situationen konstituieren, etwa auf der Bühne oder in der Literatur. Laut Derrida ist es hingegen wiederum die Iterabilität, die eine Unterscheidung zwischen ›parasitärer‹ und ›nichtparasitärer‹ Sprache unmöglich macht, denn jedes Zeichen ›parasitiert‹ in seiner Wiederholbarkeit an jenen Kontexten, in denen es zuvor auftrat oder aufzutreten imstande ist. Es scheinen genau diese Dispositionen von sprachlichen Zeichen – und Zeichen überhaupt – zu sein, die die legendarischen und mystischen Texte ausloten und auf der ihre auf *imitatio* bzw. (›parasitäre‹) Teilhabe abhebende Performativität gründet. Jedenfalls arbeiten sich die hier analysierten Textstellen mit auffälliger Intensität an jenen Phänomenen ab, die für Derridas Ansatz zentral sind: Beim Wilden Mann ist es die Verhandlung des Problems von Repräsentation und Signifikation und damit zusammenhängend auch der

44 Vgl. Peter Rusterholz: Poststrukturalistische Semiotik, in: Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Bd. 2. Berlin/New York 1998, S. 2329–2339, hier S. 2332 f.

45 Quast selbst räumt ein: »Im Unterschied zu Derridas Differenzdenken geht der Erzähltext [der Veronica-Legende, Anm. JKH] von der Gegebenheit einer Substanz des Heiligen aus.« (Quast, Vom Kult zur Kunst [wie Anm. 32], S. 85, Anm. 32 [bzw. vgl. Anm. 25])

46 Diese Auseinandersetzung, die Quast in seiner Interpretation der *Veronica* des Wilden Mannes nicht zur Kenntnis nimmt, löste Derrida mit dem Essay *Signatur, Ereignis, Kontext* aus (in deutscher Übersetzung von Donald Watts Tuckwiller zunächst in: Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie, hg. von Peter Engelmann. Wien 1988, S. 291–314; eine Zusammenfassung der Auseinandersetzung aus Derridas Perspektive, einschließlich desselben Essays in einer neuen Übersetzung, in Jacques Derrida: Limited Inc, hg. von Peter Engelmann, übersetzt von Werner Rappl unter Mitarbeit von Dagmar Travner. Wien 2001). Zur Stellung von Derridas Ansatz in der Performativitätsdebatte vgl. Uwe Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität, in: ders. (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, S. 9–60, hier insbes. S. 18–21.

Wiederholbarkeit von bekannten Narrativen.⁴⁷ In der alttschechischen Katharinenlegende ist es die *différance* der Kontextualisierung von *duha*, die auf der Erzählebene die blauen Flecken der Märtyrerin bezeichnet, im Moment der Lektüre aber auf die visuelle Vorstellung der symbolisch überlagerten Geißelung der Märtyrerin verweisen kann. Und bei Heinrich Seuse ist es schließlich die performative Überwindung der Differenzen zwischen verschiedenen Repräsentationen ein und desselben Geschehens, sei es in Wort und Bild (wie die doppelte Repräsentation der Visionen im 22. Kapitel der *Vita* zeigt), sei es zwischen gesprochener und geschriebener Sprache, wie es die Ausgangsszene der ganzen *Vita* zum Ausdruck bringt, in der Elsbeth Stigel heimlich das aufschreibt, was sie vom Diener der ewigen Weisheit ›hört‹, und zwar explizit im Dienst einer als *imitatio* verstandenen Wiederholbarkeit. Die Zeichen, mit denen diese Geschichten erzählt werden, ›parasitieren‹ einerseits an der Heilsgeschichte, andererseits werden sie mittels Wiederholbarkeit in eine Bewegung gesetzt, die sie ihrem einfachen Verweischarakter ständig entzieht und damit zu Ereignissen macht, deren auch die RezipientInnen im Moment der Lektüre teilhaftig werden können.

Von hier aus scheint es mir kein großer Schritt zu dem, was Niklaus Largier unlängst als ›spekulative Sinnlichkeit‹ formuliert hat und dabei u. a. das Konzept der *imitatio* gefasst hat als »Theorie und Praxis der Verwendung und Transfiguration sinnlicher, affektiver und kognitiver Erfahrung, die diese nicht einer Repräsentations- oder Signifikationsordnung unterordnet, sondern – ich möchte sagen: in Form eines ›figuralen Empirismus‹ – daraus zu lösen sucht.«⁴⁸ Largiers Ansatz zielt allerdings auf eine ganze, breit gefasste »kognitive Praxis«⁴⁹ ab, während es mir um eine viel begrenztere Perspektive geht, die sich aber vielleicht als eine Schicht dieser Praxis erweisen könnte: nämlich um die implizite Funktionalität bestimmter Erzählformen. Die Stellung der *Vita* am Anfang des *Exemplars* dürfte symptomatisch hierfür sein – wenn sie nämlich als Anstifter des *anevahenden menschen*⁵⁰ angesehen wird, der noch einen langen Weg spiritueller Erkenntnis vor sich hat.

47 Das anfängliche Unvermögen des Wilden Mannes, das Leben Jesu zu erzählen, welches nur mit Hilfe des Heiligen Geistes und der Veronica-Legende überwunden werden kann, stellt den Akt des Wiedererzählens als Ereignis *par excellence* heraus.

48 Largier, *Spekulative Sinnlichkeit* (wie Anm. 29), S. 15.

49 Ebd., Umschlagtext.

50 Vgl. die *Vita* in Seuse, *Deutsche Schriften* (wie Anm. 9), passim, sowie den Prolog zum *Exemplar* (ebd., S. 3–6).



Abb. 1: fol. 28v der Straßburger Handschrift (Straßburg, National- und Universitätsbibl., ms. 2929), Coll. and fotogr. Bnu de Strasbourg.

Der ›neue Ton‹ in den *Strophischen Liedern* von Hadewijch

Klangpoetik als Ausdruck ›textueller Ereignishaftigkeit‹¹

URSINA FÜGLISTER

1. Einleitung

Den *Strophischen Liedern* von der Mystikerin Hadewijch wurde in der Forschung seit jeher eine Sonderstellung innerhalb der geistlichen Lieddichtung zugeschrieben.² Bereits die Erstedition von 1838 durch Franz Josef Mone verzeichnet die Lieder unmittelbar nach dem weltlichen Minnesang des Herzogs Jan von Brabant und markiert durch die hinzugefügte Überschrift *Minnelieder einer Nonne* sowie die Position in der Liededition eine gewisse Doppelnatur von Hadewijchs Texten.³ Das 45 Lieder umfassende Corpus aus dem mittleren 13. Jahrhundert⁴ zeugt inhaltlich-theologisch von einer intensiven Auseinandersetzung mit der zisterziensischen Mystik Bernhards von Clairvaux, Richards von St. Viktor und Wilhelms von St. Thierry.⁵ Zugleich sind jedoch Hadewijchs Lieder auf der sprachlich-formalen Ebene mit ihrem artistischen Anspruch deutlich komplexer gebaut als die meist anonymen volkssprachlichen ›mystischen Lieder‹, wie sie vor allem ab dem

-
- 1 Mit meinem Beitrag möchte ich an die im Workshop ›Mystik und Legende‹ geführte Diskussion um eine ›Erweiterung des Ereignisbegriffs‹ anknüpfen, welcher zur ›inhaltlich-handlungslogischen Ereignishaftigkeit‹ eine ›textuelle Ereignishaftigkeit‹ hinzuzieht (vgl. Daniela Fuhrmann und Thomas Müller: *Mystik und Legende. Mediologische Perspektiven*, in: *Medialität. Historische Perspektiven*. Newsletter 23 [2021], S. 3–10). Das Folgende nimmt Überlegungen vorweg, die ich im Rahmen meiner Dissertation in umfassender Perspektive darlegen werde.
 - 2 Zum Beispiel bei Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München 1993, S. 164; Bernhard McGinn: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism – 1200–1350*, Volume 3. New York 1998, S. 200; Frits van Oostrom: *Stemmen op schrift*. Amsterdam 2006, S. 427.
 - 3 Einen einführenden Überblick zur Editions-geschichte wie auch zum historischen Kontext der *Strophischen Lieder* bieten Veerle Fraeters und Frank Willaert in ihrem umfangreichen, der Liededition vorangestellten Kommentar (vgl. Hadewijch: *Lieder: Originaltext, Kommentar, Übersetzung und Melodien*, hg., eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Veerle Fraeters und Frank Willaert. Mit einer Rekonstruktion der Melodien von Louis Peter Grijp. Aus dem Niederländischen übersetzt von Rita Schlusemann. Berlin 2016, hier S. 15–19. Die niederländische Originalausgabe erschien unter dem Titel *Hadewijch: Liederen* (Groningen 2009).
 - 4 Die Überlieferung der Lieder wird relativ spät fassbar. Drei Handschriften sind im mittleren bis späten 14. Jahrhundert zu verorten, eine vierte Handschrift stammt aus dem 16. Jahrhundert. Vgl. Fraeters/Willaert, Hadewijch: *Lieder* (wie Anm. 3), S. 15–19 sowie S. 27–29.
 - 5 Zu den von Hadewijch verwendeten Quellen vgl. u. a. Paul Mommaers und Elisabeth Dutton: *Hadewijch: Writer, Beguine, Love Mystic*. Leuven 2004; und Joris Reynaert: *De Beeldspraak van Hadewijch*. Tiel/Bussum 1981.

14. Jahrhundert überliefert sind. Wie mehrfach beobachtet wurde, weisen die *Strophischen Lieder* – angesiedelt zwischen Minnesang und Mystik – Interferenzen mit der weltlichen französischen Minneliedern auf. Die Lieder gelten größtenteils als musikalische Kontrafakturen von geistlichen und weltlichen Liedern des nordfranzösischen Trouvèresgesangs und sind entsprechend hauptsächlich in Strophen- und Versbau als Minnekanzonen aufgebaut. Um den Zentralbegriff der Minne (*minne*) beziehungsweise der *fn amors* (*minne fijn*) herum entfaltet sich die thematisch-motivliche Verschränkung der Gattungen und Diskurse: Die Lieder zeichnen sich durch eine ausgreifende Poetik von Motivübertragung und Allusion aus, die sich aus den Bezügen zum Minnesang beziehungsweise dem *grand chant courtois* der Trouvères ebenso speist wie aus Motiven und dem Sprachgestus der Mystik – bibel-sprachliche Anleihen, Bezugnahmen zu lateinischen Traktaten der zisterziensischen Mystik bis zur Integration originalsprachlicher Zitate aus lateinischen geistlichen Liedern, die nicht zuletzt damit auch ein Spannungsfeld von Latein und Volkssprache eröffnen.

Entstanden in der niederländisch-flämischen Region Brabant nahe an der Grenze zu den florierenden nordfranzösischen Stadtzentren in der Region Arras, liegen die Lieder an der Sprach- und Milieugrenze zwischen Frankreich mit seiner Dichtung der Trouvères und Brabant mit seinen Schöpfungen der *mulieres religiosae*. Hadewijch reflektiert die unterschiedlichen Einflüsse in einem raffinierten Sprachspiel aus schnell wechselnden Interferenzen und Allusionen. Damit treten, wie ich meine, Textdynamiken in den Vordergrund, wie Daniela Fuhrmann und Thomas Müller sie als der Mystik und der Legende gemeinsame Charakteristiken identifizieren, welche weniger auf eine außerhalb des Textes liegende Ereignishaftigkeit zielen, als vielmehr die eigene Textualität und Sprachlichkeit ins Blickfeld rücken und so eine ›Präsenz des Textuellen‹ bzw. eine ›textuelle Ereignishaftigkeit‹ herstellen.⁶ Während für die geistliche Lieddichtung erwartbare Muster der Liturgie oder Andacht sparsam eingesetzt sind, bilden die eingearbeiteten unterschiedlichen Texte einen ständigen Horizont. Die Strophen- und Reimvorgaben durch die Kontrafakturpraxis schaffen eine deutliche Anbindung an den nordfranzösischen Minnesang, weitergehende Gattungs- und Diskursinterferenzen auf konzeptueller oder semantischer Ebene sind teils expliziter, teils lose-allusiv wahrnehmbar.⁷ Im Sinne einer Interferenz-Poetik geben sie so

6 Entscheidend für die Poetik der *Strophischen Lieder* erscheinen mir dabei sowohl der Verweis von Daniela Fuhrmann und Thomas Müller auf die Wichtigkeit eines ›textuellen Bezugshorizonts‹ wie auch die Hervorhebung der sprachlichen Gestaltung: »Zusammenhänge wie diese wecken die Vermutung, dass der Bezugshorizont ein nicht zuletzt textueller ist, (explizite) Referenzen häufig ebenso intensiv auf Texte erfolgen, die der eigenen Schrift vorgängig sind, wie auf außertextuell imaginiertes Geschehen. Neben dem vom jeweiligen Text Bedeuteten, der Ausrichtung auf Heil und/oder der Modellierung von Heiligkeitsvorstellungen, wäre so immer auch nach Ausdrücken der Bewusstheit des dafür benötigten Mediums, nach dem Stellen- oder Eigenwert der (schrift-)sprachlichen Gestaltung – gewissermaßen der Präsenz des Textuellen – zu fragen.« (Fuhrmann/Müller, *Mystik und Legende* [wie Anm. 1], S. 6.)

7 Auf die unterschiedlichen lateinischen, französischen oder auch deutschsprachigen (Veldeke-Lieder) Einflüsse machte zuletzt Frank Willaert aufmerksam im Rahmen seines Buchs zum niederländischen Liebeslied, in dem er ein Kapitel dem Werk von Hadewijch widmet; vgl. Frank Willaert: *Het Nederlandse liefdeslied in de middeleeuwen*. Amsterdam 2021, S. 109–161. Der spezifischen Interferenz von weltlicher

den Liedern ihre charakteristische Erscheinung, verankern sie in geistlicher und weltlicher Lied- und Gesangstradition. Mit den wechselnden Anspielungen und der daraus entstehenden sprachlichen Artistik fordern sie die Lektüreleistung oder das Lektüererlebnis der Rezipienten auf besondere Weise heraus.

Die Interferenz-Poetik der *Strophischen Lieder* ist dabei verbunden mit einem dezidierten Neuheitsanspruch. Wiederholt rückt in den Liedern das Wort *nuwe* in den Fokus, dessen programmatische Bedeutung im zweiten Lied der Sammlung deutlich herausgestellt wird:

Mi sijn mine nuwe sange
itoe in groten wene bracht,
die ic hebbe ghesongen lange
ende van minnen scoene hertracht. (2, 46–49)⁸

[Mir sind meine neuen Lieder,
die ich lange gesungen
und in denen ich schön über Minne gedichtet habe,
nun zu großen Klagen geworden.]

Das Leitwort *nuwe* lässt sich vielfältig belegen: etwa ›neu‹ den Minnesang-Gestus der *chanson nouvelle* aufnehmend, wie er unter anderem prominent beim nordfranzösischen Trouvère Thibaut de Champagne als Auftakt seiner mutmaßlich selbst zusammengestellten Liedersammlung (*chansonier du roi*)⁹ in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eingesetzt wird:

und geistlicher Liedtradition in den *Strophischen Liedern* geht Almut Suerbaum am Konzept des Begehrens nach; vgl. Almut Suerbaum: Between Unio and Alienation: Expressions of desire in the Strophic Poems of Hadewijch, in: Manuele Gragnolati u. a. (Hgg.): Desire in Dante and the Middle Ages. London 2012, S. 152–164, außerdem zu ›Stilk als Beschreibungskategorie für die *Strophischen Lieder*: ›Mystischer‹ Stil als kulturelle Praxis? Interferenzen zwischen geistlicher und weltlicher Lyrik in Hadewijchs Strophischen Liedern, in: Elisabeth Andersen u. a. (Hgg.): Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium. Berlin/Boston 2015, S. 77–97, zu einer ›Kultur des Singens‹ im geistlichen Kontext: Mechthild und Minnesang? Neue Antworten auf eine alte Frage, in: Caroline Emmelius und Balázs J. Nemes (Hgg.): Mechthild und das ›Fließende Licht der Gottheit‹ im Kontext. Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und literarischen Diskursen im mitteleuropäischen Raum des 13.–15. Jahrhunderts. Berlin 2019, S. 211–229. Anders als bei Hadewijch lassen sich bei Mechthild, so Suerbaum, gerade nicht spezifische Bezüge identifizieren, die Liedformen sind ›offen‹. Suerbaum schärft damit aber den Blick für grundlegende Strukturanalogien und Interferenzphänomene zwischen weltlichen und geistlichen volkssprachlichen Texten.

- 8 Zitiert wird hier und im Folgenden nach der Ausgabe Fraeters/Willaert, Hadewijch: Lieder (wie Anm. 3). Die Übersetzungen stammen aus derselben Ausgabe.
- 9 Die Liedersammlung von Thibaut de Champagne bildet aufgrund mehrerer Aspekte einen interessanten Vergleichspunkt zu Hadewijchs *Strophischen Liedern*. Zum einen wählte Hadewijch als Melodievorlage für ihre Lieder wohl mehrfach Melodien bekannter Lieder von Thibaut de Champagne, zum anderen gilt seine Sammlung als quasi singuläres Beispiel für eine mutmaßlich vom Autor selbst zusammengestellte Liedersammlung, wie sie auch für Hadewijchs *Strophische Lieder* zu vermuten ist. Zur Überlieferung und Überlieferungsvarianz der Lieder von Thibaut de Champagne vgl. das Kapitel »Manuscripts et Sources« im Vorwort zu folgender Ausgabe: Thibaut de Champagne: Les Chansons. Textes et mélodies. Edition bilingue, hg. von Christopher Callahan, Marie Geneviève Grosseil und Daniel E. O’Sullivan. Paris 2018, S. 25–52.

Amors me fait commencer
Une chancon nouvele,
Qu'ele me velt enseignier
A amer la plus bele
Qui soit ou mont vivant: (1, 1–5)¹⁰

[Die Liebe lässt mich
Ein neues Lied beginnen,
Denn sie will mich lehren
Die Schönste zu lieben,
Die auf dieser Welt lebt.]

Nuwe, ›neuartig‹, auch in der inhaltlich-thematischen Aussage, *nuwe* auf in den Liedern thematisierte Konzepte der Erneuerung bezogen, die maßgeblich auch über die Naturbilder (›Natureingänge‹) und Jahreszeitenwechsel an den Liedanfängen getragen werden, oder neuartig in Form und ›Ton‹ – *nuwe* also im artistischen Anspruch, ›schön gedichtete Lieder‹ (V. 50) zu dichten.¹¹

Verbunden mit den Gattungs-, Stil- und Diskursinterferenzen scheint mir in den *Strophischen Liedern* im besonderen Maß eine prägnante, auf Verdichtung¹² zielende Klangpoetik zu sein: Im Hinblick auf die Sichtbarmachung der eigenen Textualität, den hervorgehobenen sprachlich-artistischen Anspruch und das Innovationspotential der Lieder spielen nicht nur die unterschiedlichen Interferenzen auf semantisch-motivlicher Ebene eine Rolle, sondern ebenso eine auffallende Verwendung sprachklanglicher Mittel – i. d. R. Alliterationen, Assonanzen, Reime, Rhythmus –, die über die durch die jeweilige Kontrafakturvorlage erforderte Reimstruktur hinausgeht oder gar bewusst mit den vorgegeben Reimstrukturen arbeitet und diese in die Praxis von Alliteration und Assonanzen integriert. Die markanten klanglichen Strukturen, die dabei entstehen, durchziehen Einzellied wie Sammlung charakteristisch und schaffen eigene Reflexionsräume für die Interferenzpoetik und das an verschiedenen Literatursprachen demonstrierte Selbstbewusstsein in

10 [Amour me fait commencer / Une chanson nouvelle, / Car il veut m'apprendre / A aimer la plus belle / Qui vive en ce monde]. Zitat und Übersetzung ins Französische nach der Ausgabe: Thibaut de Champagne, *Les Chansons* (wie Anm. 9); deutsche Übersetzung UF.

11 Der besonderen Interferenz-Erscheinung der Lieder trägt u. a. Barbara Newman auch mit ihrem Beitrag »La mystique courtoise: Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love« Rechnung, indem sie das Zusammenspiel von Mystik und Minnesang mit dem Stilbegriff eines »dolce stile religioso« belegt in Anlehnung an den *dolce stile novo* der italienischen Frührenaissance, welcher mit sprachlicher Raffinesse und Innovationsanspruch verbunden wird: »Here was a new movement both religious and literary, an ars subtilior of the spirit, a dolce stil religioso in which the monastic discourse on love converged with the courtly«, in: Barbara Newman: *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia 1995, S. 138.

12 Daniel Eder arbeitet für die Gattung der Legendarik ›literarische Prägnanz‹ als Phänomen der Verdichtung (›höchste Dichte von Textualität‹, S. 142) heraus. Vgl. Daniel Eder: *Die Mutter des Märtyrers*. ›Prägnanz‹ als narratologische und rezeptionshermeneutische Kategorie in der Legendarik (am Beispiel der Gandolf-Erzähltradition), in: Michael Dimpel und Silvan Wagner (Hgg.): *Prägnantes Erzählen*. Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 119–159.

den Liedern. Im Zusammenspiel von ungewöhnlicher Bildsprache, Kontrafakturpraxis und sprachklanglichen Elementen entsteht, was ich mit dem Begriff des ›neuen Tons‹ zu fassen versuche¹³ – damit nicht zuletzt Hadewijchs eigener, von Musikalität durchzogener Semantik folgend, wenn sie vom besonderen *minnen toen* (V. 23; Ton der Minne) spricht, der alles andere, alle Gesänge überrage, wie es etwa in Lied 31 heißt:

Der minne bidde ic ende mane
dat si de edele herten spane
dat si in minnen toen dus bleven,
in nederen twifel, in hoghen wane. (31, 21–24)

[Ich bitte die Minne und flehe sie an,
dass sie die edlen Herzen so lockt,
dass sie im Ton der Minne bleiben,
in tiefer Verzweiflung, in hoher Erwartung.]

Fierheit radet mi dat ic hanghe
soe vaste in minne, dat ic bevanghe
een wesen boven allen sinne.
Die toen verhoget alle sanghe. (31, 37–40)

[Stolz rät mir, dass ich mich so fest
an Minne binde, dass ich einen Zustand
erreiche, der jeden Verstand übersteigt.
Dieser Ton übertrifft alle Gesänge.]

Klang, insbesondere Sprachklang, bewegt sich zwischen einer fraglichen interpretativen Belastbarkeit einerseits, die auf dem unsicheren Spannungsverhältnis zwischen Klang- und Sinndimension beruht, und andererseits einem gerade für die Gattung des Minnesangs typischen Bedeutungspotential und einer hohen artistischen Strahlkraft. Diese vermag – wie mehrfach eindrucksvoll demonstriert –,¹⁴ die Aufmerksamkeit der Rezipierenden je

13 Auch mit den Begriffen ›Register‹ und ›Registerinterferenzen‹, wie ihn Daniel Eder und Susanne Bürkle in ihrem Aufsatz »Register des Religiösen« verwenden, um die unterschiedlichen Spielarten von legendarischem und mystischem Diskurs zu erfassen, wird die Kategorie einer Musikalität oder einer ›musikalischen Färbung‹ eingefangen. Denn die AutorInnen referieren dabei nicht zuletzt auch auf den Begriff der ›Tonlage‹ (S. 257) und im Rückbezug auf Susanne Köbele (Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch, in: Bruno Quast und Susanne Spreckelmeier (Hgg.): Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Berlin 2017 [Literatur – Theorie – Geschichte 12], S. 167–202) auf den ›Zusammenklang‹ von Orgelregistern (S. 256); vgl. dies.: Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik, in: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schausten (Hgg.): Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters. Berlin 2021 (Beiheft zur ZfdPh 20), S. 247–289.

14 Unter anderem Markus Stock: Triôs, triên, trisô. Klangspiele bei Wernher von Teufen und Gottfried von Neifen, in: PBB 138/3 (2016), S. 365–389; zu Oswald von Wolkenstein Burghart Wachinger: Oswald von Wolkenstein: Herz prich rich sich. Zur lyrischen Sprache Oswalds von Wolkenstein, in: Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft 3 (1984/85), S. 3–23; und Susanne Köbele: Rhetorik und Erotik. Minnesang als ›süßer Klang‹, in: Poetica 45 (2013), S. 299–331. Spezifisch zu Interferenzen von

Sinn klärend oder Sinn verdunkelnd zu lenken. Insbesondere dort, wo sich die Wahrnehmung von Klang vor die Diskursivität schiebt, wird der Blick verstärkt auf die Textualität, die sprachliche Gestaltung, gerichtet. Bestimmend für die Erfahrung von Klang erscheint dabei nicht zuletzt die grundsätzliche ›Flüchtigkeit‹¹⁵ von akustischen Phänomenen: »Sie verklingen und sind nur reproduzierbar, wenn sie gespeichert werden.«¹⁶ Sie stellen (Sprach-)Klang zusätzlich in das Spannungsfeld von Präsenz und Absenz, von Kontinuität und punktuellen Ereignis.

Solche Spannungen von Klang und Sinn, Präsenz und Flüchtigkeit erscheinen in den *Strophischen Liedern* auf unterschiedliche Weise ausgelotet. Im Folgenden möchte ich für zwei Lieder, das Eröffnungslied der Sammlung *Ay, al es nu die winter cout* sowie für Lied 42 *Comen es de droeve tijt*, welches durch Hohe Lied-Bezüge auffällt, zwei Möglichkeiten aufzeigen, wie mit der Kategorie des ›Klangs‹ die Interferenz-Poetik der Lieder erweitert und gleichzeitig damit ein ›neuer Ton‹ geschaffen wird. Das erste Lied ist im Zusammenspiel von (Melodie-)Klang und sprachlicher Interferenz angelegt, im gegen Ende der Sammlung stehenden Lied 42 wird (Sprach-)Klang (klangliche Verdichtungen, Klangfülle) Teil einer spielerischen Allusionskunst. Denn nicht zuletzt trägt die hervorgehobene Sprachlichkeit und Literarizität der Lieder das Potential des ›Spiels‹, eines Sprach- und Klangspiels, in sich.

Klang und Sinn vgl. Susanne Köbele: Zwischen Klang und Sinn. Das Gottfried-Idiom in Konrads von Würzburg *Goldener Schmiede* (mit einer Anmerkung zur paradoxen Dynamik von Alteritätsschüben), in: Anja Becker und Jan Mohr (Hgg.): *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 303–333. Köbele arbeitet dort für die *Goldene Schmiede* des ›klangfaszinierten‹ Konrad von Würzburg heraus, mit welcher Wirkung Klang und Sinn interferieren. Sie richtet dabei im Besonderen den Blick darauf, wie ›spezifische Klang-Sinn-Interaktionen‹ (vgl. S. 310), etwa die Verbindung von Klangkunst und Metaphernkunst, bis ins Detail einzelner Reime eine ›schwebende Komplexität‹ (vgl. S. 313) generieren.

15 Stock spricht von ›Flüchtigkeit‹, ›Instabilität‹, und ›Fluidität‹, in: Stock, Triôs, triên, trisô (wie Anm. 14), S. 370.

16 Auch der jüngst erschienene interdisziplinäre Sammelband zu ›Lautsphären des Mittelalters‹, der akustische Phänomene weiträumig absteckt, setzt gerade am Phänomen der ›Flüchtigkeit‹ als zentralem Problemkern an: »Ein grundsätzliches Problem der Lautsphärenforschung – und besonders derjenigen zum Mittelalter – liegt im Wesenskern aller akustischen Phänomenen begründet: Sie verklingen und sind nur reproduzierbar, wenn sie gespeichert werden«, aus: Martin Clauss, Gesine Mierke und Antonia Krüger: *Lautsphären des Mittelalters*. Einleitende Bemerkungen zu einem explorativen Sammelband, in: dies. (Hgg.): *Lautsphären des Mittelalters*. Akustische Perspektiven zwischen Lärm und Stille. Köln 2020 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 89), S. 7–29, hier S. 8.

2. Sprach- und Klanggestaltung als Reflexe der Kontrafakturpraxis: *Ay, al es nu die winter cout* (Lied 1)

Ein konstitutives, rahmgebendes Element für die Bedeutung von ›Klang‹ in den *Strophischen Liedern* ist ihr Status als Kontrafakturen. Während in den Handschriften keine Melodien überliefert sind, zeigen musikologische Vergleichsarbeiten,¹⁷ dass eine hohe Anzahl an Liedern von Strophenform, Reimschema und Anzahl der Hebungen auf Melodien nordfranzösischer Trouvères wie Moniot d'Arras, Gace Brulé, Gilles de Vieux-Maisons, Rogeret de Cambrai oder Gillebert de Berneville passt, eine kleinere Minderheit der Lieder bezieht sich vermutlich auf (anonyme) lateinische Vorlagen (Sequenzen und Hymnen). Die Übertragung von Melodien und Strophen- bzw. Reimschemata schafft dabei ein grundsätzliches ›Mitklingen‹ vornehmlich von Liedern der nordfranzösischen Dichter, lässt die *Strophischen Lieder* an einem ›Netz‹ von Kontrafakturdichtungen partizipieren, welches im 13. Jahrhundert im nordfranzösischen städtischen Milieu der Champagne mit dem Zentrum der Stadt Arras von den dortigen Trouvères bespielt wurde. So binden sich die *Strophischen Lieder* als weitere *nouvelles chansons* eng an die Übertragungs- und Transformationspraktiken der Trouvères an. Diese selbst erscheinen als Produkte eines regen Austauschs weltlicher und geistlicher Liedtexte (hauptsächlich Marienlieder) sowie Melodien mit einer besonderen Neigung für Hybride und das Spiel mit Genres und Gattungen, insbesondere im motivlichen Bereich: Untergattungen des Minnesangs werden miteinander vermischt oder spielerisch in Beziehung gesetzt, Motive säkularer Liebeslyrik und Marienverehrung übertragen (beispielsweise im Motiv des *service*), die Zentralfigur der Minnedame zu einer schillernden *dame polyvalente* zwischen Maria und Minneherrin ausgebaut.¹⁸ Die die genannten Phänomene (Gattungen, Diskurse, Literatursprachen) zusammenführende Interferenzpoetik in den *Strophischen Liedern* erscheint so von einer klanglichen Interferenzpoetik potenziert.

Aufschlussreich für den eigenen reflektierenden Umgang der *Strophischen Lieder* mit den Übertragungs- und Kontrafakturpraktiken sind Anfangs- und Schlusslied der Sammlung. Sie stehen sammlungstechnisch an signifikanter Stelle und heben sich von den restlichen

17 Pionier- und Hauptarbeit leistete hierbei der Musikologe Louis Peter Grijp, welcher dazu die Methode einer ›Strophischen Heuristik‹, den akkuraten Abgleich von Reimschema, Anzahl Betonungen bzw. Hebungen und Geschlecht der Reime, anwendete; vgl. dazu Louis Peter Grijp: Zur Rekonstruktion der Melodien, in: Fraeters/Willaert, Hadewijch: Lieder (wie Anm. 3), S. 48–61.

18 Am (wohl) kreativsten und mit der deutlichsten Neigung zum ›Spiel‹ (›playfulness‹) im Bereich solcher Motivübertragungen und Motivmischungen geht Thibaut de Champagne vor, welcher das Spiel mit Gattungen auch durch die (vermutete) eigene Zusammenstellung der Lieder zu einer Sammlung erweitert und in das Spiel auch formale Elemente einbezieht; so beispielsweise im *lai Commencerai a fere un lai*, für den Daniel O'Sullivan ›extreme musico-poetic irregularities‹ feststellt; vgl. Daniel E. O'Sullivan: Thibaut de Champagne, Genre, and the Medieval Taste for Hybrids, in: ders.: Marian Devotion in Thirteenth-Century French Lyric. Toronto u. a. 2005, S. 33–49, hier S. 41. Außerdem Christopher Callahan: Dame polyvalente, glissement registral et contrafature chez Thibaut de Champagne, in: Le Moyen Age 3 (2013), S. 581–594.

Liedern dadurch ab, dass sie Kontrafakturen lateinischer Lieder sind und durch einzelne aus den jeweiligen Sequenzen übernommene Verse den Bezug zu ihrer Vorlage sichtbar machen. Das neunstrophige Lied *Ay, es nu die winter cout* (Lied 1) wird als Kontrafaktur einer lateinischen Mariensequenz gedeutet, ohne dass jedoch eine direkte textuelle Vorlage oder Melodie identifiziert werden konnte. Das Lied wird dabei in der Regel aufgrund seiner Position am Sammlungsanfang als Begrüßungslied begriffen.¹⁹ Auch motivisch schwingt Aufbruch in den ersten Zeilen des Natureingangs mit, welche die Hinweise der Natur auf den ankommenden Frühling auch als *teken openbaere* (deutliches Zeichen) einer neuen Zeit bzw. eines *nuwe jare* (neuen Jahrs) und als das Ausbrechen aus *bedwanghe* (Beengung und Zwang) portraituren. So beginnt die Sammlung mit einem Erneuerungsgestus:

Strophe 1

AY, AL ES NU DIE WINTER COUT,
 cort de daghe ende de nachte langhe,
 ons naket saen een somer stout,
 die ons ute dien **bedwanghe**
 sciere sal bringhen. Dat es in scine
 bi desen **nuwen jare**:
 die hasel bringhet ons bloemen fine.
 Dat es een **teken openbare**. (1, 1–8; Hervorhebung UF)

[Ach, auch wenn der Winter jetzt kalt ist,
 die Tage kurz und die Nächte lang,
 naht uns bald ein mutiger Sommer,
 der uns schnell aus dieser **Tyrannie**
 führen wird. Das wird sich
 in diesem **neuen Jahr** zeigen:
 Der Haselbusch bringt uns feine Blüten.
 Das ist ein **deutliches Zeichen**.]

Markant sind hier in Bezug auf die für Hadewijch konstatierte Interferenz-Poetik außerdem die Refrains am Strophenende, die stets als Kehrverse die lateinischen Worte *Vale Vale millies, si dixero non satis est* integrieren. Diese werden in der Regel als Umfunktionalisierung eines Mariengrußes zum Gruß an die Rezipierenden gelesen.²⁰ Während der Kehrvers am Ende jeder Strophe gleichbleibend wiederholt wird, variieren die volkssprachlichen Verse nach thematischem Schwerpunkt der Strophe. Bemerkenswert erscheint, wie eng Latein und Volkssprache miteinander verschränkt werden: Die brabantische Exklamation *Ay* (Ach) wird direkt vor den lateinischen Imperativ *vale* gesetzt, und beide Sprachen werden so zu einem Vers verbunden. Die lateinischen Verse alterieren mit zwei volkssprachlichen Versen, die, über eine Relativkonstruktion stets syntaktisch eingepasst, insgesamt einen Satz bilden:

19 Vgl. Fraeters/Willart, Hadewijch: Lieder (wie Anm. 3), S. 98 (Liedkommentar) und S. 440 (Kommentar zu Form und Melodie).

20 Vgl. ebd., S. 98.

Refrain, Strophe 1

– *Ay, vale, vale millies* –
ghi alle die nuwen tide
– *si dixero, non satis est* –
omme minne wilt wesen blide. (1, 9–12)

[– Ach, *vale, vale, millies* –
euch allen, die ihr in der neuen Jahreszeit
– *si dixero, non satis est* –
wegen Minne froh sein wollt.]

Strophe 2

Ende die van fieren moede sijn,
wat storme hen dore de minne
ontmoet, ontfaense alsoe fijn,
alse: ›Dit es daer ic al ane winne
ende winnen sal. God gheve mi al
dat ter minnen best become.
Na haerre ghenoechten weghe, mesval
si mi die meeste vrome.‹ (1, 13–20)

[Und diejenigen, die mutig sind,
welcher Angriff ihnen auch durch die Minne
widerfährt, parieren sie genauso vorbildlich,
mit: ›Hiermit gewinne ich alles
und werde alles gewinnen. Gott gebe mir alles,
das für die Minne am dienlichsten sei.
Wenn es ihr gefällt,
bringe eine Niederlage mir den meisten Nutzen.‹]

Refrain, Strophe 2

– *Ay, vale, vale millies* –
ghi alle die aventure
– *si dixero, non satis est* –
wilt doghen om minnen nature. (1, 21–24)

[– Ach, *vale, vale, millies* –
euch allen, die ihr wegen der Natur der Minne
– *si dixero, non satis est* –
Abenteuer erdulden wollt.]

Zudem wird in den kurzen Refrains eine erstaunliche Rhythmisierung und klangliche Verdichtung erreicht: Die vierhebig Reimstruktur mit Kreuzreimen wird durch die prägnante Wortwiederholung von *vale* rhythmisch-klanglich geformt und von zusätzlichen Assonanzen auf /i/, /e/ und /iu/ gestützt: (*Ay*) – *millies* – *ghi* – *nuwe* – *tide* – *si* – *dixero* – (*satis*) – *minne* – *wilt* – *wesen* – *blide*. Daneben ergeben sich auch die kleinen Binnenreime

und Alliterationen: *vale* – *alle* und *wilt* – *wesen*; etwas weniger deutlich, aber dennoch erkennbar in der zweiten Strophe Assonanzen dunkler Vokale: (*Ay*) – *vale* – *vale* – *alle aventure* – (*dixero*) – *non* – *satis* – *doghen* – *om* – *nature*.

Neben der engen syntaktischen Verbindung sowie der klanglich-rhythmischen Hervorhebung fällt die allusive Dichte auf, die von den Zentralbegriffen der *minne* und *aventure* sowie dem Leitbegriff *nuwe* – verschoben von *nuwe jare* (V. 6) zu *nuwe tide* (V. 10) – vom Refrain aus über das gesamte Lied hinweg geschaffen wird. Der weltlich-geistlich doppeltbesetzte und an Bedeutungsvielfalt schillernde Begriff der *aventure* ist assoziativ mit *stout* (V. 3; ›Mut‹) wie auch *fieren moede* (V. 13; ›Tapferkeit‹), *storme* (V. 14; ›Ansturm‹), *winne*, *winnen*, *vrome* (V. 16 f., V. 20; ›gewinnen‹, ›Gewinn‹), *mesval* (V. 19; ›Niederlage‹) verbunden. Der stehende Begriff der *fin amors*, anderenorts in der Sammlung übertragen als *minne fin*, bildet eine Assoziationskette von ›feiner Blüte‹ (V. 7; *bloeme fin*) zur ›vorbildlichen Abwehr‹ (V. 15; *ontfaense alsoe fin*). ›Minnen‹ bildet wiederum eine Assonanz zu ›gewinnen‹: *winne* – *winnen* – *minnen* (V. 16–18.).

Das zunächst scheinbar allein rein klanglich-melodiebasierte ›Bezugssystem‹ der Kontrafaktur wird damit zu einem eigentlich klanglich-textuellen Bezugssystem ausgebaut, bei dem die Kontrafakturpraxis zum Ausgangspunkt eines sprachkreativen Experiments wird: Hier dann werden Spannungsräume von semantischen Übertragungen und Verdichtungen wie auch klanglichen Markierungen und Bezügen unterschiedlich bespielt und die Aufmerksamkeit der Lesenden bzw. Hörenden immer wieder neu auf unterschiedliche Schlüsselbegriffe und Konnotationen, stets aber auf die auf unterschiedlichen Ebenen angelegten Interferenzen und den gesuchten ›neuen Ton‹ des Liedes gelenkt, semantisch im Begriff des ›neuen Jahrs‹ (V. 6; *nuwen jare*) oder der ›neuen Zeit‹ (V. 10; *nuwen tide*) aufgenommen. Die Wiederholungs- und Verdichtungsstrategien auf semantischer Ebene, welche um die klangliche Dimension intensiviert werden, scheinen eine Texterfahrung herzustellen, die auf ein auditives, sensuelles Erlebnis, eine sinnliche Affizierung des Rezipienten zielt. Diese vermag so zur Kontemplation anzuregen, trägt gleichzeitig aber immer die starke Resonanz auf unterschiedliche Texttraditionen mit. Denn durch die eingefügten originalsprachlichen Verse der Kontrafakturvorlage und der bis ins Kleinste gehenden Verflechtung von Latein und Volkssprache wird die Interferenz-Poetik der Lieder reflektiert und auf die Sammlung bezogen als poetische Strategie verankert. Der Rückbezug auf die Autorität des Lateins – die im Fall dieses Liedes nicht zuletzt auch durch den Melodieklang der Kontrafaktur gewährleistet ist – wird ebenso betont, wie die Volkssprache selbstbewusst daneben gestellt. Mit Blick auf die entstehenden Alliterations- und Assonanzreihen offenbart sich eine erstaunliche text- und klangproduktive Spiellust; im Refrain der abschließenden neunten Strophe zu einer Aneinanderreihung von *nuwe* gesteigert, welche in Übereinstimmung mit dem Aufbruchsmotiv in der ersten Strophe den ›neuen Ton‹ der Lieder nochmals programmatisch setzt.

Refrain Strophe 9

– *Ay, vale, vale millies* –
dat nuwe der nuwer minnen,
– *si dixero, non satis est* –
dat nuwe wilt nuwe bekinnen. (I, 105–108)

[– Ach, *vale, vale, millies* –
das Neue der neuen Minne,
– *si dixero, non satis est* –
dieses Neue, erkennt es neu.]

3. *Comen es de droeve tijt* (Lied 42): An-Klänge ans Hohe Lied

Ein Spannungsraum von Klang und Semantik ist auch im Lied *Comen es de droeve tijt* (Lied 42) wahrnehmbar. Anders als im ersten Lied (*Ay, al es nu die winter cout*) kommen dabei allerdings keine Rückbezüge auf die Kontrafakturvorlage vor und es wird nicht mit der markierten sprachlichen Differenz von Volkssprache und Latein gearbeitet. Im Zentrum steht hier nach meiner Wahrnehmung der Bezug des Liedes auf Verse des Hohen Lieds, welche in einem Feld von Zitat, Allusion und (Klang-)Spiel (*lusus*) entfaltet werden. Sie lenken die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf die sprachliche Gestaltung, lassen den Text zum ›Ereignis‹ werden. Das Lied ist in der für die Sammlung typischen Form der Minnekanzone mit acht Strophen verfasst, die jeweils vierhebig, dreiteilig aufgebaut sind (*abab 4b4b3b4b*); wie im Fall des ersten Liedes wurde für *Comen es de droeve tijt* bisher keine konkrete mögliche Kontrafakturvorlage und passende Melodie gefunden.²¹ Das Lied beginnt wiederum mit einem kurzen, Thema-setzenden Natureingang; dieser ist allerdings stark verkürzt und wird nur über das Schlüsselwort der (traurigen) Zeit (*droeve tijt*) als (Jahres-)Zeitenwechsel angespielt und im Gestus des Minnesangs mit der Affektdisposition des Sprecher-Ichs verbunden, die Schmerz über das Fernbleiben der Minne ausdrückt. Damit ist der Auftakt des Liedes mit einer typischen Minnesangsthematik angelegt. Gleichzeitig wird mit dem Signalwort der Geliebten oder des Geliebten (*lief*) im ersten Vers auch eine erste Allusion an die Hohe Lied-Motivik und ihre implizit mittransportierte Allegorese hergestellt, die im Verlauf des Liedes intensiviert wird. Damit wird ein Wechselspiel von Minneklage, die an der Gattung des Minnesangs orientiert ist, und einer spezifischen Hohe Lied-Referenz etabliert, welches dem Lied seine Dynamik verleiht. Mit der Klage über die Abwesenheit der Geliebten wird die beide Diskurse umfassende Thematik von Präsenz und Absenz der Minne bzw. der Geliebten, eine Frage von Fülle und Mangel, eingeführt, welche bestimmend für das ganze Lied ist und in den nächsten Strophen weiter variiert wird: ›Beraubtsein der Minne‹ in der zweiten Strophe,

²¹ Vgl. ebd., S. 455.

›Suche nach Minne‹ in der dritten Strophe mit den Motiven einer Weltdurchwanderung. Sie münden Ende der dritten Strophe in die eindringliche, direkt an die Minne gerichtete Bitte um Hilfe – ein erstes ›Anlocken‹ der Minne; den Hohe Lied-Gestus vorwegnehmend. Mit dem Verweis auf die Zeit und einen Zeitenwechsel (V. 24; *het es tijt* [es ist Zeit]) wird gleichzeitig wiederum an die Aufbruchs- und Erneuerungsmotivik in den ersten beiden Liedern – eine ›neue Zeit‹ (1. 10) mit ›neuen Gesängen‹ (2. 46) – angeknüpft.

Strophe 1

COMEN ES DE DROEVE TIJT
van buten, ende vele van binnen meer.
Dat ghi ons, lief, ontbleven sijt,
dat es een onverwinlec seer.
Dat goet dat ghi gavet wilen eer,
dat ontblivet ons bi vremden keer,
ende uwe rike gheleer,
ende hoe ghi uwe selven sijt gheheer. (42, 1–8)

[Draußen ist die traurige Jahreszeit gekommen,
und innen noch viel mehr.
Dass du, Liebste, uns ferngeblieben bist,
das ist ein unüberwindbares Leid.
Das Gute, das du uns früher gabst,
und deine reiche Lehre
und wie du dir selbst herrlich bist,
das bleibt uns durch befremdliche Launen fern.]

Strophe 2

Wildi ons, minne, van u ontherven,
soe ne wete wi waer ontvlien.
Soe moete wi altemale bederven,
wi ne wisten onthouden sijn van wien.
Wi selen ons troesten doch in dien:
dat ghi seidet, het es waer, het sal ghescien.
Men en sal niet twifelen in dien:
waerdi verhoget, ghi soudet voltien. (42, 9–16).

[Wenn du, Minne, uns deiner berauben willst,
wissen wir nicht, wohin wir fliehen sollen.
Dann müssen wir ganz untergehen,
ohne zu wissen, bei wem wir Unterstützung finden.
Aber wir werden uns doch noch trösten:
was du sagst, das ist wahr, das wird geschehen.
Man wird daran nicht zweifeln:
wenn du erhöht wirst, wirst du alles an dich ziehen.]

Strophe 3

Ay, minne, wie sal u in hem volhoghen,
dat ghine vertrect al dat ghi sijt?
Wie sal die diepe dalen poghē,
die hoghe berghe, die velde wijt,
met diepen oetmoede, in nuwen vlijt,
met toeverlate in hoghe delijt,
starc in den strijt?
Dies hulpet saen, minne: dies es noet, het es tijt. (42, 17–24)

[Ach Minne, wer wird dich in sich erhöhen,
damit du ihm alles zeigst, was du bist?
Wer wird sich durch die tiefen Täler begeben,
die hohen Berge, die weiten Felder,
in tiefer Demut, in neuem Eifer,
in Zuversicht auf hohes Glück,
stark im Kampf?
Darum hilf schnell, Minne: Die Not ist groß, es ist Zeit.]

Erst in der vierten Strophe wird aus der Anspielung konkretisierend ein zitatnaher Bezug auf das Hohe Lied eingebracht:

Strophe 4

Het es ghelijc uwe hoghe name
alse olie uteghegoten, minne,
suete ende saechte, verwale bequame.
Maer boven al sidi ghenoechte den innegen sinne.
Si sijn ghesaeyt doch herde dunne,
die vet werden gevoedt daerinne,
ende die wel bekinnen, minne,
van uwen name die rike gewinne. (42, 25–32)

[Es ist, als ob dein hoher Name
wie Öl ausgegossen wäre, Minne,
süß und sanft, sehr angenehm.
Aber über allem anderen bist du ein Vergnügen für die inneren Sinne.
Diejenigen, die darin fett genährt werden,
und die den reichen Gewinn
deines Namens, Minne, sehr gut kennen,
sind doch sehr dünn gesät.]

Die Verse Hadewijchs sind nicht wörtliches Zitat, bilden aber eine wörtliche Anbindung an Verse des Hohen Liedes:

Osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino
fraglantia unguentis optimis oleum effusum nomen tuum ideo adulescentulae dilexerunt te
trahe me post te curemus [...] (Hld 1, 2–4)²²

[Er küsse mich mit Küssen seines Mundes!
Köstlicher als Wein ist deine Liebe,
köstlicher als der Duft deiner Salböle.
Ausgegossenes Salböl ist dein Name,
darum lieben dich die jungen Frauen.
Zieh mich mit dir! Lass uns eilen!]

Während die Fügung des Hohen Liedes »ausgegossenes Salböl ist dein Name« von Hadewijch in den Schlüsselwörtern *uteghegoten* (ausgegossen), *olie* (Salböl), *name* (Namen) übertragen wird, sind die folgenden Worte *suete* (süß), *saechte* (sanft), *bequame* (angenehm) bereits wieder eher im allusiven Bereich angesiedelt – verbinden die spezifische Hohe Lied-Referenz mit anderen Bezügen und Diskursen. Bei dieser einen Einarbeitung des Hohe Lied-Verses bleibt es nicht; Hadewijch wiederholt in einer sammlungstypischen Geste einzelne Begriffe wie Motive und variiert anschliessend in der vierten und fünften Strophe ohne Unterbruch:

Strophe 4

Si sijn ghesaeyt doch herde dunne,
die vet werden gevoedt daerinne,
ende die wel bekinnen, minne,
van uwen name die rike gewinne. (42, 29–32)

[Diejenigen, die darin fett genährt werden,
und die den reichen Gewinn
deines Namens, Minne, sehr gut kennen,
sind doch sehr dünn gesät.]

Strophe 5

Dies, minne, **uwe name** es **uteghegoten**
ende met wonders vloede al overgaet,
soe sijn die opwassende dorevloten
ende minnen in woede boven raet.
Soe doense meneghen rike daet
ende roepen al vri: ›In toeverlaet
es al mijn raet.
Ay, hoe hi tegheet, daer hi volvaet! (42, 33–40)

22 Roger Gryson und Robert Weber (Hgg.): Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta (2007). Übersetzung nach Zürcher Bibel, Zürich 2008.

[Minne, da dein Name ausgegossen wurde
 und mit einer Flut an Wundern ganz überläuft,
 sind die Heranwachsenden davon erfüllt
 und minnen in unaufhaltsamer Raserei.
 So vollbringen sie viele große Taten
 und rufen ganz frei heraus: ›Im Vertrauen
 liegt meine ganze Rettung.‹

Ach, wie verliert sich derjenige, der dich ganz umarmt.]

Aus dem Begriff des Ausgießens (*uteghegoten* [ausgegoßen]), der zunächst eine wörtliche Aufnahme des Hohen Lieds ist, entsteht eine (assoziative) begriffliche Kette: *uteghegoten* (ausgegoßen), *vloed* (Flut), *overgaet* (überläuft), *dorevloten* (durchfloßen), die in weitere Bildlogiken übergeht etwa zur *minnen in woevede* (Raserei), die schlussendlich *tergheet* [sich verliert] – eine charakteristische Bildführung der Sammlung, welche nicht zuletzt auch Einzellied und Sammlung immer wieder verbindet. Parallel zur Bildlogik des vom Begriff des ›Öl‹ ausgehenden ›Fließen‹ und ›Überfließen‹, führt Hadewijch als weitere, spielerische Variation der Erfahrung von Fülle und Mangel in der vierten Strophe die Reihe fort: *ghesaeyt* (gesäht), *herde dunne* (sehr dünn), *vet gevoedt* (fett genährt), *rike gewinne* (reicher Gewinn). Wiederholung und Variation von Zitaten und Bezügen sind nicht nur auf Motiv- bzw. Bildebene entscheidend, sondern auch in ihnen steckt (sprach-)klangliches Potential. Das Bild der ferngebliebenen und zur Hilfe gerufenen Minne wird in Klang übersetzt und so zu einem sprachlich-textuellen ›Ereignis‹: Die personifizierte Minne wird von der ersten Ansprache an mit dem Begriff *lief* (Geliebte) angesprochen und angerufen, der seinerseits schon semantisch die Bildsprache des Hohen Lieds eröffnet. Sicht- und hörbar wird die Anrufung der Minne besonders an den Anfängen der zweiten und dritten Strophe (*Wildi ons, minne, van u ontherven* beziehungsweise *Ay, minne, [...]*), aber auch in den dicht gesetzten Personalpronomina *uwe* (eure) und *dien* (dein). Ihr Name wird wörtlich ›wie Öl ausgegossen‹²³ und intensiviert bis zu einer eigentlichen klanglichen Kaskade zwischen der siebten und achten Strophen, welche damit gegen Gedichtende den Namen ›Minne‹ in fünffacher Wiederholung ›zelebriert‹:

Strophe 7

daer minne der minne nie minne en hal. (V. 56)
 [bei welchem Minne niemals vor der Minne Minne verbarg.]

Strophe 8

Dat minne der minne yet soude helen, (V. 57)
 [Dass Minne vor der Minne etwas verbergen sollte,]

Gleichzeitig wird damit auch die charakteristische Wiederholungsrhetorik des Hohen Lieds als Gestus aufgenommen, um nicht zu sagen: klanglich angespielt. Schließlich entstehen, wie es auch beim ersten Lied zu beobachten war, wiederum strophenübergreifende, reihende

²³ So lesen dies auch Fraeters/Willaert, Hadewijch: Lieder (wie Anm. 3), S. 395 in ihrem Kommentar.

Assonanzen, etwa auf e/i: *ende – die – wel – bekinnen – minne – rike – gewinne*; und auf u/o: *uteghegoten – wonders – vloede – overgaet – opwassende – dorevloten – woede – boven – raet*. Zusätzlich verstärkt werden diese durch die Reimstruktur *abab bbbb*, die im Abgesang gleichfalls zu Assonanz-Reihen führt, etwa in der zweiten Strophe: *name, minne, bequame, sinne, dunne, daerinne, minne, gewinne*. Sie lenken die Aufmerksamkeit der Rezipierenden, lassen eine gleichermaßen klangliche wie semantische Assoziationsreihe entstehen, nehmen die Semantik von Fluss und Überfluss, Fülle und Gewinn (*rike gewinne*) und nicht zuletzt auch des Wunders (V. 34; *wonders vloede*) als lied- wie auch sammlungsspezifische Bildlogik auf und ergänzen diese um eine charakteristische klangliche Dimension. Die punktuelle Präsenz von ›Klang‹ und seine Eigenschaft der Flüchtigkeit machen die Minne als unbeständig, absent oder in (erhofftem) Überfluss erfahrbar.

Dies geschieht insbesondere gerade dort, wo das ›Wunder der Minne‹, die Unbegreiflichkeit, Überwältigung oder Paradoxie im Fokus stehen. So etwa im 18. Lied realisiert, wo die *wonders vloede* (42, 34; Flut der Wunder) in einer besonderen Verdichtung und Klangfülle inszeniert wird, die klangliche Erfahrung des Rezipienten vor der Diskursivität zu stehen scheint.

Ay, du gheweldeghe, wondere minne,
 die al met wondere verwinnen mach,
 verwinne mi, dat ic di verwinne
 in dine onverwonnene cracht.
 Ic plach te kinnene dat verwinnen:
 daer es int verwinnen kinnen,
 dat mi ye alreseedt verwach. (18, 50–56)

[Ach, du gewaltige, wunderbare Minne,
 die alles mit Wundern zu bezwingen vermag,
 bezwinde mich, damit ich dich
 in deiner unbezwingbaren Kraft bezwingen kann.
 Das Bezwingen kannte ich,
 in diesem Bezwingen liegt eine Erkenntnis,
 die mich immer am schlimmsten bedrückt hat.]

Das Hohe Lied-Zitat, mitten im Lied 42 situiert, breitet sich so in der Wahrnehmung des Rezipienten über das Lied hinweg vorwärts und rückwärts, gegen Liedende und Liedanfang aus und wird weiter über die gesamte Sammlung hinweg immer wieder sicht- und hörbar. Das Wechselspiel von spezifischem Hohe Lied-Zitat und loser Allusion, klanglicher Verdichtung und Fülle und ausgreifendem ›Fließenlassen‹ und Flüchtigkeit geben dem Lied seine besondere sprachliche Gestaltung; als liedübergreifende Dynamiken (›Klangpoetik‹) Signifikanz für die gesamte Sammlung.

4. Fazit

Das erste Lied sowie Lied 42 der Sammlung zeigen beispielhaft, wie Hadewijch in ihren *Strophischen Liedern* ›Klang‹ (verstanden als Melodie, aber auch als ›Sprachklang‹, welcher durch Alliterationen und Assonanzen hervorgebracht wird) im Sinne einer ›Klangpoetik‹ als Gestaltungsmittel einsetzt und damit die Gattungs-, Diskurs- und Stilinterferenzen zwischen weltlichen und geistlichen Liedtraditionen, zwischen französischer, lateinischer und niederländischer Literaturlandschaft in ihren Liedern erweitert. Gestützt auf den Leitbegriff *nuwe* (I, 6; *nuwe jare*, I, 10; *nuwe tide*) gestaltet sie einen ›neuen Ton‹ mit einem besonderen artistischen Anspruch, welcher die Wahrnehmung der Rezipierenden verstärkt auf die Textualität, die sprachliche Gestaltung der Lieder lenkt; die Sprachkunst der Lieder gerät damit zu kreativen, zuweilen spielerischen Experimenten. Mal allusiv, mal in konkreter Zitathaftigkeit werden unterschiedliche Texthorizonte sicht- und hörbar gemacht und damit eine ›textuelle Präsenz‹ oder ›textuelle Ereignishaftigkeit‹ hergestellt. Insbesondere dort, wo Wortklang Prägnanz und Präsenz stiftend, verdichtend wirkt, und Klang vor Diskursivität gestellt wird, entsteht gleichzeitig eine auch auf Kontemplation ausgerichtete Wiederholungsrhetorik, welche auf die sinnliche Affizierung des Rezipierenden zielt. Die inhaltlich vielfach herbeigerufene und beschriebene ›neue Zeit‹ (I, 10; *nuwe tide*) und ›neue Minne‹ (I, 105–108), im ersten Lied im Bild des Frühlingsanfangs gefeiert, werden im ›neuen Ton‹ der Lieder zu einer Gesamterfahrung.

Im ersten Lied (*Ay, al es nu die winter cout*), welches die Sammlung eröffnet, wird der Status des Liedes als Kontrafaktur bewusst hervorgehoben und ausgezeichnet, indem sowohl die Bezüge zur Volkssprache und dem weltlich-höfischen Kontext der Trouvèresdichtung offengelegt werden wie auch diejenigen zur lateinischen Dichtung, welche im Fall des ersten Liedes mit einer Mariensequenz die Vorlage zur Kontrafaktur bildet. Die beiden Sprach- und Milieukontexte sind in den Refrains des neunstrophigen Liedes dabei direkt nebeneinandergestellt und bis in einzelne Verse miteinander verflochten. Sie zeugen so von einem Selbstbewusstsein im Umgang mit der Volkssprache, wie es auch im programmatisch zum Ausdruck gebrachten Anspruch ›schön gedichteter, neuer Lieder‹ liegt. Die kurzen, durch ihre Zweisprachigkeit hervorgehobenen Refrains sind darüber hinaus auffällig klanglich und rhythmisch verdichtet, nehmen (semantische) Assoziationen des Liedes nochmals konzentriert und intensiviert auf, lassen text- und klangproduktive Assonanzreihen entstehen. So wird der Melodieklang der Kontrafaktur und der prägnante Sprachklang an hervorgehobenen Stellen zu einem weiteren Anknüpfungspunkt von Hadewijchs Interferenzpoetik.

Anders geht die Dichterin in Lied 42 (*Comen es de droeve tijt*) mit Bezügen zu sprachlichen Vorlagen und Referenztexten um. Während im ersten Lied Sprachmaterial Kontrast erzeugend nebeneinander und ineinander gefügt wird und damit auch programmatisch als Sammlungssauftakt wirkt, scheint Lied 42 mit seinen Bezügen zum Hohen Lied exemplarisch dafür, wie in den *Strophischen Liedern* Material aus anderen Kontexten und Gat-

tungen eingearbeitet und regelrecht mit dem neuen Kontext verwoben wird: zum ›neuen Ton‹ der *Strophischen Lieder*. Die zentralen, zitatnah an das Hohe Lied angelehnten Verse *Het es ghelijc uwe hoghe name / alse olie uteghegoten, minne* (V. 25 f.; Es ist, als ob dein hoher Name wie Öl ausgegossen wäre, Minne) werden dabei nicht an den Anfang des Liedes gesetzt, sondern spielerisch erst in der vierten Strophe in die Mitte des Liedes integriert, von wo aus sich rückwärts gegen Liedanfang und vorwärts gegen Liedende wirkend semantische und klangliche Allusionen ausbreiten können; die thematische Ausrichtung des Liedes als Minneklage im Lied eröffnenden ›Natureingang‹ und in den folgenden ersten drei Strophen erscheint dabei nahtlos mit den Bezügen zum Hohen Lied verbunden. In den Wiederholungen, Alliterations- und Assonanzreihen des Liedes nimmt Hadewijch ebenso den charakteristischen ›Ton‹ des Hohen Liedes auf, wie sie eine klangliche Gestaltung durch Lied und Werk verfolgt; mit semantischen Assoziationsreihen von Öl, Fließen, Überfluss, Reichtum werden die beiden kurzgeschlossen. Die im Lied 42 entfalteten (klanglichen) Dynamiken erhalten so Bedeutung für die gesamte Sammlung. Die Eigenschaft der Flüchtigkeit und der punktuellen Präsenz von ›Klang‹ macht die Minne als unbeständig, absent oder in (erhofftem) Überfluss hörbar: In der abundanten Klangfülle, welche in den beiden Liedern erzeugt wird, und der gleichzeitigen Flüchtigkeit von Klang liegt auch immer wieder eine Nähe zum (Klang-)Spiel: ›Anlocken‹, ›Anziehen‹, ›Anreichern‹, ›sättigen‹, ›dünn sähen‹, Gewinn und Verlust, Erwartung und Erwartungsbruch. *Denselken gevet si al aes van sisen, / selcken maecse van aes al sijs.* (39, 12 f.; Manchen teilt sie immer ein Ass statt einer Sechs aus, / für andere macht sie aus einem Ass eine Sechs.) wird in Lied 39 der Sammlung die Erfahrung des Minnenden von (manchmal unberechenbarem) Gewinn und Verlust reflektiert.

›Fraggeschichten‹

Demonstratives Erzählen im Grenzgebiet von Mystik, Logik und Legendarik

SUSANNE KÖBELE

got [...] ist ein frage, dū sich selber vorrihten müz
»Gott [...] ist eine Frage, die sich nur selbst beantworten kann«
(Die fromme Müllerin)

Quaestio est petitio ignota.
»Die Frage ist das Erkunden von etwas Unbekanntem.«
(Raimundus Lullus: *Logica Nova*)

1. Fragen über Fragen: **Die fromme Müllerin und Meister Eckharts Wirtschaft**

Zwei hohe Gelehrte aus dem Dominikanerorden suchen eine arme Müllerin auf, die im Ruf steht, ein besonderes Wissen über Gott zu haben (*daz sie guter dinge bekente von got*).¹ Als sie sie beim kontemplativen Spinnen antreffen – *siczen in einem hemde spinnende und ir augen of habende zū himele* (Z. 3) –, wird die ärmliche Mühle Schauplatz einer theologischen Examinierung. Die Magister stellen der Müllerin schwierige Fragen: was ein Engel sei, die Liebe, das Wirken Gottes in der Seele – Fragen, die sie alle souverän beantwortet. Am Schluß der Fragenkette steht die Kernfrage der christlichen Metaphysik: *waz got wer*

¹ Ich zitiere nach der Fassung, die in der Spruchsammlung des Pseudo-Engelhart von Ebrach überliefert ist (Das Buch der Vollkommenheit, hg. von Karin Schneider. Berlin 2006 [DTM LXXXVI], Nr. 28: *Die fromme Müllerin*, S. 15 f., hier Z. 2). Das Prosaexempel, das in anderen Versionen bzw. Redaktionen die Müllerin mit Gegenfragen antworten läßt, ist auch gereimt überliefert, etwa bei Heinrich Kaufringer, hier mit einer dem Dialog zwischen Müllerin und den Geistlichen vorgeschalteten Disputatio zwischen den Kindern der Müllerin, die sich u. a. die *Quaestio dubitativa* stellen, ob es vorzuziehen sei, daß »Gott in dir« oder »du in Gott« wärest (Heinrich Kaufringer: Werke, hg. von Paul Sappeler. Studienausgabe. Tübingen 1972, Nr. 17: *Die fromme Müllerin*, S. 198–206, hier S. 199, vgl. V. 40–43), Entscheidungsfragen (»ob«) und Ergänzungsfragen (»was ist ein Engel?«) kombinierend. Zuletzt zum Text Michael Hopf: *Mystische Kurzdialoge um Meister Eckhart. Editionen und Untersuchungen*. Stuttgart 2019 (Beihefte zum Meister-Eckhart-Jahrbuch 6), S. 431–433. Hier auch zur exemplarischen Übereinstimmung von Leben und Lehre, die als Indiz religiöser Vollkommenheit die Umcodierung der Rollen von Laien und Experten entscheidend trägt. Mit Bezug auf Seuses *Vita* vgl. Susanne Bernhardt: *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses*. Tübingen 2016 (Bibliotheca Germanica 64), v. a. S. 40–45: »Die einverlebte Praxis – Übung und Habitus«.

an im selber (Z. 19), also Gott nicht in Bezug auf Seele, Welt und Heilsgeschichte, sondern in Bezug auf sich selbst. Diese schwierigste Frage beantwortet die Müllerin mit einer Reihe variierender Umschreibungen, die Gott als selbstbezügliche Einheit von Ursache und Wirkung, Akt und Potenz fassen: *got ist eine gabe, die sich selber geben müz und ist ein frage, dû sich selber vorrihten müz, und ist ein liht, daz sich selber enzünden müz* [...] (Z. 19–21). Eine dieser Gottesdefinitionen überrascht durch einen Ebenensprung: Gott als »Frage, die sich nur selbst beantworten kann« (Z. 19 f.). Denn mit dieser Antwort bringt die Müllerin den Sprechakt ›Frage‹, der die erzählte Episode durchgängig prägt, auf der Metaebene zugleich als Proposition zur Geltung. Sie verwandelt ihn in eine Gottesmetapher. Deren theologische Relevanz liegt auf der Hand. Wenn Gott als ›Frage‹ gilt, auf die er selbst die ›Antwort‹ sei (*ein frage, dû sich selber vorrihten müz*), zielt diese Definition inhaltlich auf das Grundparadox des aus sich heraustretenden und zugleich mit sich identischen Gottes. Das Bildfeld liegt nahe, denn die Vorstellung von Gott als ›sich selbst beantwortender Frage‹ konkretisiert eine zentrale These der christlichen Verbum-Metaphysik: Das göttliche Wort tritt aus sich heraus (›Frage‹) und kehrt zu sich zurück (›Antwort‹). Die Antwort der Müllerin hat darüber hinaus noch eine strukturelle Pointe. Indem sie die einheitsmetaphysisch akzentuierte Dynamik göttlicher Selbstexplikation ausgerechnet am Beispiel von Frage und Antwort erläutert, weist sie die erzählweltlich reale Befragung, die ihr die Gottesmänner abverlangen, in ihre Grenzen. Sie demonstriert, ganz im Sinn epochaler *docta ignorantia*-Modelle, die Überlegenheit ihres Wissens von Gott. Im Ganzen werden die Grenzen von Wissen und Deutungsmacht so weit verschoben, daß die Müllerin am Ende des Dialogs mit ihrer Gottesdefinition: [...] *und ist ein liht in den heiligen* (Z. 21), implizit auch sich selbst als göttlich illuminierte, heiligmäßige Person qualifiziert. Der zitierte Dialog *Die fromme Müllerin* ist ein im deutsch-niederländischen Sprachgebiet variantenreich überlieferter Text, den Kurt Ruh als »[d]ialogisierte Beispielerzählung des 14. J[a]h[rhundert]s aus Mystikerkreisen«² bezeichnet hat. Zuletzt hat ihn Michael Hopf³ mit einer Gruppe sogenannter »mystischer Kurzdialoge um Meister Eckhart« aus dem elsässisch-alemannischen Sprachgebiet derselben Zeit in Verbindung gebracht. Es handelt sich um vormals mißverständlich *Eckhart-Legenden*⁴ genannte Texte, die das Merkmal der

2 Kurt Ruh: *Die fromme (selige) Müllerin*, in: ²VL (1980), Sp. 974–977, hier Sp. 974.

3 Hopf, *Mystische Kurzdialoge* (wie Anm. 1), hier S. 431 f. zur *Frommen Müllerin*. Einzelne Handschriften überliefern variierende Gattungsbezeichnungen (u. a. *collatio, conversacio, tractatulus, parabola, exemplum aedificativum, ein gutz gesprech*, vgl. die Belege bei Hopf, S. 396, und in den Apparaten jeweils zu den exemplarischen Hauptredaktionen).

4 Unter dem Titel *Eckhart-Legenden* fasst der Verfasserlexikon-Artikel von Kurt Ruh (²VL [1980], Sp. 350–353) ein Corpus von Texten zusammen: *Meister Eckharts Tochter, Meister Eckhart und der arme Mensch I, Meister Eckhart und der arme Mensch II, Meister Eckhart und der nackte Knabe* und *Meister Eckharts Wirtschaft*. Der Behelfsbegriff *Eckhart-Legenden* ist dabei in mehrfacher Hinsicht unglücklich: Er bezeichnet kein fest umrissenes historisches Textcorpus und weckt als Gattungsbegriff falsche Erwartungen. Es handelt sich keineswegs um Legenden im Sinn hagiographischer Erzählungen vom Wunderwirken Gottes entlang einer Heiligenvita. Zudem ist Eckhart nur in einem kleineren Teil der überlieferten Textzeugen namentlich genannt. Im Zentrum der Kurzdialoge steht vielmehr eine (namenlos bleibende) Laien-Figur, die aus der

»Inszenierung einer laikalen Frömmigkeit« gemeinsam haben, in der »der Gegensatz von weltlichem Leben und weltabgewandter Spiritualität, von *vita activa* und *vita contemplativa* aufgehoben ist.«⁵ Frage-Antwort-Ketten beziehen sich auch hier auf (durch Namenlosigkeit, Eigenschafts- bzw. Absichtslosigkeit) entgrenzte Figurenidentitäten und invertierte Sprecherrollen, jeweils mit Meister Eckhart als »diskursmächtiger Figur«⁶ im Hintergrund. Dabei täuscht der Eindruck anekdotischer Isolierung. In der Regel sind die kurzen Dialog-Texte in umfassenden Sammlungen überliefert, etwa im *Buch der Vollkommenheit* (wie Anm. 1). Sie expandieren narrativ (vitenförmig) oder seriell – umfangreichere Dialogtraktate wie *Schwester Katrei* oder *Eckhart und der Laie* – und können auch intern spezifische Doppelungsstrukturen (Spiegeleffekte) aufweisen, wenn Antworten Folgefragen evozieren. Die jüngere Forschung arbeitet diese Textdynamiken in verschiedener Hinsicht editorisch, textgeschichtlich und interpretatorisch verstärkt auf (zuletzt vorbildlich Hopf, *Mystische Kurzdialoge* [wie Anm. 1]). Dabei bleibt weitgehend aus dem Blick, was mir ein zentrales Strukturmoment der Texte scheint: das Darstellungs- und Erkenntnismodell der »Frage«. Nehmen wir noch einen weiteren mystischen Kurzdialog hinzu, *Meister Eckharts Wirtschaft*,⁷ der, wie *Die fromme Müllerin*, Fragen auch einerseits als Textstruktur umsetzt, andererseits auf der Metaebene mitverhandelt, hier jedoch nicht als punktuelle Metapher, sondern mehrfach, im Rahmen eines textbestimmenden allegorischen Tableaus. Darüber hinaus zeigt dieser Dialog den hohen Stellenwert der **Quaestio als Diskurszitat**, fungiert hier doch die Frage als Medium einer allusiven Verschränkung von mystischem, logischem und hagiographischem Diskurs.

Es handelt sich um ein »enigmatisch und schön belehrendes«⁸ Tischgespräch zwischen einem »armen Menschen«, einer Jungfrau und einem Meister, das wie folgt erzählt ist: Ein »armer Mensch« kommt auf der Suche nach Almosen bzw. Armut (die Varianz ist diskutiert bei Hopf, *Mystische Kurzdialoge* [wie Anm. 1], S. 363 f.) nach Köln, um gemäß der Wahrheit zu leben: *Eyns quaem eyn arme mensche zo Coellen up den Ryn, dat amoesen zo soichen, der wairheyte zo leven* (nach Kn2 ebd., S. 382, Z. 1; nach BriA [...] *armoede te soekene ende*

Umsetzung Eckhartscher Thesen Profil gewinnt.

- 5 Hopf, *Mystische Kurzdialoge* (wie Anm. 1), hier S. 437, zum *Vitaspatrum*-Kontext der mystischen Kurzdialoge S. 441–448 (Lebensbeschreibungen, Lehrgespräche und Sprüche der frühen Eremiten und Mönche, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Kontext der Mystik vor allem von Heinrich Seuse stark rezipiert werden); vgl. bereits Werner Williams-Krapp: *Nucleus totius perfectionis*. Die Altväterspiritualität in der *Vita* Heinrich Seuses, in: Johannes Janota u. a. (Hgg.): *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*. 2 Bde. Tübingen 1992, S. 407–421.
- 6 Hopf, *Mystische Kurzdialoge* (wie Anm. 1), S. 104. Im Ganzen zielen die Texte auf transkategoriale Sprechakte und eine durchgängige Überschreitung von Gegensätzen.
- 7 Der reich überlieferte Text ist im Blick auf drei Überlieferungs-Hauptgruppen synoptisch ediert ebd., S. 382–393, nhd. Übersetzung nach Redaktion A, S. 394–396.
- 8 So die Beschreibung des Textes im Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause aus dem 15. Jahrhundert, vgl. ebd., S. 396: *parabola [...] ad perfectam conversacionem; vulgaris tractatulus, enigmaticae pulchre docens*. Zum biblisch inspirierten Typus gleichnishafter Rede vgl. Paul Ricoeur: *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: ders. und Eberhard Jüngel (Hgg.): *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von Pierre Gisel. München 1974, S. 45–70.

der wareit te levne, S. 383, Z. 1). Da bittet ihn eine Jungfrau, um der Liebe willen mit ihr zu speisen. Die Essenseinladung stürzt den ›armen Menschen‹ in ein Dilemma: ›Essen ich zo vil, dat is eyn gebreche. Essen ich zo wenich, dat is ouch eyn gebreche. Ich sal essen als eyn arme mensche‹ (ebd., S. 382, Z. 5, Gruppe A nach Kn2; »Esse ich zu viel, so ist das ein Fehler. Esse ich aber zu wenig, so ist das auch ein Fehler. Ich werde essen wie ein armer Mensch« [Übersetzung nach Hopf, S. 394]). Die Jungfrau stellt ihm bei Tisch komplexe Fragen zur Armut, zur Armut des inneren Menschen und des Geistes – so viele, daß er sie abwehren will: ›Ir vragent zo vil‹ (ebd., S. 384, Z. 19, Gruppe A nach Kn2). Sie antwortet: ›Des enkonde ich nye erfaren, wat gehoiret zo godes ere ind zo des menschen selicheyt, dat des zo vil moichte gesin‹ (Z. 20). Sie habe noch nie verstanden, wie etwas von dem zu viel sein könne, was sich auf Gottes Ehre oder des Menschen Heil beziehe. Nach weiteren Fragen erklärt die Jungfrau die Essenseinladung für abgegolten: ›Dese kost is wal vergolden‹ (S. 386, Z. 35). Diese Speise sei gut bezahlt – nämlich durch seine Antworten auf ihre Fragen, Antworten, die am Ende der Passage in ein Meisterzitat übergehen (vgl. Z. 34). Dann wechselt die Dialogkonstellation. Nun bittet der ›arme Mensch‹ die Jungfrau, ihrerseits den Wein zu bezahlen, was diese gern zugesteht. Er möge seine Fragen nur stellen: ›Jongfer, so gelt yr den win.‹ Sy sprach: ›Gerne. Vrage vurbas‹ (Z. 36 f.).

Auch in diesem Text wird also das formale Strukturmuster von Frage und Antwort auf der Ebene der Proposition aufgegriffen. Im zweiten Teil des Dialogs geht das Fragen mit umgekehrter Sprecheranordnung weiter. Jetzt stellt der ›arme Mensch‹ die Fragen, und zwar zum Wirken Gottes in der Seele. Als auch die Jungfrau mit Meisterzitaten antwortet und mit impliziten Eckhart-Zitaten Bezug nimmt auf die Geburt des ewigen Wortes in der Seele (vgl. S. 390, Z. 54), mischt sich der Wirt als Meister der spirituellen Wirtschaft selbst ein. Er spricht über das Bezahlen von Schuld und Wein und soll dann, so der ›arme Mensch‹, die Restschuld übernehmen:

Der meyster sprach: ›Wer alle schult also wail vergolden as der win, so were menche sele in dem hemel, die nu is in der hellen pine.‹ Do sprach der arme mensch: ›Wat hie noch tzo gelden is, dat gehoirt dem meyster zo.‹ (S. 390, Z. 56 f.)

[Der Meister sagte: ›Wäre jede Schuld so gut bezahlt wie dieser Wein, so wäre manche Seele im Himmel, die nun die Qualen der Hölle leidet.‹ Da sagte der arme Mensch: ›Was jetzt noch zu zahlen ist, das müssen wir vom Meister verlangen.‹ (Übersetzung nach Hopf, S. 395)]

Wieder wird in der Währung von Antworten auf Fragen bezahlt. Zunächst stellt dem Meister die Jungfrau eine Frage (Z. 60), dann der ›arme Mensch‹ (Z. 66). Der Meister gibt beiden jeweils eine Antwort. Am Schluß der Selbstausslegung gehen die Antworten des Wirts in eine Frage über. Es ist die kardinale Frage nach dem Praxisbezug des Wissens von wahrer Armut: ›Lieve kint, wie sal der mensche leven, der die wairheit leirt?‹ (S. 392, Z. 72; »Liebe Kinder, wie soll der Mensch leben, der die Wahrheit lehrt?«). Die Jungfrau antwortet: ›[...] also [...], wat hey leirt myt den worden, dat hey dat volnbrenge mit den wercken‹ (ebd., Z. 73; »[...] dass er das mit seinen Werken vollbringt, was er mit

seinen Worten lehrt«, nach Hopf, S. 396). Diese letzte Frage-Antwort-Sequenz zur idealen Übereinstimmung von **Werken** und **Worten**, ihrerseits bestätigt durch eine letzte Antwort des ›armen Menschen‹ (vgl. Z. 74), reformuliert als spirituelles Programm, was im vorausgehenden Dialog als Zusammenfall von **Performanz** (den Sprechakten Fragen und Antworten) und **Proposition** (metaphorisch zahlungskräftigem Fragen und Antworten) auch erzählt bzw. besprochen ist. Diese wiederholten verdeckten Ebenenwechsel zwischen dem Theorie- und Praxisbezug von Armut, zwischen der buchstäblichen und übertragenen Bedeutung von Zahlen-Müssen, Essen, Fragen und Antworten machen die Dialogerzählung doppelt lesbar. Sie wird vielschichtig und mehrdeutig, in der Formulierung des zitierten Bibliothekskatalogs aus der Erfurter Klausur: »enigmatisch« (s. o., Anm. 8). Und noch etwas kommt hinzu: Die ökonomische Metapher – Fragen ›bezahlen‹ geistige Speise – nimmt auf der **Literalebene** die Semantik von ›Queste‹ (*questa, questio, questus*) gewissermaßen doppelt beim Wort: Denn ›Queste‹ impliziert offenbar seit dem 11. Jahrhundert auch die grundherrliche Abgabe im Kontext der Steuereinzahlung, und noch die alternative (sekundäre?) Bedeutung des Begriffs (›Weg‹, ›Suche‹) scheint eng mit dem konkreten Kontext der Geldeinzahlung zusammenzuhängen: »Als ›Q[ueste]‹ wurde nun der Weg bezeichnet, den der Steuereinnahmer bei Ausübung seiner Tätigkeit durch die Straßen einer Stadt zurückzulegen hatte.«⁹

Erst bezahlt der ›arme Mensch‹ mit seinen Antworten das Essen, dann die Jungfrau mit ihren Antworten den Wein, abschließend übernimmt der Meister der Wirtschaft den Restbetrag, mit einer Antwort, die jedoch als Frage formuliert wird (s. o., Z. 72). Berechenbare Heilsökonomie einerseits, anökonomische Heilsdimension andererseits werden in der vielschichtigen Gleichniserzählung *Meister Eckharts Wirtschaft* über das Medium Frage selbstreferentiell zusammengeführt. Denn der Vorwurf der Unangemessenheit zu vieler, zu hoher bzw. zu ›teurer‹ Fragen (›Ihr fragt zu viel‹) und dessen Zurückweisung (›Ich habe noch nie verstanden, wie etwas von dem zu viel sein kann« bzw. zu teuer) markieren eine Spannung, die im Verlauf des Dialogs, angestoßen von der Frage nach wahrer Armut, auch inhaltlich besprochen wird.¹⁰ Dasselbe Dilemma wiederum hatte bereits der Beginn des Textes formuliert (wie nicht zu viel, nicht zu wenig essen?). Anders gesagt: Das erst **während** des Essens Erfragte (was ist wahre ›Armut‹?) hatte bereits **vor** dem Essen diese Frage beantwortet und ihre dilemmatischen Implikationen gelöst: Dann esse ich eben »wie ein armer Mensch«. Solche zeitlichen und logischen Sprünge erzeugen im Dialogverlauf Irritationen. Mehrdeutigkeit entsteht dabei vor allem durch bildlogische Sprünge: Was gilt jeweils im literalen, was im übertragenen Sinn? Auch wenn wort-, begriffs- und konzeptgeschichtliche Perspektiven methodisch nicht kurzgeschlossen werden dürfen und für den besprochenen Fall umfassende Studien zu historischen Semantiken noch ausstehen, scheint es mir kein Zufall,

9 Elisabeth Lalou: Art. Queste, in: *Lexikon des Mittelalters* (2003), Sp. 365 f., hier Sp. 366. Eine diskursübergreifende, systematische Untersuchung zur historischen Semantik von ›Queste‹ fehlt.

10 ›Eya, liebe kint, nu sage mir doch, wat is armoit des geystes?‹ (Hopf, *Mystische Kurzdialoge* [wie Anm. 1], S. 384, Z. 18; »Eya, liebes Kind, nun sage mir doch, worin besteht die Armut des Geistes?«, S. 394).

daß der enge Zusammenhang von Fragen, Suchen und Kosten bereits in der Semantik von ›Queste‹ (*questa, questio, questus*) angelegt ist: Viele teure Fragen beim Suchen nach Armut.¹¹ Wort-, Begriffs- und Konzeptgeschichten müssen in jedem Fall, hier wie auch sonst, durch die Perspektive der Metapherngeschichte ergänzt werden.

Die Forschung zu *Meister Eckharts Wirtschaft* hat weniger die Interferenz der Diskurse betont als deren Differenz, etwa zuletzt Hopf (wie Anm. 1), der zwar zugesteht, daß der zitierte Dialog »in der Art seines Diskursrituals an diese Unterrichtsform [gemeint: die disputative Quaestio, Anm. SK] erinnern« mag, jedoch argumentiert: »Ziel ist hier nicht die agonale Gegenüberstellung dialektischer Positionen mit einer abschließenden Lösung des Konflikts, sondern die Darlegung allgemeinverbindlicher Glaubens- und Handlungsmaximen und ihre Aneinanderreihung zu einer umfassenden Lebensweisung«. Einen Bezug auf Quaestionsliteratur bzw. auf die Disputatio-Praxis¹² wegen des Fehlens einer »gewissen Konkurrenz der Meinungen« auszublenden im Blick auf eine »vage[] Ähnlichkeit«, scheint mir den Stellenwert der Quaestio als Diskurszitat, ihr kreatives Potential und ihre variablen Funktionen in Dialogen dieser Art zu unterschätzen. Das zeigen noch kleinste Details. So erzeugen zum Beispiel, was *Die Fromme Müllerin* betrifft, in bestimmten Fassungen zusätzlich die spielenden Kinder der Müllersfamilie mit evidenten *utrum-an-*Entscheidungsfragen bei den Klerikern Verblüffung (vgl. ebd., S. 432 zum ›Kinderdisput‹). Zwar ist in der Tat, wie stets bei der Rekonstruktion von Diskursinterferenzen, methodische Vorsicht angezeigt. Doch bereits mein Eingangsbeispiel, die Dialoggeschichte *Die fromme Müllerin*, hat gezeigt, daß es das gelehrte hermeneutische bzw. erkenntnistheoretische Instrument der Frage ist, das einen eigenen Erzählspielraum und eine metaphorische Pointe generiert, zur Darstellung der Evidenz eben jener heiligmäßigen *docta ignorantia*, die jenseits der strikten Trennung von ›spekulativem‹ Wissen hier (Metaphysik), ›sapientialem‹ Wissen dort (Spinnen, Beten, Armut) angesiedelt wird. Dieser Text steht nicht allein. Überliefert sind auffällig konstant interrogative Dialogparabeln, die, wie ich für unser Rahmenthema produktiv machen will, den Frage-Modus als konstitutiven Teil der Disputatio-Kultur des gelehrten lateinischen Milieus, indem sie ihn zitieren, verwandeln. Sie verwandeln ihn in Geschichten, Metaphern oder Allegorien, wenn sie ihn in die Welt der Simples tragen, sei es in die Mühle der *Frommen Müllerin*, sei es in die Kölner

11 Auch nach »Almosen«, vgl. ebd., zu Redaktionsgruppe A, S. 382, Z. 1 und S. 363 f., hier auch zum Kontext des zeitgenössischen Armutsstreits; sowie zur Stelle S. 394, Anm. 102.

12 Der Dialog ist die paradigmatische Textform für diskursive Entfaltung und Herstellung von Pluralität. Vgl. die perspektivenreiche Studie von Anita Traninger: Disputation, Deklamation, Dialog, Medien und Gattungen europäischer Wissensvermittlung zwischen Scholastik und Humanismus. Stuttgart 2012 (Text und Kontext 33). Zur Quaestio (zunächst als Erörterung widersprüchlicher Autoritäten-Zitate im Rahmen universitärer Lectio, dann erweitert als Quaestio disputata) S. 242–251. Vgl. außerdem William J. Hoye: Die mittelalterliche Methode der Quaestio, in: Norbert Herold, Bodo Kensmann und Sibille Mischer (Hgg.): Philosophie. Studium, Text und Argument. Münster 1997 (Münster Einführungen. Philosophie 2), S. 155–178, hier v. a. Punkt 1–3, S. 155–161. Außerdem Jan Pinborg: Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick. Stuttgart/Bad Cannstatt 1972 (Problemata 10); Alexander Broadie: Introduction to Medieval Logic. Oxford 1993.

Tischgemeinschaft in *Meister Eckharts Wirtschaft*. Beide Male wird die textkonstitutive Frage jeweils auf zwei Ebenen umgesetzt: als Form (bzw. Performanz) und zugleich als Inhalt (als Proposition). Einmal wird sie zur paradoxen Gottesmetapher (Gott als Frage, auf die er selbst die Antwort ist), das andere Mal zum Medium allegorischer Bewirtung und Bezahlung. Im letzten Fall schlägt die Frage als Queste, im primären und sekundären Wortsinn von ›Zahlen/Suchen/Fragen‹, zu Buche, wenn der ›arme Mensch‹ auf seiner Suche nach der Armut des Geistes Schuld und Schulden begleicht.

›Fragen über Fragen‹: Mit meinem Beitrag möchte ich die Aufmerksamkeit auf verschiedene Spielarten des Logikdiskurses in der Mystik lenken. Gerade im Spätmittelalter spielt die Quaestio als spezifische Kunst des Fragens und Suchens für die *Gottsuchenden Seelen*¹³ im Kontext der Mystik eine erhebliche Rolle. Wenn in der Gottesdefinition der Müllerin oder in der allegorischen Bezahlung des Tischgesprächs das Strukturmuster der Frage als Teil der erfragten Proposition wiederkehrt, würde ich das allusive Spiel mit der gelehrteten Quaestio nicht zu leicht gewichten. Es könnte sich lohnen, nicht allein den (sei es legendarisch-hagiographisch, sei es revelationsmystisch konstruierten) Prototyp Vita als »Emergenzfeld« neuer Gattungen und interdiskursiver Effekte zu beachten,¹⁴ sondern auch die von der ›Mystik und Legende‹-Forschung zurückgestellte Dimension des Dialogischen, speziell des Interrogativen. Sie möchte ich aufgreifen, als spezifische Resonanz des schon im 12. Jahrhundert höchst umstrittenen Logik-Diskurses.

Die Logik als schlußfolgernde Sprach- und Denkreflexion übt den Umgang mit Widersprüchen ein. Ihr zentrales Medium ist die Quaestio, die als Instrument der Widerspruchsharmonisierung und Urteilsdifferenzierung im Lauf des Mittelalters zunehmend aus ihrem Ursprungsbereich der Schriftexegese heraustritt und als ›scholastische Methode‹¹⁵ immer weiter ausgreift auch auf den Bereich der Erkenntnis- und Wissenstheorie sowie der Metaphysik, was zu Konflikten führt. Die Methode und Nomenklatur der Logik können in der Literatur zum offenen Anspielungshorizont werden (berühmtes Beispiel

13 *Gottsuchende Seelen. Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters*, hg. von Wolfgang Stammer. München 1948.

14 Susanne Bürkle und Daniel Eder: Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik, in: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schausten (Hgg.): *Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters*. Berlin 2021 (Beihefte zur ZfdPh 20), S. 247–288, hier S. 287. Statt strikt gattungstypologisch zu abstrahieren, beobachten die Verf., wie Mystik und Legendarik über das Tertium der Vitenstruktur als interferierende Diskurse eingespielt werden, die auch als soziopoetische Register verstanden werden. Zu spezifischen medialen und textuellen Dynamiken solcher Verschränkungen vgl. außerdem Daniela Fuhrmann und Thomas Müller: *Mystik und Legende*, in: *Medialität. Historische Perspektiven*. Newsletter 23 (2021), S. 3–10. Für biblepische Zusammenhänge Susanne Köbele: Registerwechsel. Wiedererzählen, biblepisch (*Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva*), in: Bruno Quast und Susanne Spreckelmeier (Hgg.): *Inkulturation. Strategien biblepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 167–202.

15 Hoye, *Die mittelalterliche Methode* (wie Anm. 12).

ist der *Rosenroman*). In diesem Sinn – und nicht als gradliniges quaestionenliterarisches Gattungszitat – wären Diskursinterferenzen auch für die Mystik anzusetzen. Bekanntlich legitimiert sich das Erzählen von Heiligkeit in der Mystik, die den Vollkommenheitsstatus an Christuskonformität und Willens-Unio knüpft, auffällig durch Dialoge. Doch sind die wenigsten von ihnen ›reine‹ Lehr- oder Liebesdialoge, und natürlich sind auch längst nicht alle Fragen *Quaestiones disputatae* im strikten Sinn. Fruchtbarer scheint mir, von unterschiedlichen **Assimilierungen** des Logik-Diskurses auszugehen, und dort genauer hinzuschauen, wo das Einspielen von Fragetechniken bzw. Fragetypen aus der Quaestionenliteratur spezifische Dynamiken auslöst. Auch Texte wie *Die fromme Müllerin* oder *Meister Eckharts Wirtschaft* gehen weder auf in einer schulmäßigen *Quaestio disputata* noch in einem asymmetrischen Lehrer-Schüler-Dialog und auch nicht im ›gemischten‹ *Vitaspatrum*-Format (jener wirkmächtigen Fusionierung von *narratio, dicta* und *collatio*). Aber sie sind als Interferenztypus beschreibbar, als anspielungsreicher Modus interrogativen Erzählens, in dem mystische, logische und hagiographische Diskurse spezifisch zusammenwirken.

Die Folge sind spannungsreiche Konstellationen. Denn Fragen-geleitete Geschichten zitieren mit der *Quaestio* – mehr oder weniger kenntlich – den Anspruch der formalen Logik, über syllogistische, deduktive Verfahren Widersprüche und Zweifelhafte (*dubitabilia*) aufzulösen. Genau gegenläufig zu den herkömmlichen scholastischen Fragetechniken zielen Frage-Konstellationen im Mystik-Kontext auf Paradoxievertiefung statt Widerspruchsauflösung, auf Entdifferenzierung statt Distinktion, auf ›perplexe‹ Mehrdeutigkeit statt Eindeutigkeit, und sie begrenzen sich, wie wir schon eingangs gesehen haben, gerade nicht auf formale (aussagenlogische) Transformationsregeln. Der Logik-Diskurs wird also zitiert und zugleich überschritten. Das scheint Spielräume des Denkens und Darstellens zu öffnen. Jene ›Fragen über Fragen‹ im Doppelsinn von Iteration (Frageketten, mit Tendenz zur Serie) und rekursiver Reflexion (wenn der Modus des Fragens nicht nur Propositionen klärt, sondern auch textperformativ wirksam ist) erzeugen den Eindruck, als würde hier die ›Frage‹ als spiritueller Suchweg (Queste/*Quaestio*) wie die ›Aventiure‹ im höfischen Roman zugleich diskursiviertes Ereignis und Diskursmodell; ich komme am Schluß des Beitrags auf diesen Aspekt zurück.

Die Überblendung mystischer, logischer und höfisch-hagiographischer Diskurse zeigt sich besonders komplex für einen Autor, der um 1300 in aufsehenerregender Weise neue Denkmodelle und Formate erfindet: Raimundus Lullus. Aus seinem überbordenden Œuvre wähle ich zwei Werke aus, die in romanhafter Narrativierung (*Felix oder Das Buch der Wunder*) oder in sequentiell erzählter abbreviativer Verdichtung (*Vom Freund und dem Geliebten*) Geschichten vom Suchen und Fragen erzählen. Sie erzählen davon zugleich **im** Modus von Fragen, unter dem Eindruck des höfischen (Legenden-)Romans, der islamischen Mystik sowie der Logik. Fragen münden in Beweisgeschichten, Beweise in ›Fragge-

schichten«. Lullus wertet die Kunst des Fragens als explorativen Akt der Vernunft¹⁶ überraschend auf, indem er ihr Offenbarungsstatus¹⁷ gibt – und nicht aufhört, davon zu erzählen.

2. Die Quaestio als Diskurszitat. Erzählen vom Fragen und Suchen (Raimundus Lullus)

Ein Ritter jagt ein Wildschwein (*Fèlix o el Llibre de Meravelles*)

Der Roman *Felix oder Das Buch der Wunder* (*Fèlix o el Llibre de Meravelles*, wohl 1287/89 während Lulls erstem Parisaufenthalt entstanden) kombiniert eine lange Serie syntagmatisch und paradigmatisch eng verbundener Geschichten mit der ›großen Erzählung‹ von Auszug und Heimkehr sowie abschließend neuem Auszug.

Der enge Strukturzusammenhang von Fragen/Suchen (Quaestio/Queste) und Erzählen wird gleich zu Beginn des umfangreichen Textes markiert: Der Protagonist, der die Glückseligkeit schon in seinem Namen trägt, zieht in die Welt mit dem Auftrag des Vaters, sich zu wundern, wie lau und verständnislos die Menschen Gott verehren, und er »wunderte sich über die Wunder, die es in dieser Welt gibt; er **fragte**, wenn er etwas nicht verstand, und **erzählte**, was er wusste«. ¹⁸ Auf seiner Suche nach Abenteuern, über die er sich wundern

16 *Quaestio est petitio ignota.* (»Die Frage ist das Erkunden von etwas Unbekanntem.«) Raimundus Lullus: Die neue Logik. *Logica Nova*, hg. von Charles Lohr, übersetzt von Vittorio Hösle und Walburga Büchel. Hamburg 1985 (Philosophische Bibliothek 379), I, Nr. 6: *De quaestione*, S. 24 f.

17 Lullus entwickelt eine universale Logik, die er als höchste der menschlichen Wissenschaften versteht, zugleich beansprucht er für sie einen Offenbarungsstatus. Die klassische, aristotelisch geprägte Logik behandelt Sätze (Aussagen) und deren Verknüpfung durch Junktoren, ausgehend von Elementaraussagen, denen über bestimmte Schlussregeln genau einer der beiden Wahrheitswerte ›wahr‹ oder ›falsch‹ zugeordnet wird. Diese Ermittlung von Wahrheitswerten hat keine metaphysischen Implikationen und auch keine pragmatische Relevanz. Anders Lullus und seine ›neue‹ Logik, die als Metawissenschaft (*Ars artium, Ars demonstrativa*) die Logik alten Typs absorbiert: »Eben diese Materialität oder Inhaltlichkeit ist einer der distinktivsten Züge der *Ars*, durch den sie sich einer Einordnung in die Wissenschaftssystematik, wie sie z. B. Hugo von St. Viktor formulierte, entzieht«. Alexander Fidora: Einführung, in: Raimundus Lullus: *Ars brevis*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einführung herausgegeben von Alexander Fidora. Hamburg 1999 (Philosophische Bibliothek 518), S. XVIII.

18 Ramon Lull: *Felix oder Das Buch der Wunder*. Aus dem Katalanischen übersetzt von Gret Schib Torra. Basel 2007 [zit. BdW], Prolog, S. 3: »Nun sollst du dich wundern, wo die Liebe und die Frömmigkeit hingegangen sind. Geh durch die Welt und wundere dich, warum die Menschen aufhören Gott zu lieben und zu erkennen. [...] Felix gehorchte seinem Vater und nahm Abschied [...], und wunderte sich über die Wunder, die es in dieser Welt gibt; er fragte, wenn er etwas nicht verstand, und erzählte, was er wusste« (Hervorhebung SK). Vorlage dieser Übersetzung ist die Textausgabe von Lullus Raimundus: *Fèlix o el Llibre de Meravelles*, in: *Obres selectes de Ramon Llull*, ed., introd. i notes de Antoni Bonner. Bd. 2. Palma de Mallorca 1989 (*Els treballs I els dies* 31–32), S. 7–393. Im Folgenden zitiere ich nach der kritischen Edition: Ramon Llull: *Llibre de meravelles*. Edició crítica de Lola Badia u. a. Barcelona 2011–2014 (Nova Edició de les Obres de Ramon Lull 10; 13)[zit. *Llibre de meravelles*], S. 81 f., V. 17–25: *A meravellar te cové on es caritat e devoció anada. Ve per lo mon e maravella-t dels homens per que sessen a amar e conexer e a loar Deu. [...] Obedient fon Felix a son pare, del qual pres comiat ab gracia [...] e meravellave-s de les meravelles*

könnte, fällt Felix von einem Staunen ins andere, von einem Schrecken in den nächsten, doch er hat neben anderen Unterweisungsfiguren auch einen Einsiedler zur Seite, der als eine Art ›Führer der Unschlüssigen‹ fungiert, die Vernunft vom Zweifel, das Herz von Verzweiflung scheidend. Er soll Felix das Staunen lehren. Eben noch hat er dessen Gotteszweifel (»Zweifel [...], ob es Gott gebe«, BdW [wie Anm. 18], I, S. 6; *dubitació*, *Llibre de meravelles*, S. 84) mittels strikter Konklusionsverfahren der formalen Logik erfolgreich zerstreuen können – mit Ausführungen über die Differenz zwischen Nichtsein, Größersein und Unendlichsein –, da taucht die Schlange auf:

Während der Einsiedler diese Worte sprach, kroch eine grosse Schlange an Felix vorbei, und er fiel in Angst und Schrecken und wunderte sich sehr, dass der Einsiedler keine Angst hatte. (BdW, I, 1, S. 8)

[Dementre que-l hermitá dehia aquestes paraules, una gran serpent passá de costa Felix e Felix hac molt gran pahor de la serpent e marvellá-s fortment com l'ermitá no-n havia pahor. (*Llibre de meravelles*, S. 86)]

Der Einsiedler bleibt immun gegen den Schrecken der Schlange, was Felix an seiner eigenen Verzweiflung zweifeln läßt. Gelähmt von Todesangst, zögert er und wundert sich, und der Einsiedler nutzt die Lücke für einen weiteren Logikvortrag. Nun demonstriert er für Felix einen syllogistisch kompakten Gottesbeweis. Er leitet aus dessen Angst vor dem Tod die Existenz Gottes ab, unter der Prämisse der Konvertibilität von Gott und Sein, und zieht den Schluß, daß aus zwingenden Gründen der Todesfurcht zu widerstehen sei. Felix bricht in Tränen aus.¹⁹ Seine Zweifel scheinen fürs Erste gelöst, aber sie kehren wieder und vermehren sich mit jeder weiteren ritterromanhaft inszenierten Wunder-Aventiure neu, und immer wieder weint der Glücksritter: verstört, provisorisch getröstet, erschüttert, perplex, überwältigt, zerknirscht.²⁰ Der Einsiedler heilt die chronischen (epistemologischen und existenziellen) Zweifel seines Schützlings jedoch nicht nur mit dem nackten Argument logischer Distinktion, sondern auch mit einer Fülle kleiner Geschichten, die ihrerseits die epische Welt der Rahmengeschichte spiegeln. Auch diese Geschichten sind mithilfe der formalen Logik strukturiert (These, Gegenthese, Solutio; Prämissen, Conclusio), und sie sind über gleitende Wechsel zwischen allegorischer und erzählweltlicher, intra- und meta-diegetischer Ebene verwirrend vielschichtig angelegt. Der Text gehört zu jenen Kunstformen religiösen Erzählens, in denen nicht nur Erzähler, sondern auch erzählte Figuren als ›Lehrer‹ kleine Geschichten erzählen, wie *Barlaam und Josaphat*.²¹ Felix soll, angetrieben

que son en lo mon e demanava ço que no entenia e recomptava ço que sabia.

19 Er weint Bülßertränen: »Felix gefiel der Gottesbeweis, den der Einsiedler geführt hatte, sehr [...]. Zerknirscht und weinend bekannte er sich vor Gott schuldig und nahm die Busse von dem heiligen Mann an.« (BdW, S. 8 f.); *Molt plach a Felix la provança que l'ermitá li hac feta de Deu* [...]. *Ab contricció e ab plors se rendé a Deu per culpable e del sant home pres penitencia* (*Llibre de meravelles*, S. 87).

20 Die Motivation des Weinens ist hier gezielt jeweils mit einer gewissen Restunschärfe ins Spiel gebracht.

21 Dazu Felix Prautzsch: *Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts*. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Berlin/Boston 2021

von Zweifel und Verzweiflung, aus vorausgesetzten Gewißheiten je neu die ›richtigen‹ logischen **und metaphysischen** Schlüsse zu ziehen lernen.

Der Einsiedler begründet diese Zumutung der Vernunft am Ende von Buch I ausdrücklich mit einer Art historischem Dreischritt, der vom Alten Testament (mit dem impliziten Paradigma Abraham als Erzvater des Glaubens) ber das Neue Testament (mit Thomas, dem zweifelnden Apostel, im Hintergrund) bis in die vernunftorientierte Gegenwart geführt wird:

Zur Zeit der Propheten musste man die Menschen durch den Glauben bekehren, denn sie glaubten leicht; und zur Zeit Christi und der Apostel brauchte es Wunder, denn die Menschen waren nicht sehr in der Schrift bewandert und liebten deshalb die Wunder, welche die Dinge physisch wahrnehmbar machen. Jetzt sind wir in einer Zeit angekommen, in der die Menschen zwingende Gründe verlangen [...]. (BdW, I, 12, S. 57 f.; Hervorhebungen SK)

[En lo temps de les profetes se convenia que per creença hom convertís | les gents, cor leugerament creyen; e en lo temps de Christ e dels apostols se convenien miracles, cor les gents no eren molt fundats en escriptures e per aço amaven miracles, qui son demostracions de coses visibles corporalment. Ara som esdevençuts en temps que les gents amen rahons necessaries [...]. (Llibre de meravelles, S. 143)]

Damit sind für das hagiographische Schlselthema der *conversio* (›die Menschen [...] bekehren‹) der legendarische Diskurs (›Glauben‹/›Wunder‹) und der Logikdiskurs (›zwingende Gründe‹) in eine zeitliche Abfolge gebracht. Eine der ›zwingend vernünftigen‹ Geschichten aus dem Mund des ›heiligen‹ Einsiedlers ist für meine Fragestellung besonders aufschlussreich. Sie verbindet den Anspruch zwingender Vernunft, mit deren Hilfe nach dem Muster der Logik die erzählten Zweifelsfragen widerspruchsfrei aufgelöst (schlufolgernd ›determiniert‹) werden, mit einer veritablen Ritter-Aventiure aus dem höfischen Milieu. Dabei spiegelt diese vom Einsiedler erzählte Binnengeschichte auf komplexe Weise die gleichfalls von verzweifelten oder staunenden Zweifelsfragen initiierten Aventiuren des Protagonisten der Rahmenerzählung,²² wobei viele Verweisbeziehungen implizit bleiben, explizite Verweise umgekehrt ins Leere gehen. Nicht alle Fragen erhalten direkte Antworten, Antworten generieren neue Fragen, mit dem Effekt unübersichtlicher Situationen.

(Literatur – Theorie – Geschichte 20), S. 343 f.

22 Roger Friedlein hat subtil herausgearbeitet, wie immer wieder in Lulls Dialog die Ebene der Argumentation auf die Handlungsebene vermittelt wird: Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie. Berlin/New York 2004 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 318). Zur innovativen Verschränkung von Erzählung und Beweisführung für das als VIII. Buch des *Felix-Romans* berlieferte *Llibre de les bèsties* zuletzt Jan Glück: Animal homificans. Normativität von Natur und Autorisierung des Politischen in der europäischen Tierepik des Mittelalters. Heidelberg 2021 (GRM Beiheft 104). Glück weist auf Dynamiken des »narrativ verfassten Zusammenspiels von Fragen und Antworten mit wechselnden Gesprächspartnern« hin (S. 207), auf »Kreuzungen der Erzählebenen« (S. 208), die dritte (exzentrische) Räume erzeugen, geht aber auf die variable Form und Funktion von Fragen nicht systematisch ein.

Hier sei nun exemplarisch jene Erzählung des Einsiedlers rekapituliert. Felix, der sich wundert über eine in viele »Sekten« zersplitterte Glaubenswelt (BdW, I, 3, S. 14 f.), hört vom Einsiedler folgende Geschichte: Ein Ritter jagt ein Wildschwein. Er verirrt sich dabei im Wald, ängstigt sich im Dunkeln, wundert sich über seine Angst und schlußfolgert aus ihr, die abwesende Sonne müsse Gott sein (»denn am Tage hatte er sich ja nicht gefürchtet, und nun dachte er, die Angst habe ihn wegen der Abwesenheit der Sonne überfallen«, BdW, I, 3, S. 15; *com de dies no havia pahor e, per la absència del sol, cogitá que avia pahor*, Llibre de meravelles, S. 95). Damit ist die erste der in dieser Geschichte reflektierten Verfehlungen erzählt: ein logischer Fehlschluß des Ritters in Form einer »Sünde«, strenggenommen ein Doppelfehler, da der Denkfehler (die Verwechslung von Gott und Sonne) eine moralisch-theologische Verfehlung einschließt (Idolatrie). Der Ritter verbringt die Nacht im Wald. Als es wieder hell wird, riskiert er den Heimweg. Er begegnet einem Knappen, dessen Vater er einst getötet hatte. Wieder befällt ihn große Angst, nun vor der Rache des Sohnes, dem er, so der Einsiedler-Erzähler, mit der Tötung des Vaters großes Unrecht zugefügt habe. Das ist die zweite der in dieser Geschichte verhandelten Rittersünden: Totschlag. In seiner Not bittet der unbewaffnete Ritter die Sonne um Hilfe, doch seine Angst schwindet nicht. Er fürchtet sich im Gegenteil immer mehr. Als der Knappe ihm die Lanze in die Brust stoßen will, fleht der Ritter um Erbarmen. Der Knappe möge sich von ihm, bevor er ihn umbringe, »ein Abenteuer [...], das er erlebt habe«, erzählen lassen (BdW, I, 3, S. 16; *una ventura que li era esdevenguda*, Llibre de meravelles, S. 95). Das ist nicht nur ein prototypischer Fall von Erzählen gegen den Tod, sondern zugleich eine Anspielung auf das doppelt besetzte Aventure-Modell des Artusromans (auf die Aventure als »Ereignis und Erzählung«, vgl. unten S. 176–178). Und so erzählt der Ritter denn von seiner Angst im Finstern, seiner Verwechslung von Gott und Sonne, die er erst jetzt, im Licht der Mittagsonne, einsehe. Die Begründung für diese Einsicht ist sehr zuversichtlich: Die Sonne könne deswegen nicht Gott sein, weil sie ihm sonst helfen würde: »[...] nun wisse er, dass die Sonne nicht Gott sei, denn wenn sie Gott wäre, hätte sie ihm in seiner Angst geholfen, da sie ihn ja sehe« (BdW, S. 16; *que ell co|nexia que lo sol no era Deu, cor, si fos Deu, agra-li ajudat a sa pahor pus que·l vehia*, Llibre de meravelles, S. 95). Der Ritter, akut bedroht auf Leben und Tod, hört nicht auf zu reden. Das ist kein Wunder, angesichts der genuin rhetorischen Situation.²³ Dem Knappen mit der gegen ihn erhobenen Lanze stellt er gleich noch eine heikle *quaestio dubia*:

Nach diesen Worten fragte ihn der Ritter, ob er den Tod mehr verdient habe, weil er seinen [=des Knappen] Vater getötet habe, oder weil er gedacht habe, die Sonne sei Gott. Der Knappe wunderte sich sehr über die Frage, die ihm der Ritter gestellt hatte. Während sich der Knappe wunderte und um die Antwort verlegen war, stellte ihm der Ritter noch eine Frage, nämlich, ob er nun [der Knappe, seinerseits] seinem Gott gegenüber schuldig sei,

23 »Evidenzmangel und Handlungszwang sind die Voraussetzungen der rhetorischen Situation.« Hans Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 2009 [1981], S. 104–136, hier S. 117.

weil er **gezögert** [Hervorhebung SK] habe, die Frage zu beantworten, die für einen Menschen leicht ist, der Gott mehr liebt als seinen Vater. (BdW, I, 3, S. 16)

[Aprés estes paraules, lo cavaller li de]maná si ell era pus digne de mort per ço cor li havia mort son pare o per ço cor hac openió que-l sol fos Deus. L'escuder fo molt meravellat de la demanda que-l cavaller li hac feta. Dementre que l'escuder se meravellava e estava enpaxat de la responssió, lo cavaller li feu altra demanda, ço es saber si ell era colpable a son Deu per ço cor havia **duptat** [Hervorhebung SK] a respondre a la demanda, que es leugera a home que pus ama Deu que son pare. (Llibre de meravelles, S. 95)]

Die erste Frage des Ritters bringt den Knappen also in ausdrückliche Verlegenheit, was der Ritter für eine Folgefrage nutzt. Mit dieser zweiten Frage wechselt er die Ebene und zwingt den Knappen in ein Dilemma zwischen Vaterliebe und Gottesliebe. Dabei schlägt eine brisante Zeitregie zu Buche, die das Abwägen des Knappen zwischen beiden Optionen auffällig an Zeitverlust bindet (im Zitat oben: er habe unangemessen »gezögert«). Auch das Folgende greift diesen Aspekt des Zeitaufschubs mehrfach auf:

Lange dachte der Knappe über die beiden Fragen nach und sagte schliesslich, er müsse ihn umbringen, weil er seinen Vater getötet habe; aber weil er nicht an Gott geglaubt habe, als er dachte, die Sonne sei Gott, [deswegen] müsse er ihn nicht umbringen, sondern müsse ihn viel mehr belehren und ermuntern, Gott zu erkennen und zu lieben. Dann bekannte er seine Schuld, weil er **so lange** über die Antwort nachgedacht hatte. (BdW, I, 3, S. 16; Hervorhebung SK)

[**Longament** cogitá en les dues demandes que-l cavaller li ach fetes e a la fi dix que ell devia açiure lo cavaller per ço com li havia mort son pare, mas, per ço com havia descregut en Deu opinant que-l sol fos Deu, no-l devia açiure ans lo devia adoctrinar e certificar en conexer e en amar Deus. Aprés se tench per colpable, cor **tan longament** hac duptat a respondre. (Llibre de meravelles, S. 95; Hervorhebung SK)]

Rhetorik und Logik beherrschen somit weiterhin die Darstellung. Sie schieben die Zeit auf und differenzieren die verhandelten Sachverhalte. Der Knappe antwortet hier zunächst mit einer Unterscheidung, die aus seiner Perspektive die *quaestio dubia* des Ritters – schuldig durch Götzendienst oder Rittertötung? – zu determinieren scheint: Für die Tötung des Vaters bringt der Knappe das Prinzip der Vergeltung in Anschlag; hingegen für das Glaubensdefizit des Ritters (dessen Verwechslung von Sonne und Gott) Belehrungsbedarf. An dieser Stelle wechselt der Sprechakt. Die Disputatio-Situation über strittige Fragen mündet in ein Schuldbekennnis des Knappen, und erneut fällt auf, daß die Zeitkategorie für den Umgang mit Fragen eine wichtige Rolle spielt: Der Knappe sieht sich schuldig aufgrund seines Zauderns und langen Nachdenkens über die Fragen.

Wie geht die Geschichte aus? Der Ritter nimmt die logische Differenzierung des Knappen auf, der sich ihm zugleich als Rächer angekündigt und als Glaubenslehrer empfohlen hatte. Er vollzieht seinerseits den Wechsel von der Vergeltungslogik der Ritterwelt zur christlichen Vergebungslogik:

Als der Knappe geantwortet hatte, sagte der Ritter, weil er [selbst] schuldig sei, brauche er Vergebung, und da er [=der Knappe] ihn unterrichten und ihm Kenntnis von Gott geben müsse, solle er ihn nicht töten; und darauf bat er [der Ritter] ihn um Verzeihung wegen der Schuld, die er durch den Tod seines [=des Knappen] Vaters auf sich geladen hatte. Da schlossen beide Frieden und einigten sich darauf, einen Gott zu lieben und zu erkennen, und waren lange Zeit Freunde durch die Liebe zu dem einen Gott. (BdW, I, 3, S. 16)

[Com l'escuder hac respost, lo cavaller dix que per ço cor era culpable havia mester perdó. E cor lo avia a doctrinar de donar conexença de Deu, no-l devia auciore. Enaprés clamá merçé de la colpa que tenie per la mort de son pare. Amdós s'acordaren e paçificaren en un Deu a amar e conexer un Deu. (Llibre de meravelles, S. 95 f.)]

Gewissermaßen bewaffnet mit Vernunftargumenten, ist der Ritter nicht nur vor dem sicheren Rachedot bewahrt, sondern auch von seiner eigenen Doppelsünde des Gotteszweifels und der Rittertötung erlöst. Am Ende stehen ein ausdrücklich lang anhaltender Konsens und das gemeinsame Bekenntnis zum einen Gott. Kern dieser Erzählung ist ein durch und durch vernünftiger, über Distinktionen als logisch zwingend inszenierter Kompromiß, der die Asymmetrie des bewaffneten Ausgangskonflikts durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort in Symmetrie verwandelt (in Frieden und Freundschaft aus Liebe zum einen Gott).

Beide Figuren hatten im Dialogverlauf jeweils Perspektivenwechsel vorgenommen und Konzessionen gemacht auf der Basis von Differenzierungen und inhaltlich weitreichenden Schlußfolgerungen. Die auf engem Raum erzählte Dynamik der Geschichte nimmt ihren Ausgang von einer doppelten, zunächst inneren, dann externalisierten Konfliktsituation. Auf den Mangel an Übereinstimmung zwischen Ritter und ›falschem‹ (Sonnen-) Gott folgt ein zweiter Dissens, nun zwischen Ritter und Knappe, und dieser doppelte Dissens, unüberhörbar ein Gattungszitat aus dem höfischen Roman, wird Zug um Zug lösungs- und vernunftorientiert aufgelöst. Dabei verhindern die auf der Textoberfläche mittels Rhetorik und Logik ausgehandelten Differenzierungen eine drohende Eskalation feudaler Gewalt. Zwar ist der Ritter schon zu Beginn ein ›impliziter‹ Christ, das demonstriert – im Doppelsinn von ›beweist‹ und ›zeigt‹ – erzählerisch sein Sich-Wundern über die eigene Angst. Aber er weiß es nicht; analog der Knappe, der sich zunächst seinerseits über die Fragen (allzu) lange ›wundert‹.²⁴ Auf der Darstellungsebene dominieren Frage-

24 Im langen Sich-Wundern wirken scholastisch-intellektueller (formallogischer, erkenntnistheoretischer) und metaphysisch-existenzieller Zweifel zusammen. Daher wird der logikdozierende Ritter-Magister zugleich zum Bekenner- bzw. Bekehrer-Heiligen und Glaubenslehrer. Zu den sprach- und diskursabhängig verschiedenen Funktionen des Staunens als Moment produktiver, aber auch täuschbarer Verunsicherung zwischen *admiratio* und *stupor* vgl. Mireille Schnyder: Überlegungen zu einer Poetik des Staunens im Mittelalter, in: Martin Baisch, Andreas Degen und Jana Lüdtko (Hgg.): Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit. Freiburg i. Br. 2013 (Rombach Litterae 191), S. 95–114, sowie die Veröffentlichungen der Reihe »Poetik und Ästhetik des Staunens«. Einschlägig auch der Beitrag von Selena Rhinisperger: Von *wundern* und *aventuren* im Artusroman, in: Nicola Gess u. a. (Hgg.): Poetiken des Staunens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven. Paderborn 2019

ketten, die in Form einer regelrechten Disputatio bekannte Aporien der christlich-höfischen Ritterkultur (Vergeltung/Vergebung, ›Heiden-/Christen, Vita contemplativa/activa) formallogisch reformulieren und exemplarisch auf das Erzählpersonal verteilen (in der Binnenerzählung auf Ritter und Knappe, in der Rahmengeschichte auf Felix und den Einsiedler). Im Wechsel von logisch insistierenden und staunenden Fragen und Antworten verschränken sich Asymmetrien und Symmetrien in den Akteuren, auf der Suche nach Kompromissen,²⁵ Kooperation, Konsens; das Paradigma ›Heiden-/Christen gehört zu den klassischen ›asymmetrischen Gegenbegriffen‹.²⁶ Festgehalten sei zudem die Beobachtung, daß in der zitierten Geschichte mehrfach ambivalente Zeitdehnungen reklamiert werden, die lange Fehleinschätzung des Ritters, das lange Zögern des Knappen, die lange Kontinuität des Friedensschlusses. Am Ende herrscht statt Zwietracht, Zweifel und Dissens (›verschiedene gegensätzliche Meinungen über Gott«, BdW I, 3, S. 16; *diverses opinions contraries a Deu*, Llibre de meravelles, S. 96) das affektiv und kognitiv eindeutige, einträchtige Bekenntnis zum einen Gott.

Die zitierte Geschichte ist kein Einzelfall im Roman *Felix oder Das Buch der Wunder*, der über insgesamt zehn Stationen zwischen Himmel und Erde – von der Frage, ›ob es Gott gibt‹ in Buch I, über die Engel, den Himmel, die Elemente, Pflanzen, Metalle, Tiere, den Menschen, das Paradies bis hinunter zu Fragen über die Hölle in Buch X – zweifelinduzierte ›Fraggeschichten‹ dieser Art seriell vervielfältigt. Die von Felix erlebten, erzählten oder erfragten Wunder-Aventiuren sind innerhalb jener enzyklopädisch sortierten Ontologie in der ErzählpWelt angeordnet. Der Ritter, der auszog, um das Staunen zu lernen, gerät dabei unversehens in akademische Milieus, an Höfe von Prälaten, in Dörfer und Städte oder wilde Einöden. Am Ende seiner Suche wird Felix ein *vir contemplativus*. Damit ist das Erzählmuster des höfischen Romans inklusive Moniage zitiert, die Verbindung von Gralsuche und Heilssuche, wie sie die *Queste del Saint Graal* als ultimatives Ritterabenteuer inszeniert.²⁷ Doch bei Lullus werden die Aventiuren auf Schritt und Tritt in Beweise über-

(Poetik und Ästhetik des Staunens 5), S. 69–84.

25 Vgl. VIII, Nr. 62 zur Frage, ob das aktive oder kontemplative Leben edler sei: »Herr Einsiedler, ich muss mich über Christus und die Apostel wundern, die auf dieser Welt das aktive Leben wählten und nicht das kontemplative, obwohl das kontemplative edler ist als das aktive«. ›Mein Sohn«, sprach der Einsiedler, ›Christus und die Apostel führten ein aktives Leben in Bezug auf den Körper und ein kontemplatives in Bezug auf die Seele« – und davon habe er soeben eine Geschichte erzählt (BdW, S. 204; vgl. Llibre de meravelles, S. 98, Bd. 2). Zu historischen Kompromißkulturen demnächst Christiane Witthöft (Hg.): Zwischen Zweifel, Dissens und Aporie. Strategien und Narrative der Kompromißfindung in der mittelalterlichen Literatur und Kultur (Tagung 28. 9.–30. 9. 2021, Kloster Irsee), hier auch der Beitrag von Susanne Köbele: *actus confusus?* Schwankende Verhältnisse bei Raimundus Lullus.

26 Reinhart Koselleck: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979, S. 211–259; zuletzt Bent Gebert: Agon – Faszination – Dialog. Religionsgespräche im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach und in der *Arabel* Ulrichs von dem Türlin, in: Susanne Bernhardt und Bent Gebert (Hgg.): *Vielfalt des Religiösen. Mittelalterliche Literatur im postsäkularen Kontext*. Berlin/Boston 2021 (Literatur – Theorie – Geschichte 22), S. 275–312.

27 Vgl. Brigitte Burrichter: *Erzählte Labyrinth und labyrinthisches Erzählen. Romanische Literatur des*

führt (»zwingende Gründe«, BdW, I, 4, S. 20). Ich verstehe das Erzählarrangement dieses Romans als narrative Demonstration einer historisch singulären Metaphysik der logischen Vernunft. Formallogische wie metaphysische Instruktionen sollen zugunsten einer **rational und metaphysisch** »zwingenden«, umfassenden Exemplarik zusammenwirken und nachhaltig als innere Haltung eingeübt (habitualisiert) werden. Ein Schlüsselbegriff ist in diesem Sinn für die intra- und extradiegetischen Figuren *habituatio* (»Einübung«) bzw. *habitus* (»eingeübter Zustand«, dauerhafte »Haltung«, vgl. auch S. 137 in Lulls *Ars brevis: Quae est de habituatio*). Genau dafür braucht es Zeit, wie die oben analysierte Geschichte des Einsiedlers vom verhinderten Zweikampf zwischen Ritter und Knappe vorgeführt hat. Und wenn Felix nichts Wunderbares erzählt bekommt oder in der Erzählrealität vorfindet, über das er sich hätte wundern können, nimmt er sich vor, im Geist an etwas Wunderbares zu denken, und stellt so anlässlich eines gemalten Engels die Frage, »ob ein Engel etwas ist oder nichts« (vgl. BdW, II, S. 59; *Llibre de meravelles*, S. 145).

Lullus ist ein Sonderfall. Er transformiert die scholastische Zweifels-Frage, indem er die Reichweite der logischen Vernunft auch auf Glaubenswahrheiten und Schlüssel-»Mysterien« wie die Trinität ausdehnt. Diese Universalisierung des Zweifels als Metamethode bringt ihm nur Konflikte ein: von Seiten der »modernen« Nominalisten den Vorwurf der Rückständigkeit und unzulässigen Vermischung von Logik und Metaphysik, von Seiten der Traditionalisten den Vorwurf überzogener Vernunftgläubigkeit.²⁸ Schon im 14. Jahrhundert bezeugen Gregors XI. Bulle von 1376 und eine Reihe antilullistischer Schriften den zeitgenössischen Häresievorwurf;²⁹ scharfe Kritiker Lulls finden sich noch bis weit ins 18. Jahrhundert. Seine von ihm in mehreren Anläufen revidierte und komprimierte *Ars* bleibt gerade nicht auf den Bereich aussagenlogischer Formalisierung begrenzt, sondern dehnt ihren Anspruch maximal aus. Dieser universale Geltungsanspruch einer in der Tat »neuen«, ontologisch durchlässigen Logik, schon zu Lulls Lebzeiten als irrationaler Hyper-rationalismus höchst umstritten, wird im Laufe der Frühen Neuzeit von den sog. Lullisten zurückgenommen und funktional eingeschränkt auf eine universale Topik.³⁰

Ein eigener Fall ist in dieser Hinsicht Georg Philipp Harsdörffer, der in seinen *Frauenzimmer Gesprächspielen* (1641–1649) ausdrücklich auf *Reymundus Lullus* Bezug nimmt, auf

Mittelalters und der Renaissance. Köln 2003 (*Pictura et Poesis* 18), v. a. S. 71–124 zur *Queste del Saint Graal*. Hier kritisch zur älteren Forschungsdiskussion, inwieweit der religiös durchlässige Such-Weg zum Gral mit der *Via mystica* zu parallelisieren wäre (vgl. S. 77, Anm. 172).

28 Grundlegend im Überblick zu Leben und Werk: Fernando Domínguez Reboiras und Jorge Uscatescu Barrón: § 39. Ramon Lull, in: Hermut Holzhey (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Auflage. Basel 2017 (*Die Philosophie des Mittelalters* 4), S. 1051–1107.

29 Zusammenfassend Höfle, Einführung zu Raimundus Lullus: *Logica Nova* (wie Anm. 16), S. XXXI f. und LXXV f. mit weiterer Literatur.

30 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis*. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft. Hamburg 1983 (*Paradeigmata* 1), S. 155–211; Anita Traninger: *Mühevolle Wissenschaft. Lullismus und Rhetorik in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit*. München 2001 (*Humanistische Bibliothek* I: 50).

dessen *Erfindung die Grosse Kunst / durch welche man von allen Sachen reden / urtheilen / und fragen aufbringen und aussinnen kan*.³¹ Über die Textsorte ›Fragen‹ werden hier Begriffe isoliert und jeweils zu einem Paradigma verbunden, das die Argumentation oder Narration steuert, wobei kapitelübergreifend die Fragen den *Leser zu einem Richter* machen wollen (Bd. 8, Schluß, S. 642). Harsdörffers topisch organisiertes Erzählen demonstriert auf seine Weise spielerisch-diskursive Prozesse der Erkenntnis- und Entscheidungsfindung durch Fragetechniken (etwa: ob man auch im Schlaf beten kann, CCLXXVII. 14–19, S. 59 f.; warum Adam in den Apfel gebissen hat, CCXCII. 4). Im achten Band der *Gesprächspiele* (vgl. die Übersicht S. 646) unterscheidet Harsdörffer *Reyenfragen* vom Typus *Fragerzählung* (auch **Fragesgeschichten**)³² und Streitfragen (*Zweifelfragen*); umgekehrt sind auch *Geschichtfragen* verzeichnet (vgl. CCXXXIV): [...] *und können die Fragen aus den Geschichten genommen / wie die Geschichte hinwiederum nach den Fragen gerichtet werden* (CCXCII. 2, S. 368). Aus Fragen also lassen sich gesprächsspielerisch Geschichten, aus Geschichten Fragen ableiten, die ihrerseits »das Potenzial besitzen, zum Anstoß neuer interdiskursiver Reflexionen zu werden«,³³ oder weitere Geschichten auslösen, Mikro- oder Makrodiegesen mit je neuen Schauplatzwechseln, die bei der Argumentationsgewichtung helfen sollen. So kann dann – in den Grenzen des Harsdörfferschen *Gesprächspiele*-Systems – alles mit allem korreliert werden.

Zurück zu Lullus. Ihm geht es um maximale Fülle, um das universale Wissen von allem Wißbaren (*scientia de omni scibile*).³⁴ Seine *Ars artium* erzeugt keine Mechanik, keine beliebig Fragen generierende »sterile Wundermaschine, die ihrem Anwender ohne dessen Zutun die Geheimnisse der Wirklichkeit erschließt [...], sondern erfordert neben einer gewissen Virtuosität im Umgang mit ihren Prinzipien und Figuren die persönliche geistige Anteilnahme und Anstrengung ihres Anwenders«. ³⁵ Das bewirkt in verschiedenen Texten dieses Autors schwankende Verhältnisse. In Lulls *Felix*-Roman mischen sich syl-

31 *Frauenzimmer Gesprächspiele*, hg. von Irmgard Böttcher. 8 Bände. V. Teil. Tübingen 1969 (Deutsche Neudrucke: Barock 17), S. 124–128 (CCII–CCIII), hier S. 124 f.

32 Vgl. in Bd. 8, CCXCII, als *Fragesgeschichte* z. B. Nr. 3, S. 368: *Meine Frage ist gewesen von dem Undank / und sol deswegen die Geschichte diesen Titel tragen: Bereuung der Undankbarkeit*.

33 Stefan Manns: Grenzen des Erzählens. Konzeption und Struktur des Erzählens in Georg Philipp Harsdörffers ›Schauplätzen‹. Berlin 2013 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 14), hier S. 245. Vgl. auch ebd., S. 244–246, zur Funktion der Fragen: Sie garantieren die Pluralität der Meinungen und Perspektiven im Rahmen einer universalen Topik. Topisch-inventive Frageregister ermöglichen gesellige Konversationen zu jedem Thema als eine Art ›Spiel-Vorrat für improvisiertes Erzählen und Argumentieren.

34 Wilhelm Schmidt-Biggemann: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der frühen Neuzeit, hg. von Anja Hallacker und Boris Bayer. Göttingen 2007 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 2), S. 253–256, zu Lullus und seiner *Ars* als einer der Metaphysik und der Logik vorgeordneten Universalwissenschaft (*Ars artium*) mit Offenbarungsanspruch, die alle disziplinären Zuständigkeitsgrenzen überschreite.

35 Fidora, Einführung *Ars brevis* (wie Anm. 17), S. XXX f.

logistisch angetriebene Beweisführung³⁶ und hagiographisch-mystische Erzähltradition.³⁷ Mir kam es vor allem darauf an zu zeigen, daß seine Transformation der scholastischen Methode Folgen hat für die Textinszenierung. Lulls metaphysisch fundierte Logik erzeugt hybride Texte, die Narration (den erzählten Sprechakt Frage) und Reflexion (Frage als ›Tätigkeit‹ der Vernunft) so mischen, daß Lösungen nur vorläufig bleiben. Logische Differenzierung und mystisch kontemplative Entdifferenzierung schlagen je neu ineinander um. Beweisführung präsentiert sich als Wundererzählung, um die Vernunft der erzählten Figuren ebenso wie die der Rezipierenden ins Offene zu führen.³⁸ Frag' und erzähl'? Das in Rahmen- und Binnenperspektive wechselseitig gespiegelte Erzählen **beweist**, was sich als ›Wunder‹ **erweist** und mitten in der syllogistischen Abstraktion erzählweltlich konkret wird. Im Blick auf einen weiteren Text von Lullus zeigt sich, daß dieses Erzählen **im** Modus der Beweisführung auf Verblüffungseffekte zielt, die zusätzlich durch Überlagerung mit dem Diskurs der Liebesmystik ausgespielt werden.

»In der Betrachtung die Betrachtung betrachten«

Wie Fragen des Liebesnarren die Dreifaltigkeit beweisen (*Llibre d'amic i amat*)

-
- 36 Eine seiner immer wieder neu reformulierten Programmschriften für die Entwicklung jener universalen Wissenschaftslehre, die sog. *Logica Nova*, ist mit dem *Buch der Wunder* auch zusammen überliefert. Zu den Überlieferungssymbiosen Glück, Animal homificans (wie Anm. 22), S. 202, Anm. 123.
- 37 Ein Hintergrundmodell für solch ›exemplarisches Erzählen‹ von Schul-Gnade-Aporien mit vergleichbarer Psychodynamik religiöser Affekte zwischen Zuversicht und zweifelnder Verzweiflung scheint Cäsarius von Heisterbach, doch ist bei Lullus gegenüber dem *Dialogus miraculorum* dessen topisch gestütztes legendarisches Erzählen eben zusätzlich bestimmt von jenem maximalen Vernunftanspruch der Logik. Zum Dialog bei Lullus grundlegend: Friedlein, Dialog (wie Anm. 22); vgl. auch Amy M. Austin und Mark D. Johnson (Hgg.): *A companion to Ramon Llull and Lullism*. Leiden/Boston 2018 (Brill's companions to the Christian tradition 82).
- 38 Etwa weil das Weinen in der Welt sich »im Jenseits in Glückseligkeit verwandeln« könne wie umgekehrt das Lachen in der Welt in ein Weinen vor Gott (BdW, VIII, 70, S. 232), was an der Geschichte vom kranken Geizhals, seinen Hühnern und dem hungrigen Esel erzählt wird. Auch erzählt der Einsiedler vom unabschließbaren »Kampf zwischen Hoffnung und Verzweiflung« in charakteristischen Wiederholungsschleifen (ebd., VIII, 64): »es war einmal ein grosser Sünder«, der am barmherzigen Gott zweifelnd, sich über seine Sündenverzweiflung wundert, während er sich wundert, erkennt, warum er verzweifelt, dann – aus Einsicht – hofft, als »Sohn der Hoffnung« sich über das Hoffen wiederum wundert, diese Verwunderung über das Hoffen seinerseits verstehen will: »Er dachte über sein Erstaunen nach und erkannte, dass die Menschen, die in Sünde leben und an Rettung glauben, keine Hoffnung haben«, sondern nur Angst vor dem Verderben (S. 209); daher zeige sich die Heiligkeit eines Mannes, wenn er, noch auf seinem Totenbett sage, »er sterbe **zwischen** Hoffnung und Angst« (S. 210, Hervorhebung SK). Gerade ein Christ, der sich dem Juden oder Sarazenen in seiner Hoffnung auf einen barmherzigeren Gott überlegen sehe, werfe die Frage auf, ob er damit rechnen müsse, daß entsprechend der größeren Hoffnung auch seine Zweifel und Verzweiflung an Gott um so größer sein würden – was der Einsiedler erneut mit einer kleinen Geschichte (einem Streitgespräch zwischen König und Knappen) demonstriert (S. 211).

In Lulls Roman *Blanquerna* (entstanden um 1283/89) ist als erster Teil des fünften Buches eine Sammlung von Kurztexten eingefügt. Es sind gleichnishaft, sentenziös oder definitivisch zugespitzte kleine Geschichten, die auffällig oft im Wechsel von Frage und Antwort inszeniert sind. An der Scharnierstelle zwischen viertem und fünftem Buch des Romans wird die Entstehung dieser inserierten Sammlung, die ursprünglich auch separat zirkulierte, mit dem Topos des Schreibauftrags motiviert: Als *Blanquerna*, nach einem umwegigen Leben u. a. als Mönch, Abt und Papst, sich endlich als Einsiedler zurückziehen kann,³⁹ schreibt er ein Buch, das seine Schüler in der Kunst der Kontemplation unterweisen soll: *Llibre d'amic i amat* (*Vom Freund und dem Geliebten*).

Zentrales Thema des Buchs ist die Beziehung zwischen liebendem Menschen (›Freund‹) und Gott (dem ›Geliebten‹), die mit einiger Kohärenz als ›Liebesweg‹ und ›Suche‹ erzählt wird. Auch dieses Werk setzt, wie ich zeigen will, das Doppelmodell *Queste/Quaestio* gezielt auf beiden Ebenen des Erzählten und Erzählens um, und wieder verschränken sich für das ›Suchen‹/›Fragen‹ auf textkonstitutive Weise Logik- und Metaphysikdiskurs, speziell: Erkenntnistheorie und Liebesmystik. Die Hintergrunderzählung der ›Suche‹ nach dem Geliebten, die als affektive und intellektuelle Hingabe von zwei allegorischen Wegen ausgeht – auf den Wegen der Sinne und den Straßen des Geistes (vgl. Nr. 343) –, wird auf ganz unterschiedliche (höfische, hagiographische, mystische, biblische, logische) Diskurs-traditionen durchlässig. Sie kann als Suchfahrt eines *Chevalier errant* akzentuiert sein, in eine evidente Pilgerfahrt umschlagen (Nr. 322) oder in die Suche nach dem Geliebten, wie sie das biblische Hohelied prägt,⁴⁰ doch vor allem ist es die Suche eines Logik-erfahrenen, scharfsinnigen Liebesnarren (Nr. 354, u. ö.), der sich durchzufragen weiß und auch selbst auf Schritt und Tritt Fragen beantworten muß. Form, Funktion und Reichweite dieser Fragen – im breiten Spektrum zwischen kontemplativem, introspektivem Soliloquium, Liebesdialog bis hin zu lupenreinen *Quaestiones disputatae* – sind bislang ununtersucht. Ich kann eine solche Analyse, die zwischen Fassungen und Sprachversionen vergleichend vorgehen müßte, hier nur anstoßen.

39 Die autobiographische Inszenierung von Lulls Texten ist bekannt. Sie schlägt durch auf den Umgang Dritter mit Lulls Vita. Die sekundäre, legendarische Inszenierung seines Lebens gibt sich alle Mühe, das institutionelle Scheitern in Lulls Leben ex post religiös umzubeseetzen im Spannungsfeld von Weltbezug und Weltaskese (im Blick auf die Stationen seiner Vita als Troubadour, Visionär, Pilger, Missionar, Einsiedler, Lehrer, politischer Diplomat und – gesteigert von Andersgläubigen – Märtyrer), in traditioneller Inversion wird dabei Lulls Scheitern in der Welt zum Heilsgewinn. Man erkennt ohne Weiteres, wie die Hybridität von Leben und Werk des umstrittenen Meisters nachträglich geordnet wird: durch Hagiographisierung (Franziskus-Imitatio), universitätstheologische Assimilierung und missionspolitische Priorisierung. Vgl. Raimundus Lullus: *Opera latina. Supplementi Lulliani I: Breviculum seu Electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier)*, hg. von Charles Lohr, Theodor Pindl-Büchel und Walburga Büchel. Turnhout 1990 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 77), S. 1–407; dazu Fidora, Einführung *Ars brevis* (wie Anm. 17), S. XXXIII mit Literatur. Grundlegend zu Leben und Werk Lulls Domínguez Reboiras/ Uscatescu Barrón, § 39. Ramon Lull (wie Anm. 28).

40 Etwa Nr. 51, hier lat.: *dilectus meus*, zusätzlich markiert mit Hohelied-nahen Metaphern wie ›Siegel‹, oder in Nr. 54, dem Motiv des Fragens nach dem Geliebten als ›Suche in der Stadt‹ auf Straßen und Plätzen (vgl. Ct 3, 1–4).

Einleitend wird *Das Buch vom Freund und dem Geliebten* mit dem Hinweis angekündigt: »Hier beginnen die *matàforas morals*« (in nhd. Übersetzungen meist mit »moralische Metaphern« wiedergeben).⁴¹ Gemeint sind meist in Form von Fragen formulierte kontemplative Kurztexte mit einer übertragenen Bedeutung, die auf die Vollkommenheit einer spirituellen Praxis zielt, in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe zusammenfallen. Ältere deutsche Übersetzungen titeln die Textausgaben »mystische Spruchsammlung« ([Hg. anonym] Olten 1948), aber auch »Fragen« oder »geistliche Gleichnisse«. ⁴² Schnürle (wie Anm. 42) spricht auch von »kurzen Sentenzen« (S. 179), »Aphorismensammlung« oder »Sinnsprüchen« (S. 182). Wieder stoßen wir, wie schon bei den mystischen Kurzdialogen des Typs *Die Fromme Müllerin* oder *Meister Eckharts Wirtschaft*, auf die Schwierigkeit, zeitgenössische (zumal in Lulls autodidaktisch-synthetischem Latein) und moderne Gattungsklassifikation vermitteln zu müssen.

Wie der *Blanquerna*-Roman ist auch die integrierte Sammlung *Vom Freund und dem Geliebten* zunächst katalanisch verfaßt, zusätzlich aber auch ins Lateinische übersetzt (*Liber amici et amati*); lateinisches Äquivalent zur zitierten Eingangsformel ist *metaphorae morales*.⁴³ Ein Prolog motiviert nicht nur, wie oben angedeutet, die Entstehung der Sammlung intradiegetisch, sondern macht schon im ersten Satz den ins Gebet versunkenen Blanquerna als Autor zum kontemplativen und zugleich metareflexiven Kompilator (*considerans modum, per quem Deum [...] contemplatus erat*).⁴⁴ Der Prolog ist für die Gesamtstruktur des angekündigten Textes aufschlußreich. Blanquerna versteht die von ihm aufgezeichneten Kurztexte auf zwei Ebenen. Er bindet sie einerseits an seine ununterbrochene (jeden Tag, den ganzen Tag) kontemplative Gebetspraxis, andererseits an deren Metareflexion: an das Nachdenken über den Modus seiner Gottesbetrachtung. Dieser Ebenensprung wird auch im Buch selbst thematisch und dort noch syntaktisch erweitert, besonders pointiert in Nr. 289, wenn der Freund dem Geliebten antwortet: »[...] Ich gehe, um die Betrachtung in der Betrachtung zu betrachten, mit der Betrachtung deiner Betrachtung« (*Contemplar*

41 Vgl. *Vom Freund und dem Geliebten. Die Kunst der Kontemplation*. Aus dem Katalanischen übersetzt von Gret Schib Torra. Eingeleitet und hg. von Manfred Baumotte. Zürich/Düsseldorf 1998 (Klassiker der Meditation 15), *Das Buch vom Freund und dem Geliebten*: S. 31–114, hier S. 32. Diese Übersetzung folgt der kritischen Ausgabe von Albert Soler i Llopart: Ramon Llull: *Llibre d'amic i amat*. Edició crítica, Barcelona 1995, hier S. 65: *Començan les matàforas morals*.

42 Vgl. Des Eremiten Blacherna dreihundertfünfundsechzig Fragen vom Freunde und dem Geliebten, übersetzt von Nikolaus Casseder. Frankfurt 1824. *Das Buch vom Liebenden und Geliebten. Geistliche Gleichnisse*, übersetzt von M. Aubry. Zürich ca. 1967; vgl. zu den Ausgaben Joachim Schnürle: Die Überlieferungstradition von Aphorismen *vom Freund und dem Geliebten* des Ramon Llull in deutscher Sprache im 18. und 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Katalanistik* 23 (2010), S. 179–200, hier S. 181. Friedlein, *Dialog* (wie Anm. 22), S. 54, klassifiziert die Texte als »Exempla«, eine »Sammlung einzelner Stücke lyrischer Kurzprosa«, S. 55.

43 Beides zitiere ich hier aus der lateinischen Edition von Charles Lohr und Fernando Domínguez: Raimundus Lullus: *Liber Amici et Amati*. Introduction and critical text, in: *Traditio* 44 (1988), S. 325–372, hier S. 327. Hier auch zu den mittelalterlichen Latein-Übersetzungen des Textes und einer aufschlußreichen humanistischen Übersetzung vom Anfang des 16. Jahrhunderts (S. 328–332).

44 Vgl. Lohr/Domínguez, S. 327.

vaig contemplació en contemplació, ab contemplació de ta contemplació, Soler, S. 167; bei Lohr/Domínguez, Nr. 286, S. 364: *vado ad contemplandum contemplationem in contemplatione*). Begriffsternare bei Lullus sind immer trinitarisch motiviert, d. h. ontologisch gedacht. Die Reflexionsfigur ›Betrachtung der Betrachtung in der Betrachtung‹ verweist mit ihrer triadischen Struktur als doppelstöckiger Genitiv einerseits auf Metaphysik (Sein als Seiendes, Sein des Seins), andererseits zugleich auf die klassische Logik, die ›nur‹ in formaler Sicht vom Begriff des Begriffs (*conceptus de conceptu*) handelt.⁴⁵ Bei Lullus, der die Logik mit neuem Anspruch metaphysisch reformuliert, führt die Formel ›Betrachtung der Betrachtung in der Betrachtung‹ zusätzlich auf den mystischen Liebesdiskurs. Blanquerna also, in der zitierten Prologstelle, beschließt, sein Buch in so viele Abschnitte einzuteilen, wie das Jahr Tage habe.⁴⁶ Er reserviert pro Tag einen Abschnitt und will dabei jeweils »neue Argumente« (*novas rationes*) erfinden,⁴⁷ um Vielfalt zu generieren, in aller Kürze (*multis [...] modis brevibus*). Jeweils ein Kurztext genüge für eine ganztägige Gottesbetrachtung. ›Trinitarisch‹ vervielfältigte kontemplative Hingabe (s. o.: *ad contemplandum contemplationem in contemplatione*) und diskursive Distanznahme »neuer« Argumente verbinden sich in prägnanter⁴⁸ Verdichtung paradigmatischer und syntagmatischer Bezüge. Bereits Text Nr. 1 macht klar, welch zentrale Rolle dabei die Quaestio spielt (ich zitiere nach der mittelalterlichen Lateinversion; Hervorhebung SK):

1. **Quaesivit** amicus ab amato, **utrum** quidquam amandum in eo remansisset? Cui respondens, amatus dixit: Id, per quod amor amici multiplicari potest, in me remansit amandum.⁴⁹

Anders formuliert im Vergleich dazu eine humanistische Übersetzung desselben Textes vom Anfang des 16. Jahrhunderts (von Jacques Lefevre d'Étaples, bei Lohr/Domínguez, S. 329):

45 Vgl. mit Blick auf die Metakritik der Neuzeit Christoph Asmuth: Der Begriff des Begriffs. Begriffsoptimismus und Begriffsskepsis in der klassischen deutschen Philosophie, in: Annika Hand, Christian Bermes und Ulrich Dierse (Hgg.): Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Hamburg 2015 (Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderhefte 11), S. 7–38.

46 In den katalanischen Handschriften 354, entsprechend der Zahl der Tage im muslimischen Kalender (vgl. Lohr/Domínguez, Liber amici [wie Anm. 43], S. 327), in den sekundären lateinischen Übersetzungen wird durch Teilung oder Einfügung die Zahl der Tage angepaßt (auf 365). Ich zähle nach der katalanischen Edition bzw. deren nhd. Übersetzung.

47 Den Rationalitätsanspruch zurücknehmend Schib Torra, S. 31: »immer wieder neue Ausgangspunkte«.

48 Zur Kategorie vgl. neuerdings den Vorstoß von Daniel Eder: Die Mutter des Märtyrers. ›Prägnanz‹ als narratologische und rezeptionshermeneutische Kategorie in der Legendarik (am Beispiel der Gangolf-Erzähltradition), in: Friedrich Michael Dimpel und Silvan Wagner (Hgg.): Prägnantes Erzählen. Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 119–157.

49 Nach Soler, S. 65: *Demanà l'amich a son amat si havia en ell nulla cosa romasa a amar. E l'amat respòs que ço per què la amor de l'amich pudia muntiplicar era a amar*. Nhd. Übersetzung aus dem Katalanischen von Schib Torra, S. 32: »Der Freund fragte seinen Geliebten, ob seiner Liebe etwas zu lieben fehle. Und der Geliebte antwortete, der Freund könne noch lernen, was Liebe vermehre.«

1. **Interrogavit** amicus suum amatum, **si** in eo aliquid remanserat diligendum? Respondit amatus, quod id, propter quod amici multiplicari potest amor, semper in eo superest amandum.⁵⁰

Hier macht bereits der Wechsel in der Lexik (*interrogavit* statt *quaesivit*) das von den Humanisten ungeliebte Logik-Diskurszitat kaum noch hörbar – den etymologisch manifesten Zusammenhang von Suchen (*quaerere*) und Frage (*quaestio*), zumal auch der Fortgang des Zitats die dubitative ›ob‹-Frage (*utrum an*) der Logik ersetzt. Ein Vergleich unter dem Aspekt, wie Lefevre »in accordance with Renaissance taste« (Lohr/Domínguez, [wie Anm. 49], S. 328) Anfang des 16. Jahrhunderts den von ihm vorgefundenen lateinischen Text aus dem Spätmittelalter anpaßt, kann hier nur angestoßen werden. Stattdessen möchte ich exemplarisch zeigen, wie vielfältig das Modell ›Fragen/Suchen‹ den Lullschen Text durchgängig prägt.

Text Nr. 2 setzt das Strukturmodell ›Suche‹ räumlich als gefährliche Wegstrecke um:

2. Die Wege, auf denen der Freund seinen Geliebten sucht, sind lang und gefährlich, gesäumt von Nachdenklichkeit, Seufzern und Tränen, und erleuchtet von Liebe (Schib Torra, S. 32)

[Les carreres per les quals l'amich encercha son amat són llargues, perilloses, poblades de consideracions, de sospirs e de plors, he enluminades d'amors. (Soler, S. 65)]

Zahlreiche andere Texte des Buchs formulieren in dieser Art die ›Suche‹ auf dem ›Liebesweg‹ (vgl. auch Nr. 106) über gezielte rhetorische Parallelführungen von Suchen/Finden und Fragen/Antworten. Ich zitiere für diese Verschränkung ein Beispiel:

95. Der Geliebte ging fort von seinem Freund, und der Freund **suchte** ihn mit seinen Gedanken. Und er **fragte** nach ihm bei den Leuten mit der Sprache der Liebe. Der Freund **fund** seinen Geliebten, der verachtet war unter den Leuten [...]. Der Geliebte **antwortete** und sprach, [...]. (Schib Torra, S. 53, Hervorhebung SK).

[Absentà 's l'amat e l'amich, e **encerçà** 'l l'amich ab sos pensaments. E **demanava** 'l a les gents ab llenguatge d'amor. **Atrobà** l'amich son amat, qui estava menyspreat enfre les gents, [...]. **Respòs** l'amat e dix [...]. (Soler, S. 98; vgl. die lateinische Version: Absentavit se amatus ab amico. Amicus suis cogitationibus **perscrutabatur** eum a gentibus, **quaerens** eum amoris idiomate. **Invenit** amicus amatum, stantem neglectum et vituperatum inter gentes. [...]. Cui **respondit** amatus, dicens [...]. Lohr/Domínguez, hier Nr. 96)]⁵¹

50 Vgl. auch Nr. 83 (»Der Freund suchte [*encerchava*, bei Soler, Ramon Llull, S. 93] seinen Geliebten [...])« und 84 (»Der Freund fragte [*demanà*, bei Soler, Ramon Llull, S. 94], seinen Geliebten [...])«, wo im mittelalterlichen lateinischen Text Suchen und Fragen jeweils zusammengeführt sind: bei Lohr/Domínguez, Nr. 84 Hervorhebung SK: *Ibat amicus, quaerens amatum suum* [...]; und 85: *Quaesivit amicus ab amato suo* [...]). Schon bei Abälard sind (etwa im Prolog von *Sic et non* bei seiner Erklärung des methodischen Prinzips beim Umgang mit Widersprüchen) die Begriffe *Collatio, Quaestio, Interrogatio, Inquisitio, Dubitatio* präzise bestimmt.

51 Dieselbe Doppelstruktur Suchen – Finden/Fragen – Antworten prägt (jeweils für Soler/Schib Torra, Nr. 83). Nr. 25 repräsentiert das Muster der Suche nach dem Geliebten als Fragenserie Dritter, die Antworten variieren dann jeweils den paradoxen Zusammenfall von Suchen und Finden (in Nr. 50 als Paradox pointiert: »Dasselbe ist Nähe und Ferne zwischen dem Freund und dem Geliebten. [...])«: »Man fragte

Der texttypische Zusammenfall von schlußfolgernder Beweisführung und Liebesmystik läßt sich in einer kurzen Sequenz dreier Textstücke beobachten: Während Nr. 259 und 260 jeweils klassische logische Dreischritte durchführen, hypothetische Syllogismen mit Prämissen und *Conclusio* formulierend (»wenn das [...] und das [...] so wäre, würde daraus folgern«, Schib Torra, S. 90; Soler, S. 155 f.), setzt Nr. 261, mit einem Lobpreis beginnend (*Loava l'amich son amat* [...], Soler, S. 156; *Magnificabat amatum suum amicus* [...], Lohr/Domínguez, S. 361), die vorausgehende konjunktivische Schlußfolgerung indikativisch (»kategorisch«) um und faßt den Beweis abschließend nach zwei Richtungen, nicht nur als »Lobpreis« des Geliebten, sondern darüber hinaus als »Offenbarung« von dessen Dreifaltigkeit: *On, dementre que l'amich enaxí loava son amat, li era revelada la trinitat de son amat* (Soler, S. 156); *Dum enim amicus amatum suum ita magnificaret, revelabatur ei amati sui trinitas* (Lohr/Domínguez, S. 361).⁵² Auf engstem Raum fallen hier drei verschiedene Sprechakte (Lobpreis, Beweis, Offenbarung) bzw. drei verschiedene Diskurse zusammen: Gebet (*oratio*), Logik (*demonstratio*), Revelationsmystik (*revelatio*). Was in den zitierten Beispielen als Synchronisierung von Sprechakten ausdrücklich entfaltet ist, kehrt kurz vor Schluß des Buches an exponierter Stelle wieder, hier aber unausdrücklich, in Form eines lakonisch erzählten, die Lösung der Frage aussparenden, minimalistischen »Dreifaltigkeitsbeweises«.

353. Zwei Freunde begegneten sich: Der eine wies auf seinen Geliebten, und der andere verstand ihn. Da stellte sich die **Frage**, welcher der beiden seinem Geliebten näher war. Und durch ihre **Lösung** gelangte der Freund zur Kenntnis des Dreifaltigkeitsbeweises.

[Encontraren-se dos amichs: la i mostrava son amat e l'altre l'entenia. E era **qüestió** qual d'amdós era pus prop a son amat. E per la **solució** l'amich havia conexença, de la demonstració de Trinitat. (Soler [wie Anm. 41], S. 190; vgl. Lohr/Domínguez [wie Anm. 43], hier Nr. 350. *Obviaverunt sibi duo amici. Unus eorum ostendebat amatum. Alter vero intelligebat eum. Quæritur: Quis eorum esset amato suo propinquior? Per solutionem huius quaestionis cognoscebat demonstrationem divinae trinitatis.*]⁵³

Das »Verstehen« wird hier zunächst für beide Seiten als Selbstvidenz erzählt: Der »ostentative« Akt des einen Freundes (der den Geliebten »zeigte«: *mostraval ostendebat*) erschließt

den Freund: Wohin gehst du? – Ich komme von meinem Geliebten. – Woher kommst du? – Ich gehe zu meinem Geliebten. – Wann kehrst du zurück? – Ich bleibe bei meinem Geliebten [...].« Vergleichbar funktioniert die Fragenkette in Nr. 94 (»Man fragte den Freund, wem er gehöre [...].«) oder in Nr. 39. In Nr. 10 oder 37 ist die Antwort auf die Frage (»Man fragte den Freund, ob [...]«) eine Gegenfrage, in Nr. 47 entfaltet sich das Fragen innerhalb einer minimalen Narration (»Der Freund war ganz allein im Schatten eines schönen Baumes. Da kamen Leute vorbei und fragten ihn [...].«). Nr. 224 funktioniert vergleichbar dem allegorischen Dialog *Meister Eckharts Wirtschaft*: eine Herberge, ein Bett aus Gedanken, Seufzer und Weinen als Essen, bezahlt mit Erinnerungen.

52 Nach Schib Torra: »261. Der Freund pries seinen Geliebten und sagte, wenn sein Geliebter die größte Möglichkeit zur Vollkommenheit und die größte Möglichkeit zur Unvollkommenheit habe, so folge daraus, daß sein Geliebter einfache, reine Wirklichkeit im Wesen und im Handeln sei. Während der Freund seinen Geliebten so pries, wurde ihm die Dreifaltigkeit seines Geliebten offenbart.«

53 Hervorhebungen SK.

sich dem andern Freund in seiner Intelligibilität (»und der andere verstand ihn«: *entential intelligebat*). Diese ohne Sprache und ohne Diskursivität auskommende ›Einsicht‹ wird jedoch flankiert von einer strikten Beweisführung, angestoßen von einer Frage, die nach Differenzierung sucht (»welcher der beiden seinem Geliebten näher war«). Und wieder wird die – hier narrativ ausgesparte – »Lösung« zum Medium eines »Dreifaltigkeitsbeweises« erklärt: Der Freund erkannte [*p*]er solutionem huius quaestionis den Beweis (*demonstrationem*) der göttlichen Trinität. Logische Demonstration (*cognoscere*) und erzählte Revelation (*intelligere*) verbinden sich zu einem im doppelten Sinn »**demonstrativen**« **Erzählen**:⁵⁴ logisch strikt beweisend, was sich erweist. Der Folgetext 354 adressiert dann in loser Verbindung zum Vorausgehenden den Sprecher als »Liebesnarren« und stellt diesem ein weiteres Mal eine Frage: »Sag, Narr, warum sprichst du so scharfsinnig? [...]« (*Digues, foll, què és aquest món?* Soler, S. 192; bei Lohr/Domínguez, Nr. 351. *Dic, fatue: Quare tam subtiliter loqueris?* [...]). Der Freund stellt Fragen, wird selbst gefragt, und er löst auch Fragen (z. B. Soler, Nr. 217), wobei Funktion und Reichweite der Fragen sehr verschieden sind. Nicht selten bleibt die Solutio ausgespart, den Lesenden zur Kontemplation aufgegeben. Ein weiteres Beispiel für eine Solutio-Aussparung:

Der Freund bejahte, daß in seinem Geliebten alle Vollkommenheit sei, und er verneinte, daß in seinem Geliebten irgendein Mangel sei. Und da stellte sich die Frage, was größer sei, die Bejahung oder die Verneinung. (Schib Torra, Nr. 198)

[Afermava l'amich que en son amat era tota perfecció, e negava que en son amat no havia null defalliment. E per açò era qüestió qual era major, o la afirmació o la negació. (Soler, S. 133); Affirmabat amicus in amato suo omnem invenire perfectionem, negans in amato suo omnem defectum. Ideo quaeritur: Quae istarum sit maior aut affirmatio aut negatio? (Lohr/Domínguez, Nr. 199)]

Auch dieses Textbeispiel zitiert im ersten Satz für metaphysische Aussagen (göttliche ›Vollkommenheit‹) die Logik, genauer: deren traditionelle Funktion, den Wahrheitswert von bejahenden oder verneinenden Sätzen zu prüfen. Im zweiten Satz werden beide Aussagetypen, *affirmatio* und *negatio*, dann ihrerseits in Frage gestellt (»und da stellte sich die Frage [...]«). Doch die Lösung bleibt ausgespart. Der Text endet mit einer offenen Frage.

54 Es fällt daher nicht zusammen mit dem zuletzt von Prautzsch, Heilige (wie Anm. 21), hervorgehobenen »exemplarischen« Erzählen und dessen starker Affinität zu religiöser Belehrung, vgl. S. 34; auch nicht mit der Kunst »narrativer Argumentation« auf der Basis topischen Erfahrungswissens, wie Michael Schwarzbach-Dobson sie für sein Textcorpus herausgearbeitet hat: Exemplarisches Erzählen im Kontext. Mittelalterliche Fabeln, Gleichnisse und historische Exempel in narrativer Argumentation. Berlin 2018 (Literatur – Theorie – Geschichte 13). Wieder anders akzentuiert: Markus Schürer: Das Beispiel im Begriff. Aspekte einer begriffsgeschichtlichen Erschließung exemplarischen Erzählens im Mittelalter, in: Mlat. Jb. 38 (2003), S. 199–237. Zur Legende in ihrer bekannten Vielgestaltigkeit sei hier nur verwiesen auf Elke Koch: Art. Legende, in: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Stuttgart 2016, S. 245–249, sowie die perspektivenreichen Beiträge bei Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273).

Wir können festhalten: Die Kunst des Erzählens verbindet sich bei Lullus mit einer spezifischen Kunst des Fragens und Fragenlösens. Seine ›Fraggeschichten‹ lassen sich als Sonderfall von ›exemplarischem Erzählen‹ verstehen. Dessen Basis ist eine metareflexive, diskursintegrierte »Kunst der Künste« (*Ars artium*), die Lullus während seines gesamten Lebens in immer neuen Ansätzen revidiert, erweitert, verdichtet hat zu jener ›ultimativ‹ neuen *Ars generalis ultima* (1305), wie sie ihm, seiner Lebensbeschreibung zufolge, auf dem Berg Randa nahe Palma, wohin er sich schon 1274 zur Kontemplation zurückgezogen habe, von Gott »offenbart« worden sei (vgl. Anm. 44). Die ›Fraggeschichten‹ des Buchs *Vom Freund und dem Geliebten* gehen daher nicht auf im ›exemplarischen‹ Zusammenführen von Allgemeinem und Besonderem. Sie beanspruchen **strikt logischen** Beweischarakter und zugleich **Offenbarungs**status, so daß, wie gezeigt, nicht nur Wunder-Aventiuren (*mirabilia*), sondern auch ›Mysterien‹ wie die Trinität zu den erzählten *demonstrabilia* gehören können, im Doppelsinn von Selbstevidenz und Beweisfähigkeit. Es sind Geschichten mit tieferer Bedeutung für die spirituelle Praxis (›moralische‹ Metaphern), deren Kürze auf eine Prägnanz zielt, die ohne logische Präzision und Distinktion nicht auskommt, diese aber mit ihren eigenen Mitteln hinter sich läßt. In Lullischer Manier wird dabei der Ebenensprung miterzählt: Betrachtung der Betrachtung. Seine Fraggeschichten sind genau deswegen weder eindeutig noch unverbindlich vieldeutig. Ich beschreibe ihren Status als Effekt einer gezielten Verschränkung von Logik und Liebesmystik, die sich als Diskurszitate wechselseitig affizieren und daher von Fall zu Fall mehr oder weniger kenntlich sind. Herauskommt ein ›demonstratives‹ Erzählen vom Fragenlösen zwischen Liebenden, unter der paradoxen Bedingung kontemplativer Hingabe an die zwingende Vernunft.

Vielschichtig, mit wechselnden Anspielungshorizonten, ist das Doppelparadigma Fragen/Suchen in den oft nur wenige Zeilen umfassenden Dialoggeschichten umgesetzt. Immer wieder können dabei Proposition und Performanz, Fragegegenstand und Frageform zusammenfallen, nach dem Muster selbstbezüglicher Reflexionsfiguren (Fragen über Fragen, Sich-Wundern über das Sich-Wundern, Betrachtung der Betrachtung), die in der Regel zu trinitarisch gemeinten Ternaren erweitert werden (›Betrachtung der Betrachtung in der Betrachtung‹). Logische Termini wie ›Affirmation‹, ›Negation‹ oder ›Kontradiktion‹ und logische Prozeduren wie Fragenlösen und Schlußfolgern werden zitiert, aber schlagen übergangslos in ›Offenbarung‹ um, wie auch Beweisführung in Narration, die Figur des ›scharfsinnigen‹ Logikers in die des ›Liebesnarren‹. Wenn Trinitätsbeweise im Logik-Modus funktionieren, warum dann nicht auch Liebeserklärungen? Auf der Suche (*inquisitio*) nach Gott wird der hochfrequente Sprechakt Fragen (*interrogatio*) nicht immer, aber häufig als eine lupenreine *quaestio/questió* eingesetzt und zugleich überstiegen. Auf diese Weise wird Logik durch sich selbst in ihrer Reichweite begrenzt.

Lulls ›moralische Metaphern‹ im *Buch vom Freund und dem Geliebten* sind minimalistische Dialogparabeln vom Suchen/Fragen. Sie sind, wie auch die Geschichten im *Felix*-Roman, geprägt von strukturellen und thematischen Diskursinterferenzen. Zwar spielt im Syntagma des Gesamtarrangements das Exemplum des Einzelnen jeweils eine Rolle, doch während

der hagiographische Diskurs, durch das vitenförmig erzählte Einzelbeispiel zur *Imitatio* anregend, in der Regel argumentativ **induktiv** bleibt und wiederum die klassische (aristotelisch geprägte) Logik aus Widersprüchen eindeutig **herausführen** will, kennzeichnet Lullus ›Fraggeschichten‹ auf Schritt und Tritt ausdrückliche logische **Deduktion**, die in vieldeutige Paradoxien **hineinziehen** will. Offenbarungswahrheit, Glaubenswahrheit und Vernunftwahrheit greifen auf unverwechselbar ›demonstrative‹ Weise ineinander. Je mehr seine ›gottsuchenden Seelen‹ Logik forcieren, um so größer die Verblüffungseffekte, die sie erzeugen. Wirkungsästhetisch gesprochen, fungiert bei Lullus jeder Syllogismus, jede *Quaestio dubia* zugleich als Vollzugsmedium gebetshafter Kontemplation.⁵⁵ Natürlich sind Metaphern wie auch Gleichnisse keine Beweismedien im strikten Sinn, aber sie können, zumal mit ihren impliziten Hintergrundgeschichten, ein ›demonstratives‹ Erzählen anstoßen, das beweisen will, was in mystischer *exempla mirabilia*-Tradition⁵⁶ zugleich ein Akt der Selbstausbreitung der Wahrheit sein will. So führen ausgerechnet die formallogisch zugespitztesten Texte ins Offene.

3. »Denn mit Fragen kommt man sehr weit« (Marguerite Porete)

Der *Spiegel der einfachen Seelen* (*Le miroir des âmes simples*)⁵⁷ ist ein Werk, für das seine Verfasserin, eine hochgebildete Frau aus dem aristokratischen Milieu in Valenciennes, am 1. Juni 1310 in Paris auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden ist. Jahre zuvor hat man bereits ihr Buch öffentlich verbrennen lassen. Einen Widerruf, der ihr Leben gerettet hätte, hat sie verweigert und während des Prozesses geschwiegen. Obwohl von der Amtskirche strikt verboten, wird ihr Buch in zahlreiche Sprachen übersetzt.⁵⁸ Suspekt war Marguerite Porete der Amtskirche nicht nur durch ihre Lebensform als Begine, sondern auch durch die unerschrockene Bestimmtheit, mit der sie auf ihren Thesen beharrte, sowie ihren Verzicht auf Legitimierung des Buchs durch namentliches Zitieren theologischer *auctoritates*.⁵⁹

55 Das Gebet gilt dem christlichen Mittelalter bekanntlich als Dialog mit Gott. Mittelalterliche Gebets- und Andachtstexte faßt zuletzt Björn Buschbeck im Übergangsbereich zwischen »Text und Vollzug«: Rosenkränze, Marienmäntel, Seelenhäuser: Gebets- und Andachtsübungen des Spätmittelalters zwischen Bildrede, Immersion und Figuration (Diss., in Druckvorbereitung).

56 Vgl. Hopf, *Mystische Dialoge* (wie Anm. 1), hier S. 183.

57 Marguerite Porete: *Le miroir des simples âmes*. Margaretae Porete *Speculum simplicium animarum*, hg. von Romana Guarnieri und Paul Verdeyen. Turnhout 1986 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 69). Margareta Porete: *Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger. Zürich/München 1987. Die synoptische Edition (hier aufgrund eines Anhangs 140 Kapitel statt 139) zitiere ich jeweils mit ›Mir.‹ bzw. ›Spec.‹, die nhd. Übersetzung des Mir. von Gnädinger mit ›Spiegel.‹

58 Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München 1993, S. 338–371, hier S. 345 f. Aus der reichen Forschung sei herausgegriffen Sean L. Field, Robert E. Lerner und Sylvain Piron (Hgg.): *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Paris 2013.

59 Vgl. Paul Verdeyen: *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*

Auch vitenmäßig inszenierte Wunder- und Visionsserien kommen in diesem Buch nicht vor. Es handelt vom Weg der Seele zu ihrem göttlichen »fernnahen« Geliebten, *Loingprés*. Ziel der Suche ist ein mystischer Vollkommenheitsstatus vor dem Hintergrund einer Liebeslehre, die als Rückkehr ins Land der Freiheit konzipiert ist, als Pilgerreise (*pelerinage*) und sukzessiver Aufstieg auf einen Berg, aber zugleich als diskontinuierlicher Vorgang, als Sturz ins Nichts.⁶⁰

In den insgesamt 139 Kapiteln, die manchmal kleinteilig, manchmal auch großflächig thematisch verbunden sind, dominiert die Dialogform. Der Texttyp *Speculum*-Literatur mischt sich mit dem des Streitgesprächs zwischen allegorischen Personifikationen; hinzukommen an signifikanten Stellen lyrische Passagen. Die Hauptrollen in dem hochgelehrten, intellektuell funkelnden Dialog besetzen die Seele (*L'Ame*), die Liebe (*L'Amour*) und – in der Rolle des Widerparts – *Raison*,⁶¹ die im Modus von Fragen Zweifel äußert und Gegenargumente vorträgt. Verschiedene Nebenrollen (*Große* und *Kleine Kirche*, *Courtoisie*, *Glaube* oder religiöse Affekte wie *Furcht*, *Hoffnung*), auch qualitativ erweiterte Hauptsprecher (*L'Ame Esbahyel/Anima stupefacta* oder *L'Ame Franche/Anima libera*, *Entendement de Raison/Intellectus*) mischen sich ein; in variablen Rollen tritt auch das Göttliche selbst auf (als *Verité* oder *Amour Divine* oder als trinitarische Personen). Das sich als Schluß ausgebende Kapitel 119 ist eine Binnenzäsur. Es folgen, wie ein Anhang, weitere, anders ausgerichtete Kapitel überwiegend ohne verteilte Sprecherrollen.

Um ins »Land der Freiheit« zu gelangen, muß auch diese gottsuchende Seele sich bis zum Schluß buchstäblich durchfragen. Schon c. 2 geht auf das Paradigma »Suchen durch Fragen« programmatisch ein. Es verspricht ein Buch, in dem die vollkommene Einsicht der Liebe auf die »Fragen« von *Raison* »antworten« werde, zunächst im unterterminologischen Sinn von *demandes/interrogationes*:

Entre vous enfans de Saincte Eglise, dit Amour, pour vous ay je fait ce livre, affin que vous oyez pour mieulx valoir la perfection de vie et l'estre de paix, ouquel creature peut venir par la vertu de parfaite charité, a qui ce don est donné de toute la Trinité; lequel don vous

(1309–1310), in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 81 (1986), S. 47–94, hier S. 51, und Ruh, *Geschichte* (wie Anm. 58), S. 341 (mit Anm. 6).

60 Die »Stufen« gelten zugleich als »Stände« (I–IV: Stand der Knechtschaft, V–VII: adliger Stand der Freiheit, VII: Freiheit im Paradies). Kernparadox ist für den Status der Liebesvollkommenheit die Gleichzeitigkeit von Zeit (Verlaufs-/Weg) und Ewigkeit, beides berührt sich in der Vorstellung vom »Sturz ins Nichts«. Vollständig lautet der Buchtitel: *Spiegel der einfachen Seelen, die vernichtet sind und sterben in ihrem Wollen und in ihrer Gottessehnsucht*. Die Vernichtung des Eigenwillens (*propre vouloir*, c. 113) ist als Herrschaftsumkehrung gefaßt: als Befreiung aus Leibeigenschaft, Knechtschaft und Kampf, als Zustand von Freiheit und Frieden und Vernichtung des Selbst (*Ame anientie*).

61 Der menschliche Alltagsverstand (*raison*) kann die für den Aufstieg der Seele erforderlichen Schritte kaum nachvollziehen. Die allegorische Figur *Raison*, die im Dialog scheitern wird, repräsentiert Argumentationsgewohnheiten, deren Untauglichkeit der Dialog ans Licht bringt. Während der *ratio* »das dialektische Zusammendenken der Gegensätze und damit eine spekulative Gotteserkenntnis versagt ist«, gilt dies annäherungsweise für den *intellectus* als möglich, indem dieser sich über den Satz des Widerspruchs erhebe (Höfle, Einführung zu Raimundus Lullus: *Logica Nova* [wie Anm. 16], S. XXVII), eine traditionelle Begriffsdifferenz, die Lullus weitgehend ignoriert.

orrez divider en ce livre par l'Entendement d'Amour aux demandes de Raison. (Mir., S. 14, c. 2, Z. 3–8; vgl. zum Begriff ›Fragen‹ Spec., S. 15, c. 2, Z. 6: *ad interrogaciones rationis*.)

[O all ihr Kinder der Heiligen Kirche!, spricht die Liebe. Für euch habe ich dieses Buch geschrieben, damit ihr das vollkommene Leben und den Zustand des Friedens besser schätzen lernt. Zu ihm gelangt die Kreatur durch die Tugendkraft der vollkommenen Liebe. Sie ist ihr durch die gesamte Dreieinigkeit geschenkt. Über diese Gabe werdet ihr in diesem Buch reden hören, indem die Einsicht der Liebe auf die Fragen der Vernunft antwortet. (Spiegel, S. 19)]

Doch weil die Liebe zugleich als Teil der Seele spricht, als deren Innerstes, wie auch der Verstand als Seelenkraft, ist es immer auch die Seele, die diese »Fragen« stellt und »Antworten« sucht, sich selbst im Dialog gegenüber tretend. Eben diese für den Texttyp Seelenkampf (Psychomachie) charakteristische⁶² Grundparadoxie allegorischer Externalisierung und Internalisierung verstrickt die Akteure auf Schritt und Tritt in uneindeutige (reduktive, auch rekursive) Verhältnisse, anders gesagt: Sie erzeugt Differenzierungsbedarf. Genau diese Kunst der Differenzierung und Vereindeutigung – vor dem Hintergrund des Gesagten wenig überraschend – übernimmt auch hier die Logik. Doch wie soll die sich durchgängig mit subtilen Fragen und distinktiven Antworten herumschlagende Seele titelgebend ›einfach‹ werden? Meine These im Folgenden: Es gelingt, indem das Modell ›Suchen durch Fragen‹ im Dialogverlauf immer wieder Differenzierung in Entdifferenzierung umschlagen läßt. Ich verstehe die Paradoxien des Frage-Antwort-Arrangements im *Spiegel der einfachen Seelen* als Effekt von Transgressionen auf drei verschiedenen Ebenen: 1. auf der **strukturellen** Ebene: als Wiederholung (je neues Unterlaufen und Revitalisieren) von Fragen oder deren Substitution, 2. auf **inhaltlicher** Ebene: als Reflexion über konkurrierende Fragetypen (über wechselnde Reichweiten der Fragen von *Raison* und *Amour*), 3. auf **poetologischer** Ebene: als metaphorische oder allegorische Transformation unlösbarer Fragen (wenn etwa, wie unten gezeigt wird, das Paradox, Nichtwollen nicht wollen zu sollen, umgesetzt wird als Geschichte vom ›Märtyrertod‹ des Willens).

Ich gebe von dieser Dynamik von Ent- und Re-Differenzierungsprozessen einen Eindruck, indem ich, dem Kapitelverlauf folgend, einzelne Stationen hervorhebe. *Amour* vertritt ein »entrücktes Wissen«, das alles vergesse wegen der »Subtilität« des Geliebten (vgl. c. 18), *Raison* hingegen das diskursive, analytische Erkennen.⁶³ *Raison* verkörpert das lateinische Wissenschaftsprinzip und läßt sich je neu provozieren. Mit ihrem Distinktionsbedürfnis ist sie im Dialogverlauf zunehmend isoliert und immer wieder perplex angesichts ambivalenten Begriffsgebrauchs (c. 20) oder unvermeidlicher Widersprüche (c. 21). In c. 32,

62 Vgl. Bent Gebert: *Wettkampfkulturen. Erzählformen der Pluralisierung in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Tübingen 2019 (Bibliotheca Germanica 71), S. 127–173.

63 Zu diskursiver Rationalität gegenüber der umfassenderen, zur Zusammenschau fähigen Einsicht, *Intellectus* vgl. oben Anm. 61. ›Verstand‹ wird in Porete-Übersetzungen nicht strikt geschieden von ›Vernunft‹; Gnädinger, Margareta Porete (wie Anm. 57), auch Ruh, *Geschichte* (wie Anm. 58), fassen *Raison* in der Regel als ›Vernunft‹.

nachdem die Seele zugegeben hat, daß die Summe ihrer Fragen ins Schweigen führe (c. 31), kommt Unterscheidungsgabe (*Discretion*) *Raison* mit der Frage zu Hilfe, wie die liebende Seele denn fort dauern wolle. *Raison* fordert prompt von der Seele einen »Beweis« (c. 32). Der sei leicht, sagt diese, und demonstriert die Vollendung ihres Geistes über die Differenz von Erkennen und Nichterkennen, das heißt: Die Seele besiegt die Gegner mit deren eigenen Waffen logisch subtiler Distinktion. In c. 35 will *Raison* von der Seele erneut einen »Beweis« ihrer Liebe, erntet dafür wenig Beifall (Liebesbeweise seien langweilig), und als *Raison* in c. 53 dann wieder Fragen stellt, nämlich zur »überströmenden« Liebe, die Alles und Nichts zugleich sei, wird sie von der Seele (in der lateinischen Version: von *Amor*) gerügt. Schon jetzt hätten die Fragen der Vernunft aufgrund langer Antworten im »Schneckengang« das Buch ruiniert:

Ainsi ont honny et gasté voz demandes ce livre, car plusieurs sont, qui l'eussent entendu a bresves paroles, et vos demandes l'ont fait long pour les responces dont vous avez besoing, pour vous et pour ceulx que vous avez nourriz, qui vont le cours du lymaçon. (Mir., S. 156, Z. 9–13)

[Bereits haben eure Fragen dieses Buch gehöhnt und verdorben. Denn es gibt manche, die es in kürzeren Worten verstanden hätten. Eure Fragen aber machten es lang, der Ausführungen [Antworten, Anm. SK] wegen, deren ihr bedürft für euch und für die, welche ihr groß gezogen habt: sie gehen im Schneckengang. (Spiegel, S. 89; vgl. Spec., S. 157, Z. 7–13)]

In c. 69 wird es der Seele zu viel. Sie antwortet auf *Raisons* Fragen mit einer rhetorischen Gegenfrage: »Gibt es Niederträchtigeres, als für die Liebe einen Beweis zu fordern?« Als die »Im Nichtdenken verduzte Seele« (*L' Ame Esbahie de Nient Penser/Anima stupefacta per nichil cogitare*; Mir., S. 238, Z. 30; Spec., S. 239, Z. 25) in c. 84 *Raison* als eitel abkanzelt und schroff verabschiedet, erleidet diese vor Schreck einen Herzinfarkt (c. 87). Da übernimmt ausdrücklich *Amour* deren Rolle und stellt nun Fragen, als ob sie *Raison* wäre (vgl. Mir., S. 248, Z. 4 f.: *Je diray, dit Amour, ce que Raison demanderoit, se elle estoit en vie*). Sie fragt das, was *Raison* fragen würde, zusätzlich zu ihren eigenen Fragen. In c. 106 bringt die Seele nochmals »die Summe all ihrer Fragen« vor, wie in c. 31:

Ores, dit ceste Ame, je diray la somme de mes demandes, es quelles demandes la requeste de mes demandes seroit a somme acomplie; non mye, dit ceste Ame, pour chose que je sache demander ce que je demande ou que je veulx demander [...] (Mir., S. 288, c. 106, Z. 1–5)

[Nun, spricht diese Seele, ich will die Summe all meines Fragens vorbringen. Durch dieses Fragen wäre mein Nachforschen in Form meiner Fragen zu einem vollendeten Abschluß gekommen. Keinesfalls deswegen, spricht die Seele, weil ich zu fragen wüßte, wonach ich frage oder fragen will [...].]⁶⁴

64 Spiegel, S. 154; vgl. mit minimaler Abweichung Spec., S. 289, c. 106, Z. 1–3: *Nunc, dicit ista Anima, dicam summam mearum interrogationum. Non tamen quod sciam propter hoc interrogare seu petere id quod peto uel interrogo [...].*

Die Fragen-»Summe« der Seele als Frage aller Fragen führt diesmal nicht ins Schweigen. Es ist vielmehr die Liebe, **in** der Seele sprechend, die das nicht zu Erfragende (das Nichtgewußte) fragen kann, ein Paradox, welches wiederum von der Liebe ausdrücklich reflektiert wird:

Elle le peut bien savoir, dit Amour, par la divine nature du traitement de son amour, qui en elle forme ses demandes, sans qu'elle sache; et ses demandes sont hors de tous pays, ou creature peut avoir cognoissance. (Mir., S. 288, Z. 13–17)

[Sie kann es wohl wissen, spricht die Liebe, durch die göttliche Natur der Anziehungskraft ihrer Liebe. Sie formt in ihr ihre Fragen, ohne daß sie [die Seele, Anm. SK] es verstünde. Ihre Fragen nämlich befinden sich außerhalb jeden Landes, von dem eine Kreatur Kenntnis zu haben vermöchte. (Spiegel, S. 155)]⁶⁵

Die staunende Seele erkennt schließlich, daß sie diese »exterritoriale« Frage aller Fragen ohne ihr »Selbst« gestellt habe, ohne eigenen Willen, nicht von sich aus, sondern nur durch die Gottheit, »durch die Anziehung seiner reinen Natur«, was die Liebe bestätigt:

Mais en ce, dit Amour, qu'elle a dit qu'elle dira la somme de ses demandes, c'est a dire, que qui a ce qu'elle a, dira. (Mir., S. 290, Z. 27–29)

[Doch unter dem, von dem sie [die Seele, Anm. SK] sagte, daß sie damit die Summe ihrer Fragen darlegen werde, spricht die Liebe, ist das zu verstehen: der, welcher hat, was sie hat, wird es darlegen. (Spiegel, S. 155)]⁶⁶

Gott selbst ist es also, der – trinitarisch als »Liebender, Geliebter, Liebe« (vgl. c. 113, Spiegel, S. 164) – diese Fragen »darlegt«, d. h. selbst stellt und selbst auslegt, nachdem alle Fragen, wie Raison sie stellte, »ausgeräumt« seien (»denn wir wüßten damit nichts mehr anzufangen«, ebd., S. 163). Das ist ein spannender Punkt: Gott (*Deus caritas*) stellt nicht nur die Summe aller Fragen, sondern expliziert diese auch noch selbst. Nicht nur werden disputative, dubitative Fragen von kontemplativen (liebesdialogischen) Fragen geschieden. Vielmehr führt zusätzlich unter der Voraussetzung, daß Gott die Liebe ist, die beschriebene Sprecherrollen-Konstellation genau zu jener Gottesdefinition, wie sie die fromme Müllerin aus meiner Eingangsgeschichte angeführt hatte: daß nämlich Gott die Frage sei, auf die er nur selbst eine Antwort geben könne. Diese Reflexionsfigur führt bei Porete zur Erläuterung inspirierter Autorschaft: Die Liebe selbst habe das Buch geschrieben (c. 119), so wie sie es auch sei, die der zu Nichts gewordenen Seele am Ende des Dialogteils (in c. 122) das »Lied« eingegeben habe, das diese an ihren geliebten »Freund« richtet.⁶⁷

65 Vgl. Spec., S. 289, c. 106, Z. 10–13: *Scit utique, dicit Amor. Diuina natura tractu sui amoris est quae in ea format absque scientia suas quaestiones seu interrogationes. Et istae interrogationes sunt extra omnem patriam, in qua creatura potest habere notitiam.*

66 Vgl. Spec., S. 291, c. 106, Z. 24–26: *Sed in hoc, dicit Amor, quod ipsa dixit quod diceret summam suarum interrogationum: hoc est dictum quod qui habet hoc in ueritate quod dicit [...].*

67 »[...] Er allein ist es, der mich liebt: Er ist, und *ich* bin nicht mehr« (Spiegel, S. 185).

Es folgen im Anschluß noch »einige Betrachtungen für jene, die sich im Zustand der Verirrten befinden und die **nach dem Weg** ins Land der Freiheit **fragen**«. ⁶⁸ Es sind, wie bei Lullus, selbstreflexive »Betrachtungen über Betrachtungen«, die von der Seele im Rückblick erinnert und erneut über das Paradigma »Frage als Suche« beschrieben werden:

[...] adonc les avoie pour la voie trouver; car par demandes vait l'en moult loing, et par demandes s'adresse l'en a sa voie, et radresse l'en, quant on en est yssu. (Mir., S. 348, c. 123, Z. 7 f.).

[Ich stellte sie damals an, um den Weg zu finden. **Denn mit Fragen kommt man sehr weit**, und durch Fragen begibt man sich in die Richtung seines Wegs, falls man ihn verfehlt.]⁶⁹

Diese autobiographisch als Soliloquium der Seele inszenierten »Betrachtungen der Betrachtungen«, die, wie angekündigt, die Fragen der »Verirrten« klären sollen, reproduzieren dann in den nächsten Kapiteln bibelexegetische oder dogmatische Sachfragen. Erst folgt eine Reihe von sieben Betrachtungen (c. 129), wie die Seele sie sich selbst gestellt habe.⁷⁰ Daran schließen drei weitere »Betrachtungen und Erwägungen« (*regars et consideracions*, Mir., S. 372 c. 130, Z. 1) an, die nochmals ausdrücklich einen Rückblick auf das vergangene (»verirrte«) Leben der Seele vornehmen.⁷¹ Die ersten sieben Betrachtungen, so die Seele, zielen auf den Vorgang der Selbstbetrachtung als Gottesbetrachtung, was erweitert wird um ein drittes, dynamisierendes Moment (das Liebesverlangen):

Premierement je me regarday, et après regarday aussi comme se je vouloie grans volentez pour luy [...]. (Mir., S. 372, c. 130, Z. 7–9)

[Zuerst betrachtete ich mich, und danach betrachtete ich Gott, und ich betrachtete mich in dem Sinn, daß ich großes Verlangen nach ihm verspürte. [...].]⁷²

In c. 130 wird dieses liebestheoretische, implizit auch trinitätstheoretische Modell dann, den Diskurs wechselnd, jeweils für klassische Fragen aus dem Katalog der Logik umgesetzt (woher, wer, was ist Gott? woher, wer, was bin ich?). Am Schluß des Kapitels steht erneut eine Metareflexion: »Wieviel begreife ich von meinem Begreifen?«, und auch diese Reflexion

68 Spiegel, S. 186, Hervorhebungen SK; Mir.: *regars* (S. 348, Z. 2) = Spec.: *respectus seu consideraciones* (S. 349, Z. 1).

69 Spiegel, S. 186, Hervorhebungen SK; vgl. [...] *pro uia inueniendi, quia per interrogaciones igitur bene longe, et per petitiones seu interrogaciones* [...] (Spec., S. 349, Z. 6–8).

70 Fragen zu den Aposteln (»Bei meinem Denken fragte ich zuerst an [...].«, Spiegel, S. 186; *interrogauí mentem meam*, Spec., S. 349, Z. 10) werden in c. 123 »beantwortet« durch die Gerechtigkeit selbst; Fragen zur Imitatio der heiligen Maria Magdalena werden in c. 124 ausgelegt durch die mittlerweile fortgeschrittene Seele, die zugleich potentielle Fragen der Rezipienten vorwegnimmt: »Jetzt mögt ihr wohl fragen, [...].«, Spiegel, S. 189; in c. 125 folgen Fragen zu Johannes dem Täufer, in c. 126 zu Maria, usf.

71 »Jetzt aber möchte ich Euch von den Betrachtungen (*regars*, Mir., S. 372, Z. 5; *respectus*, Spec., S. 373, Z. 16) sagen, die ich im obgenannten Leben, im verirrten Leben also anstelle, zur Zeit, da ich nicht wußte, wie mich ausstehen und wie mich benehmen.« (c. 130, Spiegel, S. 197).

72 Spiegel, S. 197. Die *Speculum*-Version variiert *respicere/considerare*, vgl. dort z. B. jeweils die Kapitelanfänge: *respexi et considerauí* (S. 367, c. 127, Z. 1 und S. 369, c. 128, Z. 1).

entfaltet im Logik-Modus – hier über einen expliziten Syllogismus – das Begreifen nach drei Richtungen (vgl. *Spec.*, S. 373 f., c. 130, Z. 6–39; *Mir.*, S. 372 f., c. 130, Z. 12–51). So wird auf komplexe Weise mit verdreifachten ›Wenn-dann‹-Prämissensetzungen jeweils eine Schlußfolgerung hergeleitet, gerichtet an den dreifach-einen Gott, gleichfalls in Form einer *Conclusio*: *Et pour ce estes vous tout: vostre Verité le vous octroie en moy, et ainsi le cognois je* (*Mir.*, S. 376, c. 130, Z. 64 f.; »Und darum seid ihr alles: eure Wahrheit in mir gesteht euch dies zu, und so erkenne ich es.« Spiegel, S. 199). Die logisch hergeleitete Gotteserkenntnis schlägt um in eine liebesmystische Aussage über Wahrheitsinspiration.

Besonders signifikant für unseren Zusammenhang ist c. 131, auf das ich abschließend noch eingehen will. Es bespricht (Eckhart-nah) die Willenseinheit der Seele mit Gott, führt jedoch in ein ausdrücklich »meditatives« Gedankenexperiment im Logik-Modus: »Ich vertiefte mich in Nachdenken durch Mutmaßungen« (Spiegel, S. 199; [...] *par comprehension de comparaison*, *Mir.*, S. 376, Z. 5 f.; *ad meditandum per comprehensionem* [...], *Spec.*, S. 377, Z. 2 f.). Ziel dieser meditativen Logikübung ist es, den Willen »in bedingungslose Übereinstimmung zu bringen« (Spiegel, S. 199; *Mir.*, S. 376, Z. 6: *consentement de voutenté sans revance*). Nach drei – ihrerseits jeweils in drei Richtungen entfalteteten – ›Wenn-dann‹-Begründungsketten, die besonders deutlich in der lateinischen Version markiert sind (*Quod si esset possibile* [...], *Spec.*, S. 377, Z. 6; *Et iterum* [...] *quod si esset possibile*, ebd., Z. 9 und S. 379, Z. 13), im Kontext von Eckharts Armut-Lehre (Nichthaben, Nichtwollen, Nichtwissen)⁷³ wird in einer argumentativ verwickelten Passage das zuvor schon dreimal dreifach Explizierte nochmals als Liebeseinheit reformuliert (vgl. Spiegel, S. 201; *Spec.*, S. 383, Z. 62 bis S. 385, Z. 76). Schließlich setzt die Reflexion wieder neu an, mit der Betrachtung dreier potentieller, hier liebeskasuistisch inszenierter Fragen Gottes, die noch sehr viel »schwieriger« seien als die vorausgehenden (*difficilia*, *Spec.*, S. 385, Z. 89; wieder tritt die strikte Argumentation im Lateinischen besonders deutlich hervor):

Tunc etiam sibi dicebam quod si scirem quod magis sibi deberet placere, quod scilicet alium magis diligere quam ipsum, hic defecit mihi sensus; nesciui respondere nec uelle nec negare [...]. Et tunc dicebam ei quod si possibile esset quod aliquem plus diligere posset quam me, hic defecit mihi sensus [...]. Et tunc dixi sibi quod si possibile esset quod posset uelle, scilicet quod aliquis alius ab ipso plus me diligeret quam ipse, hic defecit mihi sensus [...]. (*Spec.*, S. 385, Z. 77–86)

[Danach aber betrachtete ich in Gedanken, wie es wäre, wenn er mich fragte, wie ich mich verhalten würde, wenn ich wüßte, daß es ihm besser gefiele, wenn ich jemand anders mehr liebte als ihn. Da aber blieb mir der Verstand weg, und ich wußte nicht, was antworten, nicht was wollen und nicht was vorbringen. [...] Und danach fragte er mich, wie ich mich verhielte, wenn es sein könnte, daß er jemand anderen mehr zu lieben vermöchte als mich. Hier blieb mir der Verstand abermals weg [...]. Weiter noch fragte er mich, was ich täte und wie ich mich verhielte, wenn es sein könnte, daß er wollte, ein anderer als er möchte

73 Spiegel, S. 199 f.; dazu Ruh, *Geschichte* (wie Anm. 58), S. 361.

mich mehr lieben als er. Da blieb mir abermals der Verstand weg. [...] (Spiegel, S. 201 f.; vgl. außerdem Mir., S. 384, Z. 78–90)]

Die ob der drei Fragen bestürzte Seele kann auf keine von ihnen antworten, »weder durch Verneinung, noch durch Begründung« (Spiegel, S. 202; *ne nyer, n'escondire*; Mir., S. 384, Z. 97 f.). Doch der Geliebte drängt auf Antwort. Die Seele erleidet Todesangst und ficht im Herzen einen Kampf aus, nimmt diese Not schließlich als Willen Gottes an, »und da man all seinen Willen wollen muß, antwortete ich ihm so« (Spiegel, S. 203; Spec., S. 387, Z. 108 f.; ich kürze die ausführliche Passage Mir., S. 386, Z. 118 bis S. 388, Z. 135 hier ab):

[...] puisque vous vouldriez, sans nul si, ces trois choses qui m'ont esté si greuves a porter et a octroyer, et je savoie sans doute que vostre vouloir le vouldroit [...], je le vouldroie, sans jamais plus rien vouloir. (Mir., S. 388, Z. 126–129)

[...] wenn ihr diese drei Dinge also ohne irgend ein Wenn wolltet, die mir so schwer zu ertragen und zu gewähren sind, ich aber ohne Zweifel wüßte, daß euer Wollen es wollte [...], so wollte ich es, ohne jemals weiter noch etwas zu wollen. (Spiegel, S. 203; in der lateinischen Version soll das Wollen »einfach und präzise« sein: *Ex quo igitur uos uelletis simpliciter et praecise illa tria* [...]) (Spec., S. 389, Z. 116 f.)]

Erneut wurde hier, für die gesamte, kleinteilige Beweisführung des Kapitels, im hypothetischen Konditional (*probare*, »beweisen«, so Spec., S. 387, Z. 103) argumentiert; überschrieben ist die Passage mit einem ausdrücklichen Hinweis auf ›Fragen‹ (*questions*): *Responce aux trois questions de vant dictes* (Mir., S. 386, Z. 117). Das heißt: Mitten im geradezu hypertroph entfalteten Wenn-dann-Modus wird die durch Fragen (*demander*; *interrogare*; *questions*) angestoßene logische Reflexion von Bedingungen und Einschränkungen preisgegeben (»ohne irgendein Wenn« und Aber). Zum Schluß des Kapitels geht all diese exzessiv begriffsgesteuerte Argumentation, die das unstillbar paradoxe Wollen von Nichtwollen bewältigen wollte, in eine Metapher über:

Et ainsi, sire, ma volenté prent sa fin en ce dire; et pource est mon vouloir martir et mon amour martire. (Mir., S. 388, Z. 129–131)

[Und, Herr, indem ich dies sage, nimmt mein Wille ein Ende. Und darum ist mein Wille ein Märtyrer, auch meine Liebe ist ein Märtyrer [...]. (Spiegel, S. 203; vgl. Spec., S. 389, Z. 121 f.: *Mea uoluntas finem suum accipit in hoc dicendo. Et ideo meum uelle est martyr et mea uoluntas martyrium.*)]

Für das genuin **mystische** Paradigma der Willens- und Liebeseinheit zielt die Märtyrer-Metapher mit der performativen Formel *in hoc dicendo* (»indem ich das sage«, Spec., S. 389, Z. 121) auf eine Überschreitung der **logisch** forcierten Argumentation – es geht nicht mit Quaestionen, aber auch nicht ohne sie –, so daß am Schluß des Kapitels eine **hagiographisch** konnotierte Geschichte erzählt ist: wie der Wille und die Liebe den Märtyrertod sterben.

Suchen durch Fragen? Die Seele hat sich, auf dem Weg zum Geliebten, durchgefragt. Das nächste Kapitel kann daher einen neuen Horizont verheißen: *La se monstra le Pays de France* (Mir., S. 388, Z. 3; »Da eröffnete sich das Land der Freiheit«, Spiegel, c. 132, S. 203; vgl. Spec., S. 389, Z. 1). Nur: Die Fragen hören nicht auf: Erst nähert sich die Gerechtigkeit und stellt Fragen (vgl. Spiegel, S. 203 f.; Spec., S. 389, Z. 1 f.), dann stellen das Erbarmen und die Liebe weitere Fragen. Die Seele antwortet nun jeweils »sofort« (vgl. Spec., S. 389, Z. 3 u. ö.: *Respondi statim*), ohne Zögern, ohne lange Beratung, und sie kommt zu dem Schluß, daß sie ein reines Nichts sei (vgl. Spec., S. 391, Z. 21: *ego sum purum nichil*). Erst ab diesem Punkt gibt es keine Fragen mehr, nur noch ein kurzes Gespräch zwischen der *Göttlichen Liebe* und der *Freien Seele* (c. 133), schließlich eine Liebeserklärung der *Verzichtigten Seele*. Die freilich kann noch immer nicht verzichten auf den Logikdiskurs, auf schlußfolgernde Argumentation, auch wenn sie sie zunächst zurückweist: In dieser Liebe, sagt die Seele, an die Göttliche Liebe gerichtet, gebe es keinerlei Mehr, keinerlei Mittleres, keinerlei Weniger, und folglich habe die Liebe niemanden mehr als die Seele geliebt (vgl. Spiegel, c. 136, S. 208 f.; *Ipsa nullum plus, nec mediocre, nec minus habet in amore sui* [...]. *Ergo bene possum dicere quod nullam plus quam me diligitis*, Spec., S. 399, Z. 4 f. und Z. 22 f.). Das ist nichts anderes als ein Liebesdialog im Logikformat.

Erst das vorletzte Kapitel (c. 138) entläßt die Seele endgültig aus syllogistischen Dreischritten und Distinktionen: Und somit habe sie die Drei gelassen und aus zweien eins gemacht (vgl. Spiegel, S. 210; *Et dimisit tria et fecit de duobus unum*, Spec., S. 401, Z. 2; [...] *et si a laissé trois, et a fait de deux ung*, Mir., S. 400, Z. 4). So kann die *Einfache Seele* (die im Text auch variiert wird als »einfaches Sein«, »einfaches Wollen«, vgl. Spec. S. 401, Z. 4 f. und 10) in die »einfache Gottheit« zurückkehren. Der Schlußsatz des letzten Kapitels 139 formuliert – als wiederum schlußfolgerndes Fazit (Mir., S. 404, Z. 24: *Et pource vous dis je, pour conclusion* [...]) – jene doppelstöckige »Betrachtung der Betrachtung« als eine dynamische wechselseitige Konstellation:

car ses deux yeulx vous regardent tousdis; et se bien **ce considerez et regardez ce regart** fait estre l'Ame simple; (Mir., S. 404, Z. 26–28)

[...] seine [=Gottes] beide Augen betrachten euch unaufhörlich. Erwägt und überdenkt ihr dies recht, so macht diese Betrachtung eure Seele einfach. (Spiegel, S. 212; dagegen in Spec., S. 405, Z. 24 f. heißt es nur: *Quia tam dulciter oculis nos Deus continue respicit, et isti respectus faciunt animam simplicem.*)]

Die Seele also solle das Betrachtetwerden durch Gott in rechter Weise bedenken und betrachten. Vergleichbar hatte auch Lullus die trianguläre Figur »In der Betrachtung die Betrachtung betrachten« als dreifache Selbstanwendung des kontemplativen Prinzips so entfaltet, daß sie auf einen Standort zweiter Ordnung führte. Ausdrücklich sah er das »trinitarische« (in lullischer Terminologie: korrelative) Prinzip im beweisenden Syllogismus-Dreischritt gleichermaßen wirksam wie im Zusammenfall von erkennendem Intel-

lekt, erkanntem Objekt und Akt des Erkennens in der mystischen Erkenntnis.⁷⁴ Wie das Schlußkapitel zeigt, führt auch bei Marguerite Porete erst die Subjekt-Objekt-Einheit von Betrachten und Betrachtetwerden die gottsuchende Seele in ausdrücklicher Überschreitung (*transeundo*, Spec., S. 403, Z. 7) von Gottesgelehrtheit (*scire diuinum*, ebd., Z. 9) zur titelgebenden »Einfachheit«.

4. *quaestio/queste*: »Demonstratives Erzählen« (Fazit und Ausblick)

Quomodo ergo te quaero, domine? [...] mihi quaestio factus sum.

»Auf welche Weise also suche ich dich, Herr? [...] Ich bin mir selbst zur Frage geworden.«
(Augustinus, *Confessiones*)

Für das Rahmenthema habe ich den Zusammenhang von Mystik und Legendarik um das Diskursfeld Logik erweitert. Im Zentrum der drei Fallstudien stand ein geschichten-generierendes Spiel von Frage und Antwort, das von der gelehrten *Quaestio* als vieldeutigem Diskurszitat ausging. Die ausgewählten Texte entfalten unterschiedliche Dynamiken von »Suchen« und »Fragen«, indem sie heterogene narratologische, epistemologische und ontologische Voraussetzungen von *Queste/Quaestio* zur Geltung bringen. Die Vielfalt des zu vermessenden Feldes im europäischen Kontext ließ sich dabei nur andeuten. In der Zusammenschau der auf den ersten Blick weit auseinanderliegenden Texte sollten einerseits Strukturanalogien deutlicher hervortreten, andererseits textübergreifend jenes spezifische Spannungsfeld sichtbar werden, das im Zentrum meiner Überlegungen stand: Erzählen im Grenzgebiet von Mystik, Logik und Legendarik.

Die Widersprüchlichkeit eines nach innen verlegten Stufenmodells religiöser Selbstvervollkommnung schlägt in der Mystik als spezifische »Selbstüberschreitung der Religion« zu Buche.⁷⁵ Alle oben besprochenen Texte lassen sich in diesem Sinn als diskursiv und performativ selbstwidersprüchliche Anleitungen zur Selbsttranszendierung verstehen. Mein Beitrag ging mit der »Frage« von einem Text- und Diskursmuster aus, dem, wie ich meine, für dieses ambivalente Projekt methodischer »Heilssuche«⁷⁶ in mehrfacher Hinsicht eine Schlüsselfunktion zukommt. Die Frage kann als diskursunspezifischer Sprechakt (*interrogatio*) eine Rolle spielen oder als genuine Methode der formalen Logik (*quaestio*) zitiert sein; dazwischen liegt, auch in ein und demselben Text, ein breites Spektrum von

74 Zu diesem erkenntnis- und liebetheoretischen »Dynamismus« bei Lullus vgl. Lohr, Raimundus Lullus (wie Anm. 16), mit Bezug auf die *Logica Nova*.

75 Burkhard Hasebrink: Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik. »Höchste Armut« bei Meister Eckhart, in: PBB 137 (2015), S. 446–460. Über die Grenzen der Operationalisierbarkeit von religiösem Heil und ihre textperformativen Implikationen auch Susanne Köbele: Bonaventura, *Itinerarium mentis in deum* (1259), in: Cornelia Herberichs und Christian Kiening (Hgg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte. Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3), S. 156–178.

76 Hasebrink, Selbstüberschreitung (wie Anm. 75), hier S. 460.

Anspielungsmöglichkeiten. Prototypisch wären hier die *Confessiones* des Augustinus zu nennen, der bei seiner ausdrücklichen ›Suche‹ nach Gott die Notwendigkeit des Überschreitens von rhetorisch-dialektisch instrumentierten Fragen durch den anderen Typus introspektiver, gebetshafter, v. a. psalmen-illuminierter Fragen längst vorgeprägt hat. Doch das Spätmittelalter entwickelt, wie wir sahen, ganz eigene Anstrengungen und neue Ansprüche, die aristotelische Logik zu transzendieren. Kein Wunder, daß gerade im 13. und 14. Jahrhundert viele Texte den Modus der Frage als diskursintegratives oder richtiger: Diskursgrenzen überschreitendes Medium nutzen. In diesem Sinn ging es mir um eine Kunstform interrogativen Erzählens, die neben ihrer entschieden ›demonstrativen‹ Dimension komplementär eine ›mystisch-kontemplative‹ Dimension aufweist: Erzählen als Beweisen dessen, was sich erweist.⁷⁷

Vom Sonderfall Lullus aus sollte Licht auch auf andere Texte fallen, die im 13. und 14. Jahrhundert revelations- bzw. liebesmystische, hagiographische und gelehrte Logik-Diskurse auf je eigene Weise eng verschränken. Erzählen im Resonanzraum der Logik ist vielgestaltig und vielschichtig. Die *Quaestio* als schillerndes Diskurszitat kann dabei textübergreifend redundikative Strukturen erzeugen, indem sie – ähnlich wie die *Aventiure* im Artusroman – beides ist: diskursiviertes Ereignis und zugleich Diskursmodell. Die Frage kehrt daher regelmäßig auf Form- **und** Inhaltsebene der Texte wieder, und sie ist es eben auch, die Diskurse (Metaphysik und Logik) und Sprechakte (Erzählen und Beweisen, Beten und Konkludieren) unvermittelt ineinander umschlagen lassen kann. In religiösen, insbesondere mystischen Texten begegnen solche Verschränkungen von Diskursmodell und Diskursiviertem auf Schritt und Tritt (Spiegel/Speculum, Übung/Exercitium, Weg/Itinerarium),⁷⁸ wenn Leitbegriffe der Objektebene auf die Metaebene wandern. Hier könnte künftige Forschung mit systematischen Analysen in komparatistischer Perspektive ansetzen. Auch für mein Beispiel der semantisch vieldeutigen *Queste/Quaestio*⁷⁹ (Abgabenzahlung, Weg,

77 Vergleichbar übergreift der Leitbegriff ›Spekulieren‹ (*speculari*) ein eigeninitiatives ›Schauen im Spiegel‹ ebenso wie ein passiv hingegebenes ›Widerspiegeln Gottes‹; dazu zuletzt Niklaus Largier: *Spekulative Sinnlichkeit. Kontemplation und Spekulation im Mittelalter*. Zürich 2018 (Mediävistische Perspektiven 7).

78 Zum *Itinerarium mentis in deum* vgl. Köbele, Bonaventura (wie Anm. 75). Nicht selten erscheinen Termini wie ›Übung‹, ›Weg‹, ›Betrachtung‹ oder ›Offenbarung‹; dann zusätzlich in den Werk-Titeln. Vgl. etwa Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Lateinisch und deutsch, hg., übersetzt und kommentiert von Siegfried Ringler. Humberg 2001.

79 Vgl. für den höfischen Roman Michael Schwarzbach-Dobson: *Vom Suchen und Finden der Aventiure im Artusroman*, in: ders. und Franziska Wenzel (Hgg.): *Aventiure: Ereignis und Erzählung*. Berlin 2022 (Beihefte zur ZfdPh 21), S. 83–108. Zu tatsächlichen und metaphorischen ›Suchfahrten‹ in der Moderne vgl. Dieter Schulz: *Suche und Abenteuer. Die Quest in der englischen und amerikanischen Romantik*. Heidelberg 1981 (Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft 25); zum Mittelalter Lalou, Art. *Queste* (wie Anm. 9). In motivgeschichtlicher, universalanthropologisch argumentierender Perspektive Friedrich Ohly: *Die Suche in Dichtungen des Mittelalters* (1965), in: ders.: *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart/Leipzig 1995, S. 311–322 (mit weiterer Literatur); zum Schnittpunkt von Suchen und Fragen S. 318: »Die Methode der Suche, wie immer geartet, ist die Frage. Frage und Suche fallen zusammen im Worte *quaestio*, afrz. *queste*.«

Suche, Frage) konnte ich das nur anstoßen. Fragen fungieren in den oben besprochenen Texten jeweils auf zwei Ebenen, als narratives Strukturmuster und zugleich als besprochenes, in seiner Reichweite in Frage gestelltes Modell. Fragen stoßen Geschichten an, die wiederum von Fragen erzählen. Allein schon diese Doppelbesetzung von Aussage und Äußerung ist ein Indiz dafür, daß wir es uns zu einfach machten, wenn wir solche ›Fragen über Fragen‹ auf ein pauschales Nebeneinander von diskursiver Entfaltung und performativer Vergegenwärtigung festlegen würden. Entscheidend scheint vielmehr, ein komplexes Zusammenspiel von Objekt- und Metaebene und darüber hinaus Verschränkungen von Diskursen einzukalkulieren. Selbst meine beiden Ausgangsbeispiele, so schlicht die erzählten Dialoge sich geben, spielten genau diese transgressive Dynamik aus: die ›Frage‹ als Gottesmetapher aus dem Mund der *frommen Müllerin* oder die ›Frage‹ als Erkenntnismedium, mit der in *Meister Eckharts Wirtschaft* geistige Nahrung bezahlt wird. Bei Lullus und Porete war es dann jeweils der Typus disputativer, dubitativer Fragen, der mit forschender, suchender Rationalität ins Unbekannte vorstoßen will und sich überholen bzw. absorbieren läßt vom Typus enigmatischer, liebesmystischer Fragen. Letztere geben sich dem Unbekannten hin, statt die Intentionalität des Suchens und Findenwollens zu betonen. Doch was sich analytisch auf diese Weise trennen läßt, ist auf historischer Objekt-ebene eine nicht oder nur schwach markierte Differenz. Die Grenze zwischen beiden Fragetypen löst sich gerade bei Lullus auf, der ableitende Beweise (logische Deduktion) auch für die Unableitbarkeit göttlicher Wahrheit zuläßt und beide Fragentypen gleichermaßen als grenzüberschreitenden Vorstoß in Unbekanntes versteht: *Quaestio est petitio ignota*.⁸⁰ Auch Eckhart erfindet eine ganz eigene, gleichfalls umstrittene »neuralgische Proportion von Inhalt und Form« der Aussage.⁸¹ Bei Marguerite Porete wiederum wird evident, wie durchlässig unter solchen Bedingungen die Grenze zwischen diskursiven und ›literarischen‹ (narrativen, dialogischen, allegorischen) Schreibweisen ist; wie nahe sich, schon im augustinischen Modell ›confessorischer‹ Fragen, theoretische und ›ästhetische‹ Einstellung stehen.⁸² Durch die Engführung der Modelle Suchen/Fragen verschmelzen auf signifikante Weise Narrativität – Suche, die in Raum und Zeit verläuft – und Diskursivität: Fragen, die als Denkmöglichkeiten ›hin- und herlaufen‹: *discurrere*.

Man hat das gedenkenkonstitutive Wunder funktionsäquivalent zur höfischen Aventure gesehen. Das Wort- und Diskursfeld Suche/Frage (Queste/Quaestio) könnte, wie ich vorschlagen wollte, eine weitere Interferenzgröße sein, zumal auch sie wie die Aventure auf

80 Lullus: *Logica Nova* (wie Anm. 16), I, Nr. 6: De questione, S. 24.

81 Vgl. Ralf Schönberger: *Si Deus non est, nihil est*. Die neuralgische Proportion von Inhalt und Form eines Gottesbeweises von Meister Eckhart, in: Thomas Buchheim u. a. (Hgg.): Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft. Tübingen 2017 (Collegium Metaphysicum 4), S. 47–83.

82 In philosophisch-systematischer Perspektive vgl. den Vorstoß von Gottfried Gabriel: Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen. Paderborn 2019. In historischer Perspektive zur Interferenz von Erzählen und theologischem Wissen zuletzt Maximilian Benz und Silvia Reuvekamp: Mittelhochdeutsche Erzählverfahren und theologisches Wissen. Bausteine einer historisch spezifischen Narratologie, in: *Poetica* 50 (2019), S. 53–82, bes. S. 60–63.

zwei Ebenen funktioniert: ›Suche‹ als erzähltes Ereignis **und** als Erzählform, ›Frage‹ als Sujet **im Text** und als Struktur **des Textes**. Man denke nur an den Parzivalroman mit seinem prominenten Erzählen von Fragegeboten und Fragetabus, aufgeschobenen oder voreiligen Fragen. Wenn die Aventure im bekannten Doppelsinn von Ereignis und Erzählung als »Meta-Konvention des Höfischen Erzählens«⁸³ gilt, dann könnte parallel die Quaestio/Queste als Meta-Konvention des religiösen Erzählens gelten. Hier wie dort werden über iterative Strukturen jeweils offene Prozesse (Denk- und Erzähl-›Wege‹)⁸⁴ angestoßen. Nicolaus Cusanus, von Eckharts Ontologisierung der Ethik wie von Lulls Ontologisierung der formalen Logik gleichermaßen fasziniert,⁸⁵ wird für solche offenen Denkprozesse den vorsichtigen Begriff *coniectura* in die Debatte werfen: das ›mutmaßend‹ sich seiner Möglichkeiten versichernde Denken in Form approximativer Wahrheitsannäherung.⁸⁶ Cusanus versucht – philosophiehistorisch folgenreich –, Eckhart und Lullus aufeinander zu beziehen und weiterzudenken. Doch Lulls formallogische Präzisierung der göttlichen

83 Michael Schwarzbach-Dobson: Konvention und Narration: *coutume* und Aventure im Artusroman, in: Friedrich/Krusenbaum-Verheugen/Schausten, Kunst und Konventionalität (wie Anm. 14), S. 63–93, hier S. 77; Schwarzbach-Dobson/Wenzel, Aventure (wie Anm. 79). Vgl. außerdem die Publikationen der DFG-Forschungsgruppe 2568 ›Philologie des Abenteuers‹, insbes. das von Michael Waltenberger geleitete Teilprojekt: ›Transzendenz als Steigerungsform und Spannungspol des Abenteuerlichen: Gralsnarrative, Anderweltszenarien und Orienträume in mittelalterlichen Erzähltexten‹.

84 Vgl. aus der reichen Literatur Christoph Huber: Der ›Weg‹ der Erzählung. Beobachtungen zu Hartmann von Aue und weiteren höfischen Erzählern, in: PBB 142 (2020), S. 330–353; Udo Friedrich: Erzähltes Leben. Zur Metaphorik und Diagrammatik des Weges, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 176 (2014), S. 51–76.

85 Der »suchende« Geist als distinktives Prinzip stelle Fragen (*mens investigativa/inquisitiva*; vgl. Nicolaus von Kues: De coniecturis/Mutmassungen, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen hg. von Josef Koch und Winfried Happ. Hamburg 2002 [Philosophische Bibliothek 268], c. 6, S. 19). Cusanus hat sich persönlich um das Sammeln von Lullus-Texten bemüht; kein anderer Autor war in seiner Bibliothek in Kues öfter vertreten. Die Forschung rekonstruiert aus seinem Handschriftenbesitz die Bekanntschaft mit 68 Lullus-Schriften, die er breit exzerpierte und glossierte (vgl. Höhle, Einführung zu Raimundus Lullus: *Logica Nova* [wie Anm. 16], S. LXXVI f.). Vergleichbar intensiv war nur seine Eckhart-Rezeption. Beide Autoren, die auf je eigene, hochumstrittene Weise von der Übereinstimmung von Offenbarung und natürlicher Vernunft ausgehen, hatten auf das Denken von Nicolaus Cusanus eine immense Anziehung- und Abstoßungskraft.

86 Cusanus wird das Konzept der *docta ignorantia* systematisch schärfen, Ebenensprünge und verdeckte Ebenenwechsel durch Begriffsreflexion explizit machen, Metaphern aus Begriffen entfalten und so auf seine Weise metaphysische Vorgänge (*explicatio* und *complicatio*) textperformativ umsetzen. Zur gezielten terminologischen Redifferenzierung bei Nicolaus Cusanus vgl. Isabelle Mandrella: Reformhandeln und spekulatives Denken bei Nicolaus Cusanus. Eine Verhältnisbestimmung, in: Thomas Frank und Norbert Winkler (Hgg.): *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformator. Theorie und Praxis der ›reformatio‹ im 15. Jahrhundert*. Göttingen 2012 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 13), S. 37–51, bes. S. 40 zur Wiedereinsetzung der Differenz von *ratio* und *intellectus*, an der Lullus kein Interesse hatte: »Die *ratio* repräsentiert das Vermögen, das diskursiv und syllogistisch vorgeht, das – gebunden an das Widerspruchsprinzip und die Regeln der Logik – Widersprüche aufzeigt, schlussfolgert, forscht und sucht, und so sukzessive Erkenntnisgewinn ermöglicht. Der Intellekt hingegen [...] ist in der Lage, zur Koinzidenz der Gegensätze zu gelangen«. Vgl. auch Anm. 61 und 63. – Ich danke Maximilian Benz (Bielefeld), Michael Schwarzbach-Dobson (Köln) und Michael Waltenberger (München) für die kritische Durchsicht und anregende Diskussion dieses Beitrags.

Vernunft ging dem Cusaner zu weit. Daß metaphysischer und logischer Diskurs zusammenfallen könnten, war ihm nicht geheuer.